



رَبَّنَا اٰتِنَا مِنْ لَّدُنْكَ رَحْمَةً وَّهَيِّئْ لَنَا مِنْ اَمْرِنَا رَشَدًا

بوادر النوادر

از حکیم الامۃ حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانوی قدس اللہ سرہ

جو حضرت اقدس کی آخری تصنیف اور
تمام تصانیف و مواعظ کا انتخاب ہے۔

باہتمام

محمد زکی ناظم "مکتبہ اشرف العلوم"
شعبہ دار الاشاعۃ دیوبند

DELHI PHOTO BLOCK Co.



عبارة اللوح من مؤلف بذه الرسالة اعنی به حكيم الامت مجدد الملت حضرت مولانا محمد اشرف علی صاحب نور اللہ مرقدہٗ

قَالَ اللّٰہُ تَعَالیٰ فِی النَّجْمِ

أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَىٰ (إِلیٰ قَوْلِہٖ تَعَالیٰ) فَغَشَّاهَا مَا غَشَّىٰ

(او الی ما قبلہ بلا تعیین)

لما دلت الآیات علی حسن التقاط بعض المرام + من کثیر الکلام باقتضاء المقام + حیث ذکر فیھا بعض[عہ] مما فی صحف موسیٰ وابراہام + علیہما الصلوٰۃ والسلام + وکانت من ذوات ہذا الشان۔

رسالہ

بوادر النوادر

المنتخبۃ من تالیفات ہذا العبد المستہام + حیث اقتصر فی انتخابہا علی المہام + من العلوم والاحکام + وہذبتہا ورتبتہا باکمل اہتمام + واجمل نظام +

ثم اعتنی بطبعہا مرۃ ثانیۃ

العبد الضعیف محمد شفیع الدیوبندی غفر لہ واضاف بعض الحواشی فی مواضع عدیدۃ

فی محرم الحرام سنہ ۱۳۶۵ھ

من مکتبۃ اشرف العلوم شعبۂ دار الاشاعۃ دیوبند ضلع سہارنپور

وقد اہتم بتصحیحہ العزیز الفاضل المولوی سید حسن المدرس بدار العلوم الدیوبندیۃ

(مطبوعہ کمال پرنٹنگ پریس دہلی)

عہ [illegible] ان الجملۃ المعطوفات [illegible] ان یکون بعضہا من الصحف وبعضہا [illegible] ان یکون بعضہا [illegible] الابتداء [illegible]

عہ [illegible] علی ان یکون بعض [illegible] فی الصحف الاولیٰ [illegible] ان ہذا لفی الصحف الاولیٰ [illegible] ابراہیم وموسیٰ [illegible]

عرضِ ازناشر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ وکفیٰ وسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ۔ اما بعد بقیۃ السلف حجۃ الخلف۔ مجدد الملۃ حکیم الامۃ امام ربانی سیدی حضرت مولانا اشرف علی صاحب قدس اللہ سرہٗ کی یہ تصنیف تاریخ تصنیف کے اعتبار سے سب سے آخری اور خاتمۃ التصانیف ہے۔ اور مضامین کے اعتبار سے روح التصانیف حضرت اقدس نور اللہ مرقدہٗ نے اس کتاب کی اصل یعنی فہرست مضامین مع حوالہ کتب کو ۱۳۴۲ھ سے ۱۳۵۱ھ تک مختلف وقتوں میں مرتب فرمایا۔ حق سبحانہ وتعالیٰ نے حضرت اقدس کو مشکل سے مشکل کام میں آسان سے آسان راستہ نکالدینے کی ایک خصوصیت عطا فرمائی تھی اس لئے یہ فہرستیں تو خود قلم مبارک سے مرتب کردیں اور شائع کردیں اور یہ وصیت لکھدی کہ کوئی صاحب ان فہرستوں کے اصل مضامین کو تمام تصانیف سے منتخب کرکے شائع کردیں۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ معاملہ بھی حضرت اقدس کیساتھ ہمیشہ سے تھا کہ ؎

	می دہد یزداں مرادِ متقیں		تو چناں خواہی خدا خواہد چنیں

چنانچہ جنگ کی وجہ سے سامان طباعت مفقود ہونے کے باوجود ایک صاحب خیر شیخ محمد عبد الکریم صاحب پنشنر جج کراچی اسکی طباعت کیلئے آمادہ ہوگئے جنکی لکھی ہوئی تمہید شروع میں درج ہے۔ اور حضرت اقدس کے مرض وفات میں یہ کتاب مکمل طبع ہوگئی۔ لکھنؤ میں چھپی تھی۔ تھانہ بھون پہونچنے میں کچھ دیر لگی تو روزانہ انتظار رہتا تھا۔ وفات سے تقریباً بیس روز پہلے یہ کتاب پہونچ گئی جس سے بہت ہی مسرور ہوئے۔ گرانی شدید کی وجہ سے بہت ہی تھوڑے نسخے طبع ہوئے تھے جنمیں کچھ نسخے حضرت والا نے اپنی رقم سے اپنے لئے طبع کرائے تھے۔ یہ نسخے اپنے مخصوص متعلقین میں تقسیم فرمائے۔ سب سے پہلا نسخہ اس ناکارہ کو عطا فرمایا۔ یہ سب مطبوعہ نسخے اسقدر قلیل تھے کہ بہت کم حضرات اسکو دستیاب ہوئے۔ حضرت اقدس کی وفات کے بعد اسکی دوبارہ طباعت سب سے زیادہ ضروری معلوم ہوئی۔ اور چند مخلص دوستوں کے تقاضا نے اسکی ہمت پیدا کردی۔ اونکی برکت سے حق تعالیٰ نے اس کی طبع ثانی کا شرف اس ناکارہ کو عطا فرمایا۔ کہیں کہیں کچھ مفید حواشی کے اضافہ کی بھی توفیق ہوئی۔ تصحیح کا بھی حسب قدرت انتظام کیا گیا اور بلحاظ تناسب ضخامت کتاب کی دو جلدیں کردی گئیں جلد اول میں اصل کتاب کے تین حصے یعنی ادب حکم نوادر ہیں اور جلد دوم میں وہ رسائل مستقلہ جنکا حوالہ تینوں مذکورہ حصوں میں آیا ہے۔ واللہ الحمد اولہ و آخرہ +

بندہ محمد شفیع دیوبندی عفا اللہ عنہ۔ محرم سنہ ۱۳۶۵ھ

تمہید ناشر اوّل

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ یہ ایک نہایت عجیب دلچسپ رسالہ ہے ملقب بہ بوادر النوادر جو جامع ہے حضرت سیدی وسندی حکیم الامۃ مجدد الملۃ مولانا مولوی محمد اشرف علی صاحب دام ظلہم العالی کے تین سو متفرق مضامین کا اس کے قبل ان مضامین کی تین فہرستیں بھی صاحب مضامین کے قلم سے مختلف اوقات میں مرتب ہوچکی ہیں جنمیں سے بعض

شائع بھی ہوئی ہیں اور بعض قلمی مدرسہ امداد العلوم میں محفوظ تھیں۔ ان میں ہر فہرست ۱۰۰ مضمون کی ہے مع عدم اعتبار الکسر اور یہ مضامین مختلف علمی ابواب کے ہیں جو باستثناء نہایت قلیل مختلف رسالوں میں شائع ہو چکے ہیں مگر بعض دواعی جو کہ بعض فہرست ہائے مذکورہ کی تمہید میں مذکور ہیں ان کے مجتمعاً شائع ہونے کے مقتضی تھے جنکا حاصل یہ ہی بعض مضامین مہمہ وقت کا بدون تعب ملجانا اور خود ایک جلسہ میں انکے مطالعہ کا موجب تجدید نشاط ہونا اور حق تعالیٰ کی نعمت کا اظہار کہ ایک خاص شان کے مضامین بدون مشقت حضرت صاحب تالیف دام ظلہم کے قلب پر وارد فرمائے اور ان مصالح کی تحصیل و تکمیل کیلئے بعض تمہیدات میں منجانب صاحب مضامین ان مضامین کے مستقلاً شائع کرنے کا مشورہ بھی دیا گیا ہے۔ اس عاجز نے اس مشورہ پر عمل کرنے کیلئے اس خدمت کی سعادت حاصل کرنے کا عزم کیا اور توفیق الٰہی نے دستگیری فرمائی چنانچہ رسالہ ہذا جو تینوں مذکورہ فہرستوں کے مضامین کا جامع ہے اُس صورت مجوزہ میں آپ کے سامنے ہو۔ ناظرین سے امید ہے کہ رسالہ کے نافع ہونے کی اور اس عاجز کی یہ خدمت علمی مقبول ہونے اور ذخیرۂ آخرت ہونے کی دعا فرماویں۔ چونکہ مذکورہ فہرستوں کی تمہیدیں بھی بہت فوائد پر مشتمل ہیں اس لئے صاحب مضامین کے مشورہ سے اصلح و انفع یہی معلوم ہوا کہ نقل مسائل سے پہلے اُن تمہیدات کو بھی بعینہا نقل کر دیا جاوے۔ پھر مسائل کو اُن ہی عنوانات سے جو فہرستوں میں تجویز کئے گئے ہیں نقل کیا جاوے اور قبل نقل ان تمہیدات اور فہرستوں کو احتیاطاً صاحب مضامین کے نظر سے بھی مکرر گذران دیا گیا ہے اس نظر کے وقت کہیں کہیں عبارات اور مسائل کے نمبروں میں خفیف خفیف تصرف سے بھی کام لیا گیا ہے اُن مواقع میں عبارات سابقہ مطبوعہ کی ساتھ اختلاف ہونے سے شبہ نہ کیا جاوے۔

واللہ ولی الهدایة فی کل روایة ودرایة وهو العاصم عن کل غوایة۔

العارض الشیخ محمد عبد الکریم گمرتھلوی (؟) بج پنشنر۔ مقام کراچی۔ سلخ رجب ۱۳۵۹ھ

تمہید فہرست اوّل

غرائب الرغائب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ یہ مجموعہ ہے احقر کے ایسے چند مضامین کا جو بلا نقل جزئی استناداً الی الکلیات مواقع خاصہ پر ذہن میں آیا کئے۔ اسی لئے ان کو غرائب سے ملقب کیا گیا اور چونکہ یہ مضامین نہایت دلچسپ ہیں اسلئے ان کو رغائب سے موصوف کیا گیا اور غرض ان کے جمع کرنے سے چند امور ہیں:

(۱) تفریح ناظرین ان کے مطالعہ سے بوجہ ان کے عجیب و غریب ہونے کے لان کل جدید لذیذ۔

(۲) تحدث بالنعمۃ کہ احقر کو باعتبار اِن کے علم کے ان نعم علمیہ میں بعضے لوگوں سے متفرد فرمایا گیا۔

(۳) توقع اصلاح از اہل علم بوجہ احتمال غلط بسبب عدم استناد الی النقل الصریح اور گو ان مضامین کا اکثر حصہ مختلف تالیفات میں شائع بھی ہو چکا ہے مگر متفرق ہونیکے سبب بعض اوقات خود مجھ کو بھی انکا موقع یاد نہ آتا تھا اسلئے سرسری تتبع کے بعد انکو مجتمع کر دینا اعجل و اسہل فی النفع معلوم ہوا۔ اور اسی وجہ سے مستقل تصنیفات کے مضامین کو اس میں نہیں لیا گیا۔ الا نادراً لعارض ما کیونکہ ان سے اخذ کرنا چنداں دشوار نہیں۔ اور یہ مضامین ایک مانہ محدود تک ہیں اور ایسے مضامین اور بھی ہیں مگر فی الحال ۱۰۰ پر اکتفا کیا گیا اور ان دونوں وصف میں یہ رسالہ

ہمرنگ ہے اصدق الرویا کا اور زمانہ بھی دونوں کی تالیف کا ایک ہے۔ واللہ تعالیٰ ولی النعم من العلوم والحکم۔

(اشرف علی عفی عنہ)

تمہید فہرست دوم[2]

الکلم الدالۃ علی الحکم الضالۃ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ عرض ہے کہ اس رسالہ کی اجمالی حقیقت اس کے نام ہی سے ظاہر ہے اور تفصیل یہ ہے کہ مجھ کو بعض اوقات اپنے لکھے ہوئے بعض مضامین کے تفحص کی ضرورت ہوتی تھی خواہ کسی سائل کے جواب کیلئے خواہ کسی شائق کے ابتدائی خطاب کیلئے اور وہ اس وجہ سے کہ غیر مستقل مولفات میں (جیسے مختلف اوقات کے فتاوی اور جیسے ماہواری رسالے) منتشر تھے بعض اوقات ملتے نہ تھے اسلئے میں نے ایسے مؤلفات[عہ] پر ایک سرسری نظر ڈالکر ایسے مضامین کے نشانات کو اپنی سہولت کیلئے اوّلاً اور دوسرے ناظرین کیلئے ثانیاً ایک جدول کی شکل میں ضبط کرلیا اگر کسی کو مختلف مسائل کا جمع کرنا بھی تکلف معلوم ہو وہ انہی نشانات سے انکو ایک مستقل رسالہ کی صورت میں بھی جمع کرسکتا ہے اور چونکہ اسکو رسالہ غرائب کیساتھ بعض اوصاف میں اشتراک بھی ہے جیسے مجموعہ مضامین کی تعداد اور جیسے ان مضامین کا خاص شان سے نافع ہونا اسلئے اسکو حکماً غرائب کا دوسرا حصہ بھی قرار دیا جاسکتا ہے اور حقیقۃً اسلئے نہیں کہ اُس کے تدوین کی بنا جو کہ اسکے خطبہ میں مذکور ہے اسکی تدوین کی بناء سے جو کہ ابھی اوپر مذکور ہوئی متمائز ہے۔ اللّٰھم ربنا لک الحمد علی ما سھلت لنا الامور وشرحت لنا الصدور۔ کتبہ اشرف علی خامس شہر رمضان المبارک ۱۳۴۲ھ

تمہید فہرست سوم[3]

نوادر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ یہ رسالہ گویا جلد ثانی ہے رسالہ الکلم الدالۃ علی الحکم الضالۃ کی جو سنہ ۱۳۴۲ھ کے رمضان میں لکھا گیا اور النور میں شائع کیا گیا تھا جسکی حقیقت اُسکے خطبہ سے ظاہر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض اوقات مجھ کو اپنے ایسے لکھے ہوئے مضامین کے تفحص کی ضرورت ہوتی تھی جو غیر مستقل مؤلفات[عہ] میں منتشر تھے اور وہ بعض اوقات ملتے نہ تھے۔ اسلئے میں نے ایسے مؤلفات پر سرسری نظر ڈال کر ایسے مضامین کے نشانات کو اپنی سہولت کیلئے اوّلاً اور دوسرے ناظرین کے نفع کیلئے ثانیاً ایک جدول کی شکل میں ضبط کرلیا اھ چونکہ سنہ مذکور کے بعد اور مضامین بھی اس قسم کے لکھے گئے یا اس شان کے ثابت ہوئے اسلئے اس فہرست میں اضافہ کی حاجت ہوئی وہ اضافہ یہ ہے اور فہرستہائے بالا سے امتیاز کیلئے اسکے اجزا کا عنوان نادرہ مناسب معلوم ہوا اب یہ کل تین فہرستیں ہوئیں مضامین عجیبہ مہمہ کی۔ اگر ان مضامین کے دیکھنے کیلئے کسی کو مختلف رسائل کا جمع کرنا تکلف ہو وہ ان ہی نشانات سے اُنکو ایک مستقل رسالہ کی صورت میں جمع کرسکتا ہے۔ اگر ایسا اتفاق ہو تو مشورۃً عرض کیا جاتا ہے کہ اس مجموعہ کا لقب بوادر النوادر رکھا جاوے۔ کتبہ اشرف علی سنہ ۱۳۵۱ھ

عہ بکسر الکاف وفتح اللام جمع کلمۃ بکسر الکاف وسکون اللام ککسر جمع کسرۃ کذا فی القاموس ۱۲ منہ عہ اور بعض مستقل مؤلفات کا جو ایک آدھ مضمون آگیا ہے یا کوئی مضمون متانف غیر منقول عن المولف السابق آگیا ہے وہ استطراداً آ گیا ہے ۱۲ منہ

آغاز مسائلِ مقصودہ

اب ہر فہرست کے مسائل بامتیاز عنوانات مجوزہ تمہیدات منقول ہوتے ہیں

مسائل فہرستِ اوّل

یعنی

غرائبُ الرّغائب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پہلا غریبہ

در دفع اشکال عدم اطمینان بذکر

حال - احقر کی اپنے حال زار پر بہت ندامت و پریشانی ہے کہ ارشاد خداوندی تو ہے الا بذکر اللہ تطمئن القلوب احقر کو کیوں برخلاف اسکے بے اطمینانی و سرگردانی شامل حال ہے۔

تحقیق - مراد آیت میں اطمینان طبعی نہیں ورنہ حضرت ابراہیم علیہ السّلام کا یہ قول ولکن لیطمئن قلبی کہ دال ہے اس وقت عدم حصول اطمینان پر مستلزم ہوگا نعوذ باللہ انکے عدم تاثر کو ذکر سے حاشا و کلا۔ اس کا کون قائل ہو سکتا ہے بلکہ مراد اس سے اطمینان عقلی یعنی ایمان اعتقادی ہے جس کو ابراہیم علیہ السّلام نے اپنے قول بلیٰ میں ظاہر فرمایا ہے پس آیت میں یہی اطمینان اعتقادی مراد ہے دلیل اسکی خود سیاق و سباق ہے قال تعالیٰ ویقول الذین کفروا لولا انزل علیہ ایۃ من ربہ۔ اس کے جواب کے سلسلہ میں ارشاد ہوا ہے یعنی یہ لوگ عناد سے فرمائش معجزات مقترحہ کی کرتے ہیں اور جو اہل ایمان ہیں وہ ذکر اللہ سے کہ فرد اعظم اس کی قرآن ہے مطمئن ہوتے ہیں یعنی ایمان لاتے ہیں یعنی قرآن

کے اعجاز کو دلالت علی النبوۃ کے لئے کافی سمجھتے ہیں اور ذکر اللہ میں بھی خود بحث ہے کہ جس مرتبہ کا ذکر ہوتا ہے اسی مرتبہ کا اس سے اطمینان ہوتا ہے۔ ذکر اعتقادی سے اطمینان اعتقادی اور ذکر حالی سے اطمینان حالی۔ آپ ذکر اعتقادی پر اطمینان حالی تلاش کرتے ہیں۔ وہ بھی انشاء اللہ تعالیٰ شدہ شدہ ہوجاویگا اس کے نہ ہونے سے شبہ عدم نافعیت ذکر کا نہ کریں فقط تربیۃ حصہ سوم صہ

دوسرا غریبہ

در تحقیق قاعدہ اُصولیہ اعتبار عموم الفاظ	قاعدہ کلیہ اُصولیہ لا العبرۃ لخصوص السبب بل العبرۃ

لعموم الالفاظ میں عموم سے وہ عموم مراد ہے جو مرادِ متکلم سے متجاوز نہ ہو چنانچہ حدیث میں ہے لیس من البر الصیام فی السفر ظاہر ہے کہ الفاظ عام ہیں مگر یہ بھی جمہور کے نزدیک یقینی ہے کہ مراد صرف وہ صوم ہے جیسا اس حدیث کے سبب ورود میں تھا یعنی جسمیں مشقت و مصیبت تھی۔

تیسرا غریبہ

در تجربہ زیادت شہوت در پیراں بہ نسبت جواناں از بعض وجوہ	اکثر بوڑھوں میں شہوت جوان سے زیادہ ہوتی ہے گو قوت کم ہوتی ہے اور جوانی میں قوت عفت کی زیادہ ہوتی ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ

جوانی میں چونکہ شہوت قوی ہوتی ہے اس لئے اُس کے روکنے میں نفس کو حظ وافر حاصل ہوتا ہے بخلاف ایام ضعیفی کے اور حظ وافر نفس کو محمود اور مطلوب معلوم ہوتا ہے۔ دوسری وجہ ہے کہ جوانی کی حالت میں ہمت زیادہ ہوتی ہے بخلاف عالم ضعیفی کے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ انسان بوجہ شدت شہوت عالم جوانی میں عفت کا اہتمام زیادہ کرتا ہے بخلاف عالم ضعیفی کے کہ اس زمانہ میں بوجہ ضعف شہوت اس طرف اہتمام نہیں ہوتا۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ اکثر لوگ جوانوں سے تو اپنے لڑکوں اور عورتوں کو دور رکھتے ہیں اس لئے بھی ان کو ابتلا کم ہوتا ہے بخلاف بوڑھوں کے کہ اُن سے کسی کو اندیشہ نہیں ہوتا اس لئے اُن سے احتیاط نہیں کیجاتی وہ معصیت نظر و مس میں زیادہ مبتلا ہوجاتے ہیں اور گو یہ معاصی اصل زنا کی برابر نہ ہوں لیکن چونکہ اکثر لوگ انکو خفیف سمجھتے ہیں اس حیثیت سے ان میں اشدیۃ آجاتی ہے۔

چوتھا غریبہ

در کمال مقصود نبودن توجہ متعارف

کمال تو وہ ہے جو مقبولان الٰہی میں پایا جاوے اور نامقبول اس سے محروم ہوں اور توجہ متعارف مشترک ہے بین المقبولین والمردودین۔ اور مدار اسکا ایک خاص طریق پر مشق کرنا ہے جس سے قوت نفسانیہ متصرفہ حاصل ہوجاتی ہے اور وہ اگر نیک نیتی سے ہو تو گو جائز ہے لیکن انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا یہ طریقہ رہا نہیں وہاں تو فقط نصیحت اور مواعظ اور دعا و شفقت سے کام لیا جاتا تھا (وکفی بھم قدوۃ ۱۲ جامع) اور بعض اوقات یہ قوت اہل باطل میں بھی بہت ترقی پذیر ہوتی ہے۔ اسی لئے ہر توجہ دینے والے کے پاس بیٹھنا مناسب نہیں جب تک کہ اس کا متبع سنت ہونا تیقن نہ ہوجاوے بعض اوقات بڑا ضرر ہوتا ہے۔

پانچواں غریبہ

در جواب حدیث ذوالیدین بابداء احتمال خصوصیۃ نبویہ

اجماع ہے نماز میں کلام کرنے سے فساد صلوٰۃ پر۔ اب رہا یہ کہ کوئی خاص نوع کلام کی اس حکم سے مستثنیٰ ہے یا نہیں سو اس دعوے استثناء کے لئے دلیل کی حاجت ہے سو خصم سے مطالبہ کیا جائے اور اس پر منع وارد کیا جاوے رہی حدیث ذوالیدین رض سو اگر بعد نسخ بھی ہو تب بھی اس تقریر کو مضر نہیں کیونکہ یہ خصوصیت ہوگی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی کہ آپ سے کلام کرنا مثل کلام مع اللہ تعالیٰ مبطل صلوٰۃ نہ تھا علیٰ ہذا آپ کا کلام کرنا بھی کہ آپ کے لئے مثل خصائص بیشمار کے اسکا بھی خاص ہونا کچھ بھی بعید نہیں

عہ اس مضمون کو دسویں حکمت میں بھی دیکھ لیا جائے بہت مفصل ہے ۱۲

چھٹا غریبہ

در حکمت حصر منکوحات در اربع

چار نکاح سے متجاوز نہ ہونے کی ایک حکمت یہ بھی ہے کہ عورت کا فی نفسہ حق قضاء وطر بھی اور نکاح کی جو اصلی مصلحت ہے یعنی ابتغاء[۱] ولد جو موقوف ہے احبال[۲] پر وہ بھی مقتضی اس کو ہے کہ کم از کم ہر طہر میں ایک بار ہمبستری ہوجایا کرے اور صحیح المزاج عورت کو ہر ماہ میں ایک بار حیض ہوکر طہر ہوتا ہے یہ امر تو باعتبار حالت عورت کے ہے اور متوسط قوت کا

۱ اولاد حاصل کرنا ۱۲ مترجم، ۲ حمل قرار پانا ۱۲ مترجم

مرد ایک ہفتہ میں ایک بار صحبت کرنے سے صحت کو محفوظ رکھ سکتا ہے یعنی ایک ماہ میں چار بار قربت کرسکتا ہے پس اس طرح سے اگر چار عورتیں ہونگی تو ہر عورت سے ایک طہر میں ایک بار صحبت ہوگی جس میں تمام مصالح متعلقہ جانبین کی رعایت ملحوظ رہے گی اور اس سے زیادہ منکوحات میں یا تو مرد پر زیادہ تعب ہوکر اُس میں قوت تولیدی نہ رہے گی اور یا عورت کا حق ادا نہ ہوگا اور چونکہ قانون عام ہوتا ہے اسلئے کسی خاص مرد کا زیادہ قوی ہونا اس حکمت میں مخل نہیں ہوسکتا البتہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم میں چونکہ قوت بھی زیادہ تھی اور آپ کو قوانین عامہ سے ممتاز کرکے بہت سی خصوصیات بھی عطا کی گئی ہیں اس لیے اس حکم میں بھی آپ کو ایک خاص امتیاز عطا فرمایا گیا۔

ساتواں عنبریہ

در رفع اشکال متعلق بعض اشعار دیباچہ بوستاں

وگر سالکے محرم راز گشت	به بندند بروے در باز گشت
کسے را دریں بزم ساغر دہند	که داروئے بیہوشیش در دہند
یکے باز را دیده بردوخته است	یکے دیدہا باز و پر سوخته است
کسے ره سوئے گنج قاروں نبرد	وگر برد ره باز بیروں نبرد
بمردم دریں موج دریائے خوں	کزو کس نبرده است کشتی بروں
اگر طالبی کایں زمیں طے کنی	نخست اسپ باز آمدن پے کنی
تامل در آئینۂ دل کنی	صفائی بتدریج حاصل کنی
مگر بوئے از عشق مستت کند	طلبگار عہد الستت کند
بپائے طلب ره دریجا بری	وزیجا ببال محبت پری
بدرد یقیں پردہائے خیال	نماند سراپردہ الا جلال
دگر مرکب عقل را پویہ نیست	عنانش بگیرد تحیر که الیست
دریں بحر جز مرد داعی نرفت	گم آں شد که دنبال راعی نرفت

قال السعدی رح وگر سالکے محرم راز گشت الی قوله دریں بحر جز مرد داعی نرفت - ان ابیات میں

ظاہراً ایک اشکال ہے وہ یہ کہ اس سے اوپر ادراک ذات وصفات بالکنہ کا امتناع بیان کیا ہے تو ظاہر یہی ہے کہ یہاں سے ؎ وگر سالکے الخ میں اُسی کا تحقق فرض کیا گیا ہے اور یہ صریح تعارض بھی ہے دوسرے واقع کے بھی خلاف ہے کیونکہ ادراک بالکنہ فی الواقع ممتنع ہے تو اُس کا فرض[1] محال ہے اُس پر احکام واقعیہ مرتب نہیں ہوتے جیسا یہاں وگر سالکے الخ میں مرتّب کئے گئے ہیں پھر اخیر میں ؎ دریں بحر الخ میں ظاہر اشار الیہ بھی ادراک بالکنہ ہوگا تو اُسمیں ایک تعارض مذکور کا اشکال ہوگا کہ اوّل مطلقاً امتناع کا حکم کیا تھا یہاں اُس سے استثنار کیا دوسرے واقع کے بھی خلاف ہوگا کیونکہ ادراک بالکنہ کا امتناع واقع میں عام ہے تیسرے ؎ وگر سالکے الخ کے مدلول سے معارض ہوگا کیونکہ اس میں بعض سالکین کے لئے اس کا وقوع فرض کر لیا گیا ہے پھر اس حصر دریں بحر جز مرد داعی الخ کے کیا معنی اور اگر شعر ؎ وگر سالکے الخ کی توجیہ کے لئے ادراک بالکنہ نہ لیا جاوے بلکہ معرفت مخصوص بحاہل الفنا لی جاوے تو اشکال تعارض کا تو جاتا رہیگا لیکن ؎ بہ بند ند بروے الخ میں اشکال ہوگا کیونکہ اس میں بقار بعد الفنا کی نفی ہوتی ہے حالانکہ یہ حکم صحیح نہیں دوسرے ؎ دریں بحر جز مرد داعی نرفت میر، اگر بحر سے مُراد فنا ہے تو اوپر کے حکم ؎ وگر سالکے الخ سے معارض ہے اور اگر مراد بقار ہے تو علاوہ اس کے کہ اس تعبیر میں بُعد ہے کیونکہ بحر کا خاصہ استغراق ہے اور بقار میں استغراق نہیں، خود یہ حصر بھی واقع کے خلاف ہے اولاً اکثر سالک حصول بقا سے ممتاز ہوتے ہیں۔ اور اگر کوئی درجہ عالیہ لیا جاوے تو دوسرے انبیار علیہم السلام اس میں شریک ہیں یہ ہے تقریر اشکال کی۔ توجیہ اس کی جو دو روز کے غور کے بعد خیال میں آئی یہ ہے کہ ایک ادراک عقلی ہے ایک کشفی ہے اور ایک عینی ہے یعنی رویت۔ پس اشعار بالا میں تو ادراک عقلی کے متعلق بالکنہ ہونے کی نفی ہے چنانچہ لفظ قیاس و لفظ فکرت اس کا قرینہ ہے اور اس حکم کی صحت ظاہر ہے اور ادراک کشفی کا ان ابیات میں ذکر ہے ؎ وگر سالکے الخ مگر ادراک کشفی بھی متعلق بالکنہ نہیں جیسا دوسرے دلائل مستقلہ سے ثابت ہے بلکہ بہ نسبت ادراک عقلی کے اسمیں قدرے زائد انکشاف ہے جو کہ ذوقی و وجدانی ہے۔ پس معنی مقام کے یہ ہیں کہ ادراک عقلی تو درجہ انکشاف ممکن تک بھی نہیں چلتا البتہ ادراک کشفی انکشاف ممکن کے درجہ تک ہو سکتا ہے مگر اُس میں قدرت علی التعبیر نہیں ہوتی جو دوسرے کو محرم راز کر سکے ؎ بہ بند ند بروے الخ میں رجوع سے مُراد تعبیر و خطاب

[1] ف اصل کتاب میں اسیطرح چھپا ہوا ہے لیکن احقر کا خیال ہے کہ اس جگہ ایک لفظ فرض سہو کتابت سے رہ گیا ہے اصل عبارت یہ ہے اور اسکا فرض فرض محال ہے کیونکہ فرض کرنا محال کا بھی محال نہیں اور مقصود حضرت مصنف کا یہ ہے کہ فرض محال گو جائز ہو مگر اوسپر احکام واقعیہ مرتب نہیں ہوتے ۱۲ محمد شفیع دیوبندی

اہل عقل کو جو آگے اسی کشف کا طریقہ بتایا ہے ؎ اگر طالبی الخ میں اور چونکہ کشف کا درجہ ادراک عقلی سے بڑھا ہوا ہے اسی لئے ؎ بعد یقین پردہ ہائے خیال۔ کا حکم فرمایا اب آگے رہ گئی رویت اُسکی نفی اہل کشف کیلئے بھی کرتے ہیں ؎ تماند سراپردہ الاجلال۔ اور اسی مرتبہ رویت کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے لئے بطور حصر ثابت کرتے ہیں اس قول میں دریں بحر الخ فافہم حق الفہم پھر زبانی فرمایا کہ ان اشعار کے حل کے بعد معلوم ہوا کہ فن دانی میں (یعنی فن تصوف میں حضرت مولانا رومی قدس سرہٗ زیادہ محقق ہیں حضرت شیخ سعدی رہ سے۔

آٹھواں عشریہ

سوال میرے دل میں آنجناب کی تفسیر لایکلّفُ اللہُ نفساً الآیہ دیکھکر ایک خدشہ پیدا ہوا ہے جو معروض خدمت ہے اُمید کہ	درحل اشکال متعلق بحدیث رفع عن امتی الخطأ والنسیان

جواب سے مشرف فرمایا جاوے وھُوھذا۔ لایکلف اللہُ نفساً سے معلوم ہوتا ہے کہ امم سابقہ بھی خطا ونسیان سے معفو عنہم تھے اور حدیث رفع عن امتی الخطأ والنسیان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خطا ونسیان کے مکلّف تھے کما اشیر تو الیہ فی التفسیر فما وجہ التوفیق بینھما

الجواب میری عبارت متعلقہ تفسیر آیت ہذا کے اخیر میں اس سے صریحاً تعرض ہے ملاحظہ فرمایا جاوے اُس کا ضروری حصہ نقل کرتا ہوں "وہ تو یہی ممکن ہے کہ جتنے مراتب خطا ونسیان کے اور اسی طرح وساوس وخطرات کے معاف کیئے گئے ہیں اُن میں بعض اختیاری ہوں چنانچہ تامل سے یہی معلوم بھی ہوتا ہے اس لئے اُن کا مکلف بنانے میں کوئی اشکال نہ تھا اور حدیثوں میں عن اُمتی کی قید سے امم سابقہ کا بعض مراتب میں مکلّف ہونا مفہوم بھی ہوتا ہے ورنہ محض تکلیف مالا یطاق کی نفی تو لفظ نفساً سے عام معلوم ہوتی ہے سب امم کو اھ۔ ۲۵ محرم ۱۳۳۴ھ

نواں ۹ عشریہ

منبہیہ متعلقہ شعر ؎ در گلستان ارم دوش چو از لطف ہوا۔ الی آخر البیتین	درحل بعض اشعار حافظ رح

لطف یہ ہے اشعار یہ ہیں ؎ در گلستان ارم دوش چو از لطف ہوا ✦ زلف سنبل زنسیم سحری می آشفت
گفتم اے مسند جم جام جہاں بینت کو ✦ گفت افسوس کہ آں دولت بیدار بخفت

واقعہ رسالہ عرفان حافظ ردیف الف

میں نے تین رسالہ میں تو ان اشعار کا اپنے فہم میں آنا اور پھر حاشیہ میں انکی کچھ توجیہ لکھی ہے اسکے بعد ۱۳۳۲ھ کے دو ثلث گذرنے کے بعد اتفاقاً مرادآباد جانے کے وقت مولانا محمد صدیق صاحب سے پھر ملاقات ہوئی اُنھوں نے پھر ان اشعار کی نسبت یہ فرمایا کہ شعر اوّل کا مصرع اوّل بعض نسخوں میں اور طرح پایا گیا ہے یعنی بعض میں تو اس طرح ع در گلستان جہاں دوش چو از لطف ہوا + اور بعض میں اس طرح ع در گلستان جہاں دوش جوانا از لطف + مگر اس نسخہ ثانیہ پر قلم بھی لگا ہوا ہے اھ یہ اختلاف نسخ سُننے کے بعد آج میں نے پھر غور کیا تو نسخہ اولے کی یہ تقریر ذہن میں آئی کہ میں نے گلستان عالم میں گذشتہ زمانہ میں (اور دوش سے یہی مُراد ہے نہ کہ خاص شب متصل) چونکہ لطف ہوا کے سبب سنبل میں تمایل ہو رہا تھا اور آج جاکر دیکھا تو چونکہ خزاں کے سبب کچھ بھی نہ رہا اس سبب میں نے اُسکے منبت کو خطاب کیا کہ اے مسند جم کہ گذشتہ زمانہ میں تجھ پر گل اور سنبل کہ سلطان چمن ہیں مشابہ شاہ جم کے تیرا وہ سامان آرائش کہ مشابہ جام جم کے تھا مجامع التزئین کہاں گیا۔ اس نے بزبان حال کہا کہ وہ سب فنا ہو گیا پس مصرعہ اولی شعر اوّل میں کلمہ چو ظرفیہ نہیں تا کہ آشفتن اور گفتن کا زمانہ متحد ہو بلکہ شرطیہ ہے اور ایک جزو شرط کا مقدر ہے جسپر قرینہ مقام دال ہے خصوص لفظ دوش کہ اس سے انقطاع بھی مفہوم ہوتا ہے یعنی اوّلاً می آشفت باز آں آشفتگی و شگفتگی نماند لہذا گفتم الخ اور مقصود اس مضمون سے وہی تزہید ہوگی جو منہیہ سابقہ میں لکھی ہے اور نسخہ ثانیہ کی اوّل تو اس لئے توجیہ ضروری نہ رہی کہ وہ قلم زدہ پایا گیا اور اگر اس سے قطع نظر کر لیجاوے تو اس میں بقرینہ مقام کلمہ شرط مقدر ہوگا اور لطف سے مُراد وہی لطف ہوا ہوگا اور جوانا میں الف ندائیہ ہونے سے مخاطب کو یہ صفت جوان خطاب ہوجاویگا اور مطلب کی وہی تقریر ہوگی جو ابھی لکھی گئی اور دونوں تقریر بلکہ تقدیر تقریر منہیہ سابقہ پر بھی خود یہ اشعار بھی اور اسکے بعد کا شعر تحقیق نہ آشفتن الخ بھی سب اپنے مفہوم میں مستقل ہونگے جیساکہ غزل میں سابق ولاحق کے ارتباط کی کوئی ضرورت بھی نہیں ہوتی عجیب اتفاق ہے کہ پہلا منہیہ بھی عشرہ اولی محرم میں لکھا گیا تھا اور یہ منہیہ بھی عشرہ اولی محرم میں لکھا گیا البتہ سنہ بدلا ہوا ہے یعنی ۱۳۳۲ھ ۔ ۳ محرم ۱۳۳۳ھ

دسواں سوال عشریہ

در تحقیق تسبب رفع صوت برائے حبط اعمال	سورۃ الحجرات ۔ قولہ تعالیٰ ۔ یا ایھا الذین اٰمنوا لا ترفعوا

اصواتکم الی قولہ تعالیٰ ان تحبط اعمالکم وانتم لا تشعرون ۔

احقر نے اپنی تفسیر میں اس مقام پر اولاً یہ لکھا تھا اس کا مطلب یہ ہے کہ بعض اوقات رفع صوت الی قولہ گو اور معاصی موجب حبط نہیں ہوتے ،، لیکن یہ اس عام میں سے مخصوص ہے ۔ تم الی قولہ لا تشعرون کے یہی معنی ہیں اور اس تقریر پر جو شبہ ہو سکتا تھا کہ اسمیں تو معتزلہ وخوارج کے استدلال کی بھی گنجایش نہ رہی الی قولہ غایت مافی الباب ایک معصیت کو بھی حابط اعمال کہنا پڑیگا سو اس موجبہ جزئیہ کی نقیض کوئی سالبہ کلیہ منصوص نہیں ۔ ثم الی قولہ قایل ہونا ارجح ہے یہ تھی تقریر مقام کی جو تفسیر میں اختیار کی گئی تھی مگر بعد میں اسمیں یہ جزء قلب میں کھٹکنے لگا کہ اہل سنت کے اس قاعدہ کو جو ظاہرا عام معلوم ہوتا ہے کہ معاصی حابط اعمال نہیں مخصوص کہنا پڑیگا جسپر بجز ضرورت توجیہ قریب آیت کے اور کوئی دلیل نہیں اور چونکہ دوسری توجیہات بھی محتمل ہیں اس لئے احتمال کے ہوتے ہوئے اُس ظاہر کا دلیل بننا مشکل ہے اور بلا دلیل تخصیص کا دعویٰ مشکل اسلئے ایسی توجیہ کی تلاش ہوئی جس میں تخصیص کا بھی قایل ہونا نہ پڑے اور آیت میں بھی کسی بعید تاویل کا ارتکاب کرنا نہ پڑے پس متعدد تفاسیر میں بھی تلاش کیا گیا اور دوسرے احباب سے بھی مشورہ کیا گیا مگر میرے قلب کو کسی توجیہ سے شفا نہ ہوئی آخر حضرت مولانا رومیؒ کے کلام سے جناب باری تعالیٰ میں دعا کر کے استمداد کی ان کے کلام میں کوئی ایسا مضمون ظاہر فرما دیجئے جو اس آیت کی تفسیر میں معین ہو جاوے یہ دعا کر کے جو مثنوی کھولی تو دوسرے اشعار مناسبہ کے ساتھ یہ شعر نکلا ؎

عصمت وانت فیہم چوں بود	چوں دل آں شاہ زیں ساں خوں بود

جسمیں بہت ہی تھوڑا تامل کرنے سے فوراً قلب میں تقریر ذیل وارد ہوئی وہ یہ کہ بے ادبی اور گستاخی سے جبکہ بقصد ایذار رسول نہ ہو صرف گناہ ہی ہوگا مگر چونکہ یہ سبب ہوگا ایذار رسول کا (وہ منطبق علی قول مولانا زیں ساں خوں بود) اور ایذار رسول حق تعالیٰ کے نزدیک اسقدر مبغوض ہے کہ بعض اوقات وہ سبب ہو جاتا ہے خذلان وعدم توفیق وعدم حفظ حق للعبد کا (وہ منطبق علی قول مولانا عصمت چوں بود) اور یہ خذلان

سبب قریب ہوجاتا ہے وقوع فی الکفر الاختیاری کا اور کفر کا حابط اعمال ہونا معلوم ہے پس معنے یہ ہوئے کہ
تم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے رفع صوت وجہر بالقول مت کرو کبھی ایسا نہ ہو کہ آپ کو تکلیف پہنچے جس سے
تم مخذول ہوجاؤ اور اس خذلان کے سبب خدانخواستہ تم قصداً کفر کے اعمال کرنے لگو اور جس وقت تم
رفع صوت وجہر بالقول کے مرتکب ہوئے تھے اسوقت تم کو اس تسبب رفع وجہر للکفر بواسطہ تاذی رسول
وخذلان حق کی خبر اور اسکا احتمال بھی نہ تھا کیونکہ اُسکے ارتکاب کا کب احتمال ہوسکتا تھا پس میں نے جو کہا ہے
کہ کبھی ایسا نہ ہوالخ یہ حاصل ہے ان تحبط بتاویل مخافۃ ان تحبط کا اور یہ جو کہا ہے اُسوقت الی قولہ
خبر اور اس کا احتمال بھی نہ تھا یہ حاصل ہے وانتم لا تشعرون کا پس اس تقریر پر کسی معصیت
کا حابط بلاواسطہ ہونا بھی لازم نہ آیا اور اسی حبط بلاواسطہ ہی کی اہل سنت نے نفی فرمائی ہے اور اس
معصیت کا دوسرے معاصی سے اشد ہونا بھی جو کہ مفہوم عن المقام ہے ثابت ہوگیا کہ دوسرے معاصی
میں اس شان کی وعید نہیں آئی۔ الحمد للہ اس تقریر سے سب غبار صاف ہوگئے اور لفظاً بھی کسی تکلف
کا ارتکاب کرنا نہیں پڑا۔ وھذا من فضل اللہ تعالیٰ ثم من برکات مولانا دام۔ ۲۹ محرم ۳۲ھ

نیز اشرف علی عارض ہے کہ تقریر بالا میں جملہ حالیہ وانتم لا تشعرون کی مقارنت عامل کے
ساتھ حکمیہ ہوگی اسکے بعد ایک تقریر اس حال کی مقارنت حقیقیہ کی ذہن میں آئی جس کو ہنوز ضبط
نہ کرنے پایا تھا کہ مشفقی مولوی حبیب احمد صاحب نے مجھ کو لکھکر دکھلائی چونکہ وہ بالکل وہی تقریر تھی جسکو
میں لکھنا چاہتا تھا اس لئے میں اسمیں بالکلیہ متفق ہوا اور ذیل میں اسکو نقل کیا جاتا ہے وھو ہذا
چونکہ وانتم لا تشعرون حال ہے ان تحبط اعمالکم سے اسلئے مجھے اچھا معلوم ہوتا ہے کہ عنوان
بیان یہ ہو پس معنی یہ ہوئے کہ تم رفع صوت وجہر بالقول مت کرو مبادا اس کی شامت سے تمہارے
اعمال حبط ہوجائیں (اس طرح کہ رفع صوت وجہر بالقول موجب ایذاء رسول ہوکر مفضی الی الخذلان
ہو اور خذلان منجر بکفر اختیاری اور کفر اختیاری موجب حبط اعمال ہوجائے) اور تمہیں احساس بھی نہ ہو کہ
اسکا اصلی سبب تمہارا رفع صوت وجہر بالقول ہی تھا اور تمہارے ایسے لاابالی پن نے تم کو یہ روز بد
دکھایا اس عنوان میں پورا مقصود بھی آگیا اور انتم لا تشعرون کی حالت بھی ظاہر رہی۔ انتہیٰ
تقریر المشفق الموصوف[عہ] -

عہ الامداد جلد ۱ نمبر ۱ صفحہ ۲ پر اسکے بعد ایک اور توجیہ ہے بعنوان ایضاً توجیہ آخر وہ بھی قابل ملاحظہ ہے ۱۲ منہ

تتمة التحقيق المذکور السؤال من العبد

من العبد الکئیب الی جناب الشیخ الاکمل النجیب مد اللہ ظلالہ بعد الاف تحیۃ و سلام۔ امابعد فقد طالعت رسالۃ الامداد لشہر رجب المرجب و فیہا نبذ من بقیۃ تاویل الآیۃ الکریمۃ یا ایہا الذین آمنوا لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی الخ ولاشک فی متانۃ ذلک التاویل لکن اختلج فی صدری ان فی ای موضع قال اہل السنۃ و الجماعۃ ان الاعمال بعضہا لا تکون موجبۃ لحبط بعض الاعمال بل ظنی ان الامر خلاف فہذا الامام الہمام محمد ابن اسمٰعیل البخاری رحمہ اللہ مع علو کعبہ فی العلوم والکلام قد بوب بابا فی صحیحہ ص۱۲ المطبوع فی المصطفائی وقال باب خوف المومن ان یحبط عملہ وھو لا یشعر وقال السندھی فی تعلیقہ علی البخاری ای خوف من ان یکون منافقا فیحبط لذلک عملہ وھو لا یعلم بنفاقہ لکمال غفلتہ او خوف من ان یحبط عملہ لشؤم معاصیہ۔ کما رفع

از غلام شکستہ دل بجناب شیخ کامل شریف مد اللہ ظلالہ۔ بعد ہزاروں ہزار تحفہائے سلام مسنون معروض آنکہ میں نے رسالہ الامداد بابت ماہ رجب المرجب ۳۴ھ مطالعہ کیا جس میں کچھ بقیہ حصہ بابت تفسیر آیت کریمہ یا ایہا الذین آمنوا لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی الآیہ مذکور تھا۔ اس تفسیر کی خوبی اور متانت میں شک نہیں لیکن میرے دل میں یہ خلجان ہو رہا ہے کہ اہل سنت نے توکسی موقعہ میں بھی یہ نہیں کہا کہ بعض اعمال دوسرے اعمال کے حبط (وغارت ہونے) کا سبب نہیں بن سکتے بلکہ میرا گمان یہ ہے کہ معاملہ برعکس ہے دیکھئے امام ہمام محمد بن اسمٰعیل بخاری رحمۃ اللہ علیہ جنکا پایہ علوم وکلام میں بہت بلند ہے اپنی صحیح میں ایک باب باندھا ہے۔ باب خوف المومن ان یحبط عملہ وھو لا یشعر (باب اس بیان میں کہ مومن کو ڈرنا چاہیئے اپنے عمل کے حبط ہونے سے غفلت کی حالت میں) ص۱۲ مطبوع مصطفائی علامہ سندھی حاشیہ بخاری میں فرماتے ہیں یعنی مومن کو اس بات سے ڈرنا چاہیئے کہ وہ منافق ہو اور اس وجہ سے اُسکے اعمال حبط ہوجائیں اور اُسکو اپنے نفاق کی بوجہ کمال غفلت کے خبر بھی نہ ہو یا مطلب یہ ہے کہ مومن کو اپنے اعمال کے حبط ہونے سے ڈرنا چاہیئے

علم ليلة القدر من قلبه صلى الله عليه وسلم لشؤم الاختصام اهـ وفي تفسير جامع البيان فسر تلك الآية الكريمة هكذا ان تحبط اي كراهة او خشية ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون بحبطها وفي الصحيح ان الرجل ليتكلم بالكلمة من سخط الله لا يلقي لها بالا الا يكب له بها في النار ابعد ما بين السماء والارض اهـ وقد رايت في الصحيح صفحہ ۹۵۹ جلد دوم مصطفائی بلفظ اٰخر عن ابي هريرة سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان العبد ليتكلم بالكلمة ما يتبين فيها يزل بها في النار ابعد ما بين المشرق و في رواية عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان العبد ليتكلم بالكلمة من رضوان الله لا يلقي لها بالا يرفع الله بها درجات وان العبد ليتكلم بالكلمة من سخط الله لا يلقي لها بالا يهوي بها في جهنم اهـ فترجمة البخاري وتفسير جامع البيان يدلان صراحة مع هذين الحديثين ان بعض الاعمال قد يكون موجبا لبطلان الاعمال فاي شناعة بالتزامه وفرق بين هذا القول وقول المعتزلة والخوارج فانهم يقولون ان الكبائر تخرج العبد من

بوجہ گناہوں کی نحوست کے جیساکہ شب قدر کا علم رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے قلب مبارک سے اٹھا لیا گیا بوجہ نحوست خصومت کے اور تفسیر جامع البیان میں اس آیت کریمہ کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی آواز پر آواز بلند نہ کرو بوجہ خوف اس بات کے کہ تمہارے اعمال حبط ہو جائیں اور تم کو انکے حبط ہونیکی خبر بھی نہ ہو صحیح میں ہے کہ آدمی بعض دفعہ ایک بات اللہ تعالیٰ کی مرضی کے خلاف کہتا ہے جسکی اسکو پروا بھی نہیں ہوتی مگر اسکی وجہ سے اسکو جہنم میں زمین و آسمان کے فاصلہ سے بھی زیادہ گہرے درجہ میں ڈالدیا جاتا ہے اور میں نے خود صحیح بخاری جلد دوم صفحہ ۹۵۹ مصطفائی میں دیگر الفاظ سے اس حدیث کو دیکھا ہے - ابوہریرہ رضؓ نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو کہ آپ نے ارشاد فرمایا کہ بندہ بعض دفعہ ایک بات کہتا ہے جسمیں اسکو کوئی بات نہیں معلوم ہوتی اور اسکو جہنم میں مابین مشرق و مغرب سے زیادہ گہرے درجہ میں ڈالا جائیگا - ابوہریرہ رضؓ حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں فرمایا حضورؐ نے کہ بندہ بعض دفعہ کوئی بات اللہ کی خوشی کی کہتا ہے جسکی اسکو قدر نہیں ہوتی حق تعالیٰ اسکی وجہ سے اسکے بہت درجے بلند فرما دیتے ہیں اور بعض دفعہ کوئی بات اللہ کی ناراضی کی کہتا ہے جسکی اسکو پروا بھی نہیں ہوتی مگر اسکی وجہ سے جہنم میں جھونکا جائیگا بس بخاری کا ترجمۃ الباب اور تفسیر جامع البیان ان دونوں حدیثوں کے ساتھ ملکر صراحۃً اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ

الایمان فاما یدخله فی الکفر کما هو رأی الخوارج
اولا یدخله فی الکفر ویثبت منزلة بین المنزلتین
وهو قول المعتزلة بخلاف تلک المغافاة فانها
تدل علی الحبط بدون رفع الایمان ویستأنس
هذا من تلک الآیة الکریمة ایضا فان الله
تعالی صدرها بقوله یا ایها الذین آمنوا
تنبیها علی ان ذلک الحبط یکون مجامعاً
مع الایمان وذیلها بقوله وانتم لا تشعرون
اشعارا علی ان هذا لا یدخله فی الکفر
لعدم تعمد الکفر ولا یبعد ان یکون الامر
هکذا لان الله تعالی مهما ذکر الحبط
فی غیر هذه الآیة فاما قارنها
بخسران فی الدنیا والآخرة او الخلود
او عدم اقامة الوزن وغیر ذلک من
الوعید وفی هذه الآیة لم یذکر کذلک
ونحن نعد الآیات حسبما ادی الیه
نظری۔

قال الله تعالی ومن یرتدد منکم
عن دینه فیمت وهو کافر فاولئک
حبطت اعمالهم فی الدنیا والآخرة
الخ (سیقول رکوع ۱۱)

ومن یکفر بالایمان فقد حبط
عمله الخ (لا یحب الله رکوع ۵)

کہ بعض اعمال کبھی دوسرے اعمال کیلئے موجب ابطال ہوجاتے ہیں
پس اس بات کے مان لینے میں کونسی خرابی ہے اور اس قول میں
اور معتزلہ اور خوارج کے قول میں بڑا فرق ہے کیونکہ وہ قائل
ہیں کہ کبائر بندہ کو ایمان سے نکالدیتے ہیں پھر یا تو وہ کافر ہو
جاتا ہے جیساکہ خوارج کی رائے ہے یا یہ کہ کفر میں بھی داخل
نہیں ہوتا اور ایمان وکفر کے بیچ میں ایک مرتبہ نکل آتا ہے
یہ قول معتزلہ کا ہے یہ سب اس مذکورہ بالا قول کے خلاف ہیں
کیونکہ اس قول سے صرف حبط عمل پر دلالت ہوتی ہے نہ کہ
زوال ایمان پر اور اسکے لئے اشارہ اس آیت میں بھی موجود
ہے کیونکہ حق تعالی نے اس آیت کو اس قول سے شروع فرمایا ہے
یا ایہا الذین آمنوا اے ایمان والو جس سے اس امر پر تنبیہ
ہوتی ہے کہ یہ حبط عمل ایمان باقی رہنے کی حالت میں ہوتا ہے اور
اخیر میں یہ قول بڑھایا وانتم لا تشعرون (اس حال میں
کہ تم جانتے بھی نہ ہو) یہ بات بتلانے کیلئے کہ یہ جہر کفر میں بھی داخل نہ
کریگا کیونکہ کفر کا قصد نہ تھا اور کچھ بعید نہیں کہ یہ حبط عمل اسی
طرح یعنی بدون زوال ایمان ہو کیونکہ حق تعالی نے اس آیت کے
سوا جہاں کہیں بھی حبط عمل کا ذکر فرمایا ہے وہاں ساتھ ساتھ خسران دنیا
وآخرت کا یا دائمی دخول جہنم کا یا وزن نہ ہونیکا یا اور کسی وعید کا
ذکر ضرور کیا ہے اور اس آیت میں ایسی باتیں مذکور نہیں (اب میں
اپنی وسعت نظر کے موافق آیتوں کا شمار کرتا ہوں) حق تعالی
فرماتے ہیں اور جو کوئی پھر جائے تمہارے دین میں اپنے دین سے
اور مر جائے کافر ہو کر پس ان لوگوں کے اعمال اکارت ہوگئے دنیا
وآخرت میں (سیقول رکوع ۱۱) اور جو کوئی ایمان کا انکار

ویقول الذین آمنوا اھؤلاء الذین اقسموا باللہ
جھد ایمانھم انھم لمعکم حبطت اعمالھم الخ
(لایحب اللہ رکوع ۱۲) اولئك الذین لیس لھم
فی الآخرۃ الا النار وحبط ما صنعوا فیھا وباطل
ما کانوا یعملون (ومامن دابۃ فی الارض رکوع ۲)
ما کان للمشرکین ان یعمروا مساجد اللہ شاہدین
علی انفسھم بالکفر اولئك حبطت اعمالھم الخ
(براءت رکوع ۹) وخضتم کالذی خاضوا اولئك
حبطت اعمالھم فی الدنیا والآخرۃ (براءت
رکوع ۱۵) اولئك الذین کفروا بآیات ربھم
ولقائہ فحبطت اعمالھم (قال الم اقل لك رکوع ۳)
لئن اشرکت لیحبطن عملك ولتکونن من
الخاسرین (فمن اظلم رکوع ۴) والذین
کفروا فتعسا لھم واضل اعمالھم ذلك
بانھم کرھوا ما انزل اللہ فاحبط اعمالھم
(حم رکوع ۵) بل اقول القول بعدم حبط
الاعمال ھو قول المرجئۃ الذین یقولون لا
یضر مع الایمان معصیۃ فالظاھر
ان القول بالتخصیص وغیر ذلك غیر
ضروری ۔ ھذا ما ظھر لخویدمکم فان
صح فالمرجو القبول والا فالارشاد
الی مواقع غلطی واھدنی
الی سواء الطریق افیدونی

انکار کرے ان کے اعمال اکارت ہوگئے (لا یحب اللہ رکوع ۵)
اور مسلمان لوگ کہیں گے ارے کیا یہ وہی لوگ ہیں کہ بڑی مبالغہ سے
قسمیں کھایا کرتے تھے کہ ہم تمہارے ساتھ ہیں۔ ان لوگوں کی
ساری کارروائیاں غارت گئیں (لا یحب اللہ رکوع ۱۲)
یہی لوگ ہیں جنکے لئے آخرت میں سوائے آگ کے کچھ نہیں اور جو
انہوں نے کیا دنیا میں اکارت گیا اور جو کچھ کرتے تھے فضول ہوگا
(ومامن دابۃ رکوع ۲) مشرکوں کو حق نہیں کہ اللہ کی مسجدوں کو
آباد کریں اس حال میں کہ اپنے نفسوں پر کفر کے گواہ ہیں ان
لوگوں کے اعمال اکارت ہوگئے (براءت رکوع ۶) اور تم نے بھی
فضول باتوں میں خوض کیا جیسا کہ پہلوں نے خوض کیا۔ ان
لوگوں کے اعمال ضائع ہوگئے دنیا و آخرت میں (براءت
رکوع ۱۵) یہی لوگ ہیں جنہوں نے اپنے رب کی آیتوں کا کفر
کیا اور اسکی لقا سے انکار کیا پس انکے اعمال ضائع گئے
(قال الم اقل لک رکوع ۳) البتہ اگر تو نے شرک کیا تو تیرے
اعمال ضائع ہوجائیں گے اور تو ناکاموں میں سے ہوجائیگا۔
(فمن اظلم رکوع ۴) اور جنہوں نے کفر کیا انکے لئے ہلاکت ہے
اور خدا نے انکے اعمال غارت کردیئے یہ اسلئے کہ انہوں نے
کلام الٰہی سے کراہت کی تو خدا نے انکے اعمال کو ضائع
کردیا (حم رکوع ۵) بلکہ میں کہتا ہوں کہ عدم حبط اعمال کا قول
مرجئہ کا قول ہے جو کہتے ہیں کہ ایمان کیساتھ کوئی معصیت مضر
نہیں ہوتی پس ظاہر یہ ہے کہ تخصیص (جہر) وغیرہ کے قائل ہونیکی
ضرورت نہیں یہ وہ بات ہے جو آپکے ناچیز خادم کے ذہن میں
آئی اگر صحیح ہو تو امیدوار قبول ہوں ورنہ مجھ کو مواقع غلطی

دمتم مفيدين ومد الله
ظلالكم - والسلام
مع الاكرام -

الجواب - ليعلموا ان الحبط الذى
نسبت نفيه الى اهل السنة والجماعة
هو الذى يكون اثره كون الاعمال السابقة
كالعدم كما يكون فى الكفر حتى يبطل
صلوته وصيامه اصلا ويجب عليه الحج
ثانيا اذا استطاع الزاد والراحلة بعد
التوبة وانتفائه عند اهل الحق لا يشك
فيه والا فكيف لم يحكموا فى فتاويهم
باعادة الحج مثلا بعد صدور بعض
المعاصى كما حكموا بها بعد التوبة من
الارتداد والحبط الذى اثبتموه بتبويب
البخارى وتعليق السندهى ان كان هذا
هو المذكور سابقا فلا نسلم دلالتهما عليه
وان كان غيره من ذهاب بركة الاعمال
وثوابها كلا او بعضا فلا يضرنا فى دعوى
انتفائه عن اهل الحق لانا لا ننكره فيبقى
النزاع اذن لفظيا لكنه لا يناسب الاية
فان سوقها يدل ظاهرا على ان شان هذا
الحبط اشد من سائر المعاصى ولا اشدية
فيما يشترك بينه وبينها وكذا ما نقلتم

سے مطلع فرمایا جائے اور مجھے سبیل ہدایت
دکھایئے۔ مجھے کبھی افادہ فرمایئے ہمیشہ آپ افادہ
فرماتے رہیں اور خدا تعالیٰ آپ کا سایہ دراز کرے

جواب۔ جاننا چاہیئے کہ جس حبط کی نسبت بطور
نفی کے اہل سنت والجماعت کی طرف کیگئی ہے وہ
وہ ہے جسکا اثر یہ ہو کہ اعمال گذشتہ بالکل کالعدم
ہوجائیں جیسا کہ کفر سے ہوتا ہے کہ نماز اور روزہ بالکل
باطل ہوجاتا ہے اور اُسپر دوبارہ حج واجب ہوتا ہے
اگر طاقت زاد و راحلہ بعد توبہ کے ہوجاوے۔ اور اہل حق کے
نزدیک اسکے انتفاء میں کوئی شک نہیں ہوسکتا ورنہ
پھر انہوں نے اپنے فتاوی میں بعض معاصی موجب حبط
اعمال کے صدور کے بعد اعادۂ حج کا حکم کیوں نہیں کیا
جیسا کہ وہ یہ حکم بعد توبہ ارتداد کرتے ہیں پس وہ حبط جسکو
آپنے ترجمۂ باب بخاری اور حاشیۂ سندھی سے ثابت
کیا ہے یہی مذکورہ بالا ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ وہ
دونوں اسپر دال ہیں اور اگر اسکے سوا حبط کے کوئی دوسرے
معنی مراد ہیں مثلاً برکت عمل اور ثواب کا کل اعمال کے یا
بعض کے ضائع ہوجانا تو یہ ہمارے دعوی انتفاء حبط عن
اہل الحق کو مضر نہ ہوگا کیونکہ اس حبط کا ہم انکار نہیں کرتے
تو اب نزاع صرف لفظی رہ گیا مگر یہ معنی ثانی حبط کے
اس آیت میں مناسب نہیں کیونکہ سوق آیت کھلم کھلا
اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اس حبط کی شان
(جو جہر سے ہو) دیگر معاصی سے زیادہ سخت ہے اور

من الحديثين فلا مساس له بالحبط اصلا وانما مدلولها الوقوع فی المعصیة العظیمة ولا یلزمه الحبط بشیٔ من التفسیرین واما تفسیر جامع البیان فلیس فیه شیٔ زائد علی الترجمة حتی یستدل به علی المدعی واما ماذکرتموه من الفرق بین قولکم وقول المعتزلة والخوارج فنعم الفرق لومس الیه الحاجة ولا تمس مالا یثبت بناءه من الحبط ولو یثبت ولا یدل شیٔ من الایات التی سردتموها علی شیٔ من المقصود کما هو ظاهر واما دلالة اٰیة الحجرات علی کون هذا الحبط مجامعا مع الایمان فمنقوض بقوله تعالٰی یا ایها الذین اٰمنوا من یرتد منکم عن دینه والحال ان الایمان باعتبار الحال والحکم المقصود باعتبار المآل - وما فسرتم قول المرجئة بانتفاء هذا الحبط یحتاج الی النقل بل الظاهر ان معنی قولهم لایضر ای لایعاقب علیه فینفی الحاجة الی التخصیص والتاویل علی حالها هذا ماعندی ولعل غیری یقدر علی احسن مما قدرت - ۶ رجب سنہ ۳۴ھ

جس بات میں تمام اعمال مشترک ہوں اسمیں اشدیہ کہاں اسی لئے جو احادیث آپنے نقل کی ہیں اُنکو حبط سے کوئی بھی علاقہ نہیں بلکہ اُنکا مدلول تو صرف ایک بڑے گناہ میں پڑجانا ہے اُن میں حبط کسی تفسیر کے موافق بھی لازم نہیں آتا رہی تفسیر جامع البیان تو اُسمیں ترجمہ باہر سے زیادہ کوئی بات نہیں یہانتک کہ اُس سے مدعی پر استدلال کیا جائے اور جو فرق آپنے معتزلہ وخوارج کے قول میں اور اپنے قول میں کیا ہے تو وہ فرق اچھا ہے اگر اُسکی کچھ ضرورت ہوتی مگر ضرورت نہیں جبتک کہ اُسکا مبنی یعنی حبط ثابت نہ ہوجائے اور یہ ثابت نہیں ہوا اور جتنی آیات آپنے بیان کی ہیں وہ مقصود پر بالکل دلالت نہیں کرتیں اور یہ ظاہر ہے - رہا آیت حجرات کا حبط پر دلالت کرنا ایمان کے بقار کے ساتھ تو یہ دوسری آیت سے منقوض ہے فرماتے ہیں حق تعالٰے اے ایمان والو جو کوئی تمہارے میں سے اپنے دین سے پھرجائے - بات یہ ہے کہ ایمان بالفعل کے اعتبار سے ہے اور حکم کفر آیندہ حالت کے اعتبار سے ہو اور آپنے جو قول مرجیٔہ کی تفسیر اس حبط کی نفی سے کی ہے اس کیلئے نقل کی ضرورت ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ اُنکے قول کے معنی یہ ہیں کہ ایمان کو معصیت مضر نہیں یعنی اُسپر عذاب ہی نہیں ہوتا تو تخصیص اور توجیہ کی ضرورت بحالہا موجود ہے یہ تو میرا خیال ہے اور شاید کوئی کوئی صاحب میری قدرت اور میری تقریر سے زیادہ عمدہ تقریر

گیارہواں غریبہ در حل اشکال متعلق آیت لو انزلنا ھذا القراٰن علی جبل در مثنوی معنوی دفتر دوم عنوان ربید روستائی الخ کے تحت میں آئے اشعار

حق ہمی گوید کہ اے مغرور کور	نے زنامم پارہ پارہ گشت طور
کہ لو انزلنا کتابا للجبل	لانصدع ثم انقطع ثم ارتحل
از من ار کوہ احد واقف بُدے	پارہ گشتے ودلش پر خوں شدے

ان اشعار کے مقصود پر اور اسی طرح اسکے ماخذ یعنی آیۃ لو انزلنا ھذا القراٰن علی جبل الخ پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ الزام تو مقبولین ومطیعین پر بھی عاید ہوتا ہے کہ وہ بھی تو اس درجہ قرآن سے متاثر نہیں ہوتے۔ جواب یہ ہے کہ مقصود اس سے اس درجہ کے تاثر کی مطلوبیۃ نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تو پھر اطاعت ہی کا تحقق نہ ہوگا اور یہ حکمت تکلیف کے منافی ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید ہے جو کہ فی نفسہ ایسا موثر ہے گو اسکی اتنی تاثیر انسان میں بوجہ حکمت مطلوب نہیں مگر جسقدر مطلوب ہے اسقدر تو انسان کو متاثر ہونا چاہیئے جیسا کہ مطیعین ہوتے بھی ہیں۔ فافھم۔ ۱۷ صفر ۳۲ھ

بارہواں غریبہ در تحقیق احادیث اشتراط حج نفسہ للحج عن غیرہ وحدیث المصراۃ وحدیث خیار المجلس

سوال من العبد المشتاق الی حضرۃ الشیخ الاکمل الاشرف الاجل مد اللہ ظلالہ اما بعد فھذا العبد منذ زمان قد قصر عن التحریر ولبس ھذا الامر من قصور الباع على انی قد کان عرض لی الحمی بنافض فحالت بینی وبین ما اشتھی وبحمد اللہ قد برء السقم فشکر اللہ على اسباغ النعم۔ وفی تلک الایام لم استطع علی ضرب لی فیا لھف نفسی ثم انی اکلف جنابکم لحل شبہات قد عرضت لی فی اثناء التدریس للصحیح للامام محمد بن اسمعیل البخاری ولم اقدر على جواب شاف من عندی فالتجأت الی سندی و وسیلۃ النجاح فی دینی و دنیای۔ انا معاشر الحنفیۃ نستدل على جواز الحج عن الغیر وان لم یحج

عن نفسه بحديث الخثعمية المروية فی البخاری المطبوع فی المطبع المصطفائی ص٢٠٥ و٢٢٦ و٢٥٠ ونقول الحديث مطلق وايضا لو يستفصلها صلی الله عليه وسلم حججت اولا۔ فيدل علی جواز حج البدل وان لم يحج عن نفسه لکن فی هذا شئ لان سوال الخثعمية کان غداة جمع کما وقع فی الصحيح ص٢٢٦ و٢٥٠ استنباطاً وفی سنن النسائی صريحا بهذا اللفظ ان امرأة من خثعم سألت النبی صلی الله عليه وسلم غداة جمع الحديث باب الحج عن الحی الذی لا يستمسك علی الرحل۔ فلا يمکن ان يکون المعنی افاحج عنه العام لان الوقت قد مضی بل المعنی افاحج عنه عاماً آخر ولما کان الغالب من حالها انها قد قضت الحج ثم سألت فلهذا لم يتعرض النبی صلی الله عليه وسلم عن سؤالها بانها حجت اولا وقال نعم ای يجوز لك اداء فريضة الحج عن ابيك ولما کان الملبی عن شبرمة لم يحج من قبل قطعاً اذ کان ذلك عام حجة الوداع فلما قال لبيك عن شبرمة سأل من شبرمة فلما قال هو اخی فلاجرم نهی النبی صلی الله عليه وسلم عن ذلك وامره بقضاء الوطر عن نفسه ثم عن شبرمة فحديث الخثعمية ظنی انه مقيد لا مطلق وعدم الکشف لم مر فلعل مبنی تلك المسئلة کون وقت الحج ظرفاً موسعاً هو العمر لا هذا الحديث وامثاله فالمرجوان تفيدنی بجواب شاف من عندکم اذ الشراح لم يأتوا بشئ يغنی ولم يفتح لی ما يعنی۔

الجواب نعم هذا الحديث محتمل فلا يصح للاستدلال لکن لنا فی اصل المسئلة دليل آخر ايضاً وهو سوال الجهنية وجوابه صلی الله عليه وسلم لها بقوله ارأيت لو کان علی امك دين الحديث وهو مذکور فی صحيح البخاری ص٢٥ من المجلد الاول فلما الحق صلی الله عليه وسلم الحج عن الغير بقضاء الدين ولم يشترط فی قضاء الدين تقديم دين نفسه علی دين غيره فکذا الحج۔ واما الاستدلال بحديث شبرمة فليس بقوی لاحتمال الکراهة وقد قال فقهاءنا به والله اعلم۔ وما ورد فی بعض الروايات قوله عليه السلام هذه منك فيحمل علی ما فی بعض روايات اخری حج عن نفسك ثم هو موقوف عند بعضهم ورجحه کثيرون وهذا کله فی التلخيص الحبير ج١ ص٢٠٣ مطبع انصاری۔ ١٠ ربيع الآخر سنه ١٣٣٢ھ

سوال انا ندعی ان حديث المصراة مخالف للقياس الصحيح من کل وجه ومثل

هذا اذا روى غير الفقيه بردو بنوا عليه ما بنوا لكن هذا الحديث قد رواه صاحب الصحيح
فی ص۲۸ عن ابن مسعودؓ موقوفا ولما کان هذا الحکم غیر مدرک بالرأی کما ندعی
فالموقوف له حکم الرفع ایضا والراوی لهذا فقیه فلابد ان یترک القیاس لان الراوی
فقیه فما المناص عن هذا۔

الجواب ما قالوا فی حدیث المصراة لم یلصق بقلبی قط وانما الذی اری فیه حمل
هذا الحدیث علی ما اذا اشترط الخیار فی العقد وقرینة هذا الحمل ما ورد فی روایة من
اشتری مصراة فهو منها بالخیار ثلاثة ایام ان شاء امسکها وان شاء ردها ومعها
صاعا من تمر لا سمراء رواه الجماعة الا البخاری کذا فی نیل الاوطار ج ۵ ص۲۰۹ واما
تخصیص الصاع من التمر فمحمول علی الصلح والمشورة فلم یخالف القیاس۔ ۱۰ ربیع الآخر ۱۳۳۲ھ

سوال روی البخاری فی ص۲۸۳ ج۱ حدثنا قتیبة ثنا لیث عن نافع عن ابن عمر عن رسول الله
صلی الله علیه وسلم انه قال اذا تبایع الرجلان فکل واحد منهما بالخیار ما لم یتفرقا وکانا جمیعا
او یخیر احدهما الاخر فان خیر احدهما الاخر (نسائی) فتبایعا علی ذلک فقد وجب البیع وان
تفرقا بعد ان تبایعا ولم یترک واحد منهما البیع فقد وجب البیع ص۱۸ کتاب البیوع وهذه
الروایة رواها النسائی بعین هذا السند ومتنه سوی انه زاد لفظ الشرط ثم روی البخاری
فی تلک الصفحة عن عبد الله بن عمر قال بعت من امیر المؤمنین عثمان الی قوله فلما
تبایعنا رجعت علی عقبی حتی خرجت من بیته خشیة ان یراد فی البیع وکانت السنة
ان المتبایعین بالخیار حتی یتفرقا الخ ففی هاتین الروایتین المرفوعتین حقیقة وحکما
بیان واضح لثبوت خیار المجلس وقاطع لکل تاویل ولا یعارضه ما رواه النسائی ص۱۸
عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ان النبی صلی الله علیه وسلم قال المتبایعان
بالخیار ما لم یتفرقا الا ان یکون صفقة خیار ولا یحل له ان یفارق صاحبه خشیة
ان یستقیل اھ لان هذا متکلم فیه ولو سلم فهو لا یعارض الصحیح ولو سلم فهی
اشارة والاولی کالصریح او صریح والاشارة لا تفوق الصراحة واما قول ابن عمر ما
ادرکت الصفقة حیا مجموعا فهو من المتباع رواه البخاری ص۲۸ فهذا وان احتج به

الطحاوی فهو غیر تام وغیر مفید لنا الا انا لانقول بمفاده اذ الهلاک قبل القبض عندنا
یوجب فسخ البیع وکون الهالک من مال البائع لامن المبتاع فما لانقول به کیف
نحتج به فلا یفیدنا الا اثبات المخالفة بین قوله وفعله فهما وان تعارضا بقیت
روایته سالمة بل ینبغی ان یؤول هذا الاخیر ویراد بالصفقة الصفقة التامة باعتبار
جمیع شرائطه ومن شرائطه التفرق بالابدان فمعنی هذا القول ما ادرکت الصفقة
بعد التفرق بالبدن حیا مجموعا فهو من المبتاع فبمجرد قول النخعی رد الحدیث الصحیح
مرفوعا وموقوفا یمجه الطبع ویستنکره ولا نرید من جنابکم ذکر ما رواه الشراح او
الاحناف اذ هو ذا الحدیث الصریح الصحیح لاغیر بل معاملته مع عثمان تدل علی ان
تلک السنة کانت مستمرة عندهم -

الجواب - هذه الشبهة من شبهاتی القدیمة ولا شک فی ان ظاهر الاحادیث
هو ثبوت خیار المجلس لکن لا یصح الحکم بکون المذهب الحنفی مخالفا للاحادیث
یقینا ما دامت الاحادیث تحتمل التاویل ولو کان فیه شیء من البعد ولا یسلم احد
من اهل المذاهب المتبوعة عن هذه التاویلات کما حمل بعض الشافعیة قوله
علیه السلام فاقرأ ما تیسر معک من القران علی الفاتحة فانها متیسرة واقرب دلائل
الحنفیة قوله علیه السلام لا یحل له ان یفارقه خشیة ان یستقیله رواه الخمسة الا ابن
ماجة ورواه الدارقطنی کذا فی النیل ج ٥ ص ٢٠٩ ففیه دلیل ان صاحبه لا یملک الفسخ الا
من جهة الاستقالة واما قول المخالفین انه لو کان المراد حقیقة الاستقالة لم تمنعه
من المفارقة لانها لا تختص بمجلس العقد فالجواب عنه ان قرب العهد بالعقد له
دخل مشاهد فی تأثر کل من المتعاقدین بالتماس الاخر - اما قوله لا یحل فمحمول علی
الکراهة من حیث انه لا یلیق بالمروة وحسن معاشرة المسلم کما اضطر الیه الینا
القائلون بخیار المجلس فان حل المفارقة اجماعی عندنا وعندهم جمیعا واما کونه
متکلما فیه فیعتبر لو کان معارضا للصحیح ولو یعارض بعد تاویل الصحیح اقرب التاویلات
حمل التفرق بالابدان علی الاستحباب تحسینا للمعاملة مع المسلم کما ذکر فی تقریر حدیث

الاستقالۃ واما قول المخالفین انہ لوکان المراد تفرق الاقوال فخلا الحدیث عن الفائدۃ وذلک ان العلم محیط بان المشتری مالم یوجد منہ قبول المبیع فھو بالخیار وکذلک البائع خیارہ فی ملکہ ثابت قبل ان یعقد البیع اھ فغیر ملتفت الیہ لانہ یمکن ان یکون مقصود الشارع نفی بعض بیوع الجاھلیۃ من نحو الملامسۃ والمنابذۃ فلم یکن خالیا عن الفائدۃ واما دعوی کون بعض الفاظ الحدیث غیر محتمل للتاویل کقولہ علیہ السلام فان خیر احدھما الاٰخر فتبایعا علی ذلک فقد وجب البیع وان تفرقا بعد ان تبایعا ولم یترک واحد منھما البیع فقد وجب البیع اھ فممنوع عنہ لان معنی قولہ فقد وجب البیع فی الاول ای بشرط الخیار حیث خیر احدھما الاٰخر وفی الثانی ای البیع البات حیث لم یشترط فیہ الخیار ولیس لفظ اصرح منہ ولیس الامام متفردا فی ھذا بل قد ذھب الیہ النخعی والمالکیۃ والثوری واللیث وزید بن علی وغیرھم کما فی النیل ج ۵ ص ۲ واللہ اعلم ۱۰ ربیع الآخر ۱۳۳۴ھ

تیرھواں عشریہ

در کیفیت عرض اعمال اَرضی الاقوال فی عرض الاعمال من مقال العارف الجلال

یعنی خلاصہ مضمون اشعار ذیل واقعہ دفتر دوم سرخی قسم غلام در صدق ووفائے یار خود الخ جنکا زیادہ حصہ مشتمل ہے بحث نقل اعمال دنیویہ الی صورۃ الخاصۃ الاخرویۃ پر ؏

شاہ گفت اکنوں ازاں خود بگو	چند گوئی آں این و آن او
تو چہ داری وچہ حاصل کردۂ	از تگ دریا چہ دُر آوردۂ
روز مرگ ایں حس تو باطل شود	نور جاں داری کہ یار دل شود
در لحد کیں چشم را خاک آگند	ہست آنچہ گور را روشن کند

؏ یہ مضمون مثنوی مولانا روم دفتر دوم کے بعض اشعار کی شرح ہے چونکہ ایک معتدبہ مقدار ہوگئی تھی لہذا اس کا مستقل نام رکھ کر رسالہ کی صورت کردیا گیا۔ شبیر علی

نور دل از جاں بود اے یار غار ۔ مستعار آں را مدان اے مست عار
آں زماں کیں دست و پایت بر درد ۔ پر و بالت ہست تا جاں بر پرد
آں زماں کیں جان حیوانی نماند ۔ جان باقی بایدت بر جا نشاند
شرط مَن جَا بِالحَسَن نے کردن است ۔ بل حَسَن را سوئے حضرت بُردن است
جوہرے داری ز انساں یا خری ۔ ایں عرضہا کہ فنا شد چوں بری
ایں عرضہائے نماز و روزہ را ۔ چونکہ لا یبقیٰ زمانین انتفا
نقل نتواں کرد مر اعراض را ۔ لیک از جوہر برند امراض را
تا مبدل گشت جوہر زیں عرض ۔ چوں ز پرہیزے کہ زایل شد مرض
گشت پرہیز عرض جوہر بجہد ۔ شد دہانِ تلخ از پرہیز شہد
از زراعت خاکہا شد سنبلہ ۔ داروے مو کرد مو را سلسلہ
آں نکاح زن عرض بُد شد فنا ۔ جوہر فرزند حاصل شد زما
جفت کردن اسپ و استر را عرض ۔ جوہر کُرّہ بزائیدن غرض
ہست آں بستاں نشاندن ہم عرض ۔ گشت جوہر میوہ اش اینک غرض
ہم عرض داں کیمیا بردن بکار ۔ جوہری زاں کیمیا گر شد بیار
صیقلی کردن عرض باشد شہا ۔ زیں عرض جوہر ہمی زاید صفا
پس مگو کہ من عملہا کردہ ام ۔ دخل آں اعراض را بنما مرم
ایں صفت کردن عرض باشد خمش ۔ سایۂ بُز را پئے قرباں مکش
گفت شاہا بے قنوط عقل نیست ۔ گر تو فرمائی عرض را نقل نیست
بادشاہا جز کہ یاس بندہ نیست ۔ ہر عرض کاں رفت باز آیندہ نیست
گر نبودے مر عرض را نقل و حشر ۔ فعل بودی باطل و اقوال فشر
ایں عرضہا نقل شد لونِ دگر ۔ حشر ہر فانی بود کون دگر
نقل ہر چیزے بود ہم لایقش ۔ لایق گلہ بود ہم سائقش
وقت محشر ہر عرض را صورتیست ۔ صورتِ ہر یک عرض را نوبتیست

بینگر اندر خود که تو بودی عرض
جنبش جفتی و جفتی با عرض

بنگر اندر خانه و کاشانها
در مهندس بود چوں افسانها

کاں فلاں خانه که ما دیدیم خوش
بود موزون صفّه و سقف و درش

از مهندس آں عرض و اندیشها
آلت آورد و ستوں از بیشها

چیست اصل و مایهٔ هر پیشهٔ
جز خیال و جز عرض و اندیشهٔ

جمله اجزائے جہاں را بے غرض
در نگر حاصل نه شد جز از عرض

اولِ فکر آخر آمد در عمل
بُنیت عالم چناں داں در ازل

میوها در فکر دل اوّل بود
در عمل ظاہر بآخر مے شود

چوں عمل کردی شجر بنشاندی
اندر آخر حرف اوّل خواندی

گرچه شاخ و برگ و بیخش اول است
آں همه از بهر میوه مرسل است

پس سرے که مغز ایں افلاک بود
اندر آخر خواجهٔ لولاک بود

نقل اعراض است ایں بحث و مقال
نقل اعراض است ایں شیر و شغال

جمله عالم خود عرض بودند تا
اندریں معنی بیامد هل اتی

ایں عرضها از چه زاید از صور
ویں صور هم از چه زاید از فکر

ایں جہاں یک فکرت است از عقل کُل
عقل چوں شاه است و فکرتها رسل

عالم اوّل جہان امتحان
عالم ثانی جزائے ایں و آں

چاکرت شاها خیانت می کند
آں عرض زنجیر و زنداں می شود

بنده ات چوں خدمت شایسته کرد
آں عرض نے خلعتے شد در نبرد

ایں عرض با جوهر آں بیضه است و طیر
ایں ازاں و آں ازیں زاید به سیر

یعنی بادشاہ نے بغرض امتحان اس غلام کے اس سے سوال کیا اور امتحان کا قرینہ یہ ہے کہ آخر قصہ سے کہ بادشاہ نے دونوں غلاموں کے افعال سے استدلال کیا ان کے اخلاق پر اور حسن السیرۃ کو اس کے اخلاق حسنہ کے سبب باوجود اُس کی قبح صورت کے مقبول اور حسن الصورۃ کو اس کے اخلاق ذمیمہ کے سبب باوجود اُس کے حُسن صورت کے مخذول کیا اور یہ استدلال اور اُس کے

مقتضا کا امتثال یہ کام عارف ہی کا ہے پس عارف کا سوال ظاہر ہے کہ امتحان ہی کے سبب ہوگا وصرح بکونہ امتحاناً بعض المحشین علیٰ قولہ گفت شاہنشہ الخ الواقع بعد الاشعار المذکورۃ متصلا دیدن علیہ قولہ رہ بنفسہ حق بمن بنمود وقولہ تو نشانے دہ کہ من دانم تمام الواقع بعدہا غیر متصل۔ اور وہ سوال یہ ہے کہ تو اپنا تو کچھ حال بیان کر کہ تو نے اپنی روح کے حسن کرنے کی کیا کوشش کی ہے اور اس کی ضرورت بطور خطابۃ کے ایک آیت سے بطور تفسیر خاص بیان کی کہ حق تعالیٰ نے من جاء بالحسنۃ فرمایا ہے من عمل بالحسنۃ نہیں فرمایا جس سے اقرب یہ ہے کہ یہ حسنہ عمل نہیں بلکہ مصدر عمل یعنی روح انسانی ہے جس کو اعمال سے حسن بنا کر درگاہ حق میں لانا چاہیئے کیونکہ آوردن کا متعلق جوہر ہو سکتا ہے نہ کہ عرض کیونکہ العرض لایبقی فی آنین پھر آوردن اُس کے متعلق کیسے ہوگا۔ نیز الاعراض لا تنتقل عن محل الی محل اور آوردن ایک نقل ہے۔ البتہ اعراض یعنی اعمال مکمل اس جوہر یعنی روح کے ہو سکتے ہیں۔ واوردلہ امثلۃ من قولہ چوں زبر ہیزی الی قولہ صیقلی کردن الخ غلام نے جواب دیا کہ تم جو عدم نقل اعراض سے استدلال کرتے ہو یہ استدلال ناتمام ہے خود یہ مقدمہ ہی ثابت نہیں پس نقل ممکن ہے گو عدم انتقال بھی ممکن ہے مگر ان دونوں ممکنوں میں نقل اولیٰ بالقبول ہے کیونکہ عدم نقل کا قائل ہونا مصلحت عامہ کے کہ وہ جب سنیں گے کہ ہمارے اعمال آخرت میں نہ جائیں گے کم فہمی سے مایوس ہو جاویں گے اور عمل میں سستی کریں گے جس طرح بعض احادیث مبشرہ کو اسی سستی کی مصلحت سے چندے ظاہر نہیں کیا گیا آگے بیان ہے اعراض کے امکان نقل کا جس کا حاصل یہ ہے کہ اس کے امتناع کی کوئی دلیل نہیں۔ اصل جواب تو اسی قدر ہے باقی اُس کی توضیح ہے۔ حاشیہ اس کا یہ ہے کہ نقل اعمال میں عقلی اشکال صرف یہ ہے کہ یہ نقل اعراض یعنی اعمال من الدنیا الی الآخرۃ گو تبعاً للموضوع تو ظاہر الجواز ہے لیکن جس طرح نصوص سے ثابت ہے کہ مثلاً اُن کا وزن کیا جاویگا اور ظاہر اُن نصوص سے یہ ہے کہ عامل کا وزن نہ ہوگا۔ پس یہ نقل تبعاً للموضوع نہیں ہے پھر اسمیں دو احتمال ہیں یا تو وہ اعراض اعراض رہیں گے یا مستحیل الی الجواہر ہو جاویں گے دونوں شق باطل ہیں اوّل اس لئے کہ نقل اعراض بلا موضوع محال ہے دوسرا اس لئے کہ عرض کا جوہر بنجانا محال ہے۔ پس یہ ہے اس میں اشکال عقلی سو اس کا جواب بہ اختیار شق ثانی ہو سکتا ہے اور ہم اسکا

ــــــــــــــــــــ

نکتہ ۵ عبارۃ الحاشیۃ۔ چوں شاہ اختیار او کرد معلوم کرد کہ او عالم السر ہست الخ ۱۲

استحالہ نہیں مانتے۔ سند منع یہ ہے کہ ہم خود دنیا ہی میں دیکھتے ہیں کہ اختلاف موطن سے ایک ہی
چیز عرض وجوہر ہوسکتی ہے مثلاً صورت عقلیہ جواہر کہ ذہن میں عرض ہے کیونکہ موجود فی موضوع ہے
اور خارج میں جوہر کیونکہ موجود لافی موضوع ہے اور دونوں کی حقیقت ایک ہی ہے اگرچہ بعض ہی
کے نزدیک سہی جو کہ قایل ہیں حصول اشیاء فی الذہن بانفسہا کے اور گو بعض نے عرض وجوہر کی تفسیر
میں اذا وجدت فی الخارج کی قید لگاکر اس صورت ذہنیہ پر عرض کے صادق آنے سے انکار کیا ہے مگر
اس سے ہمارے اصل مقصود میں خلل نہیں آتا کیونکہ قول حصول اشیاء بانفسہا پر حقیقۃ واحدہ ہی کا
وجود فی موضوع فی موطن اور وجود لافی موضوع فی موطن تو ثابت ہوا اور یہی اصل مقصود ہے خواہ اسکا
نام کچھ ہی رکھ لیا جاوے پس جو نسبت ذہن کو خارج کیساتھ ہے اگر وہی نسبت خارج دنیا کو خارج
آخرت کیساتھ ہو۔ اور اس وجہ سے یہاں جو اشیاء موجود فی موضوع ہیں وہ وہاں موجود لافی موضوع
ہوجاویں تو اس میں کیا استحالہ ہے چنانچہ اہل کشف نے اس عالم شہادت پر بمقابلہ عالم غیب کے
لفظ خیال وغیرہ کا اطلاق کیا بھی ہے۔ اسی طرح اس عالم شہادت میں ظاہر ہونے کے قبل بھی ایسی
اشیاء کا اس عالم غیب میں وجود لافی موضوع ظاہر نصوص سے معلوم ہوتا ہے۔ کقولہ علیہ السلام
لما خلق اللہ الرحم قامت فقالت هذا مقام العائذ بك من القطیعة۔ اور بہت نصوص
سے اس عالم کے بعد بھی یہی معلوم ہوتا ہے کقولہ علیہ السلام ان البقرة وآل عمران تاتیان
یوم القیمة کانهما غمامتان او غیایتان او فرقان من طیر وکقولہ علیہ السلام یوتی بالدنیا
یوم القیمة فی صورة عجوز شمطاء چنانچہ اسی تمثل خاص کے اعتبار سے اس عالم کا لقب مصطلح
میں عالم مثال رکھا گیا ہے۔ کما ذکرہ الشاہ ولی اللہ رح فی الحجة البالغة وسرد فیہ احادیث
کثیرة اور مولانا جلال الدین المحقق الدوانی نے اپنے رسالہ زوراء اور اس کے حواشی میں اسکی
تصریح بھی کردی ہے۔ عبارتہا۔

(تنبیہ) کانك فیما قرع سمعك من هذه المقدمات اطلعت علی حقیقة الانطباق
بین العوالم بل علی حقیقة العوالم بل انکشف علیك اسرار غامضة فی حقیقة
المبدأ والمعاد وتیسر علیك مشاهدة الواحد الحقیقی فی الکثرات من غیر شوب
ممازجة ولا انفصال وتسلقت به الی حقایق ما انبأ عنه لسان النبوات من ظهور

الاخلاق والاعمال فی المواطن المعادیۃ بصور الاجساد وکیفیۃ وزن الاعمال وسر حشر الافراد بصور الاخلاق الغالبۃ علیھم واطلعت علی سر قولہ تعالیٰ وان جہنم لمحیطۃ بالکٰفرین۔ وقولہ تعالیٰ ان الذین یاکلون اموال الیتامیٰ ظلماً انما یاکلون فی بطونھم نارا۔ وقول الخاتم الفاتح علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوٰۃ والتحیۃ۔ الذین یشربون فی آنیۃ الذھب والفضۃ انما یجرجر فی بطونھم نار جہنم وقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام ان الجنۃ قیعان وان غراسھا سبحان اللہ وبحمدہ الی غیر ذٰلک من غوامض الحکم والاسرار الالٰھیۃ وعلمت ان جمیع ذٰلک علی الحقیقۃ لا علی المجاز والتاویل کما انتھی الیہ نظر بعض الواغلین فی الفحص عن الحقایق بطریق البحث فان قصورہ ظاھر کما لا یخفی۔

شک و تحقیق لعلک تقول کیف یکون العرض بعینہ ھو الجوھر وکیف یکون العین والمعنی واحداً والحال ان الحقایق متخالفۃ بذواتھا فنقول قد لوحنا الیک ان الحقیقۃ غیر الصورۃ وانھا فی حد ذاتھا وصرافۃ سذاجتھا عاریۃ عن جمیع الصور التی تتجلی بھا لکنھا تظھر فی صورۃ تارۃ وفی غیرھا اخری والصورتان متغایرتان قطعاً لکن الحقیقۃ المتجلیۃ فی صورتین بحسب اختلاف الموطنین شئ واحد۔

تشبیہ ما اشبہ ذٰلک بما یقولہ اھل الحکمۃ النظریۃ ان الجواھر باعتبار وجودھا فی الذھن اعراض قائمۃ بہ محتاجۃ الیہ وھی فی الخارج قائمۃ بانفسھا مستغنیۃ عن غیرھا فاذا اعتقدت ان حقیقۃ تظھر فی موطن بصورۃ عرضیۃ محتاجۃ وفی آخر بصورۃ مستغنیۃ مستقلۃ فاجعل ذٰلک تانیساً لک تکسر بہ صولۃ نبوّ طبعک عنہ فی بدو النظر حتی یاتیک الیقین وتنصعد الافق المبین۔ انتھی بقدر الضرورۃ

پس اس تقریر سے جواب ہوگیا استدلال علی امتناع نقل الاعمال بامتناع نقل الاعراض کا اور اسی سے مستدل کی دوسری دلیل عقلی یعنی عدم بقاء اعراض اور دلیل نقلی یعنی من جاء بالحسنۃ الخ کا جواب بھی مستفاد ہوگیا گو بلسان غلام اس سے بوجہ ظہور کے تعرض نہیں کیا گیا عدم بقاء اعراض کا تو جواب یہ ہوا کہ اگرچہ عدم بقاء مان لیا جاوے گو اسپر کوئی دلیل صحیح قوی قائم نہیں ہوئی مگر ماننے کی تقدیر پر وہ عدم بقاء در صورت عرض کے عرض ہونے کے سبب ہے اور اگر بمجرد صدور

دوسرے عالم میں بصورۃ جوہریہ منتقل ہوجاوے تو پھر بقاء میں کیا امتناع ہے۔ اور استدلال بالآیۃ کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ تفسیر مان بھی لیجاوے تو جب یہ عمل بھی جوہر بن گیا تو مجئی بہ اسپر بھی مثل روح حسن کے صادق آتا ہے یہ تقریر ان اشعار تک کی ہے وقت محشر ہر عرض را صورتے ست الخ آگے تنویر دعوئی امکان مذکور کے لیئے چند امثلہ اشیاء جوہریہ متصورہ فی الذہن کی ہیں جو ذہن میں فی موضوع اور خارج میں لافی موضوع ہیں اس شعر تک گرچہ شاخ و برگ و بخشش الخ اور پھر مضمون مذکور پر ایک نظیر کی تفریع بطور جملہ معترضہ کے ہے گو وہ اس کی مثال نہیں پس سرے کہ مغز الخ آگے شعر نقل اعراض الخ میں یہ بیان کیا ہے کہ عرض موجود فی مرتبۃ العلم جس طرح کبھی خارج میں جوہر ہوجاتا ہے کما ذکر اسی طرح کبھی عرض بھی رہتا ہے چنانچہ یہ بحث و مقال کہ پہلے سے ذہن میں تھا اور عرض تھا بعد نقل کے خارج میں بھی عرض ہی رہا اور دوسرے مصرعہ میں پھر ایک نظیر عرض فی مرتبۃ العلم کی جوہریت فی الخارج کی بیان کی نقل اعراض است این شیر و شغال اور نظیر اس لیئے کہا گیا مراد اس مصرعہ میں وجود فی مرتبۃ العلم الالٰہی ہے اور وہ عرض ہونے سے منزہ ہے لتنزہہ عن الامکان۔ اسی طرح اس کے بعد کے شعر جملہ عالم خود عرض بودند الخ میں اسی مرتبہ علم الٰہی میں تمام عالم کے کالعرض ہونے کو بتلایا پس یہ بھی نظیر ہے آگے شعر این عرضہا از چہ زائید میں اختلاف موطن سے جواہر کا عرض ہونا اور عرض کا جوہر ہونا بتلاتے ہیں اس طرح سے کہ اعراض موجودہ فی الدنیا عالم مثال میں صور جوہریہ تھے وہو معنی قولہ این عرضہا از چہ زائید از صور کما ذکرتہ قبل عن الشیخ ولی اللّٰہ رح اور صور جوہریہ موجودہ فی الدنیا علم الٰہی میں کالعرض تھے وہو معنی قولہ وین صور ہم از چہ زائید از فکر اور شعر این جہاں یک فکر تست الخ اسی مصرعہ ثانیہ کی شرح ہے اور یہ احکام مذکورہ فی الاشعار القریبہ وجود قبل عالم الدنیا کے متعلق تھے آگے وجود بعد الدنیا کے یہی احکام کہ اُس میں سے اعظم عرض کا جوہر ہونا ہے مذکور ہیں۔ اس شعر میں عالم اوّل الی قولہ بندہ ات اور اس کے اعظم ہونے کے سبب یہاں ذکر میں اس کی تخصیص کر گئی آگے تمام مقام کا خلاصہ کہ کبھی جوہر سے عرض اور کبھی عرض سے جوہر ظاہر ہوتا ہے۔ اس شعر میں فرماتے ہیں این عرض با جوہر الخ۔

(تہذیب المقام وتقریب المرام الی عامۃ الافہام)

اگر انصاف سے غور کیا جاوے تو عرض کا جوہر ہوجانا جس کا کہ تقریر مذکور میں دعویٰ کیا گیا ہے

اس سے زیادہ بعید نہیں ہے کہ جوہر عرض ہو جاوے اور حصول الجواہر فی الاذہان میں شب و روز اُسکے وقوع کا مشاہدہ کیا جاتا ہے تو پھر آخرت میں اس کا وقوع کیا مستبعد ہے سو یہاں حصول فی الذہن کے وقت جواہر سے لباس مادی کا منخلع ہو کر وہ موجود فی موضوع ہو جاتا ہے وہاں وزن وغیرہ کے وقت عرض پیمادہ ملبوس ہو کر وہ موجود لا فی موضوع ہو جاوے تو اس میں کیا عجب اور بُعد ہے اور راز اس میں یہ کہا جاویگا کہ جوہریت و عرضیت ذاتیات سے نہیں ہیں منجملہ کیفیات ظہور حقیقت کے ہیں اور حکماء کا مقولات عشرہ کو اجناس عالیہ ماننا نہ کسی دلیل سے ثابت ہے اور نہ بداہت اس کی مسلم ہے خاصکر جبکہ اُن کے اکابر خود اس کی تصریح کرتے ہیں کہ عرض عام اور جنس میں اسی طرح خاصہ اور فصل میں فرق کرنا بہت دشوار ہے کما لاح لک شئ من ذلک مما نقلنا من الزوراء۔ و نیز بعض محشیین مثنوی نے بھی اس کی اس طرح تصریح کی ہے تحقیق مقام آنست کہ جوہریت و عرضیت از ذاتیات حقائق نیست اور مولانا بحر العلوم نے بھی اپنے حواشی میں اسکی تائید کی ہے اور یہ سوال کہ عرض کا جوہر ہونا کسی طرح اسکو عقل نہیں قبول کرتی۔ دوسرے سوال سے معارض ہے کہ جوہر کا عرض ہو جانا باوجود روز و شب کے وقوع کے آج تک عقل اسکی کنہ کو نہیں سمجھ سکی سو اللہ مجھ کو تو جب اس میں غور کرتا ہوں حیرت ہوتی ہے کہ آیا اس قیام الصورۃ بالذہن و اتصاف الذہن بالصورۃ کی کیا حقیقت ہے اور کیا کیفیت ہے اور اس حال و محل یعنی صورۃ و ذہن میں کیا علاقہ ہو جاتا ہے اور اس حلول سے ذہن میں کیا تاثر ہو جاتا ہے اور حقیقت موجودہ فی الاعیان میں تجرد عن المواد کا کیسے تغیر ہو جاتا ہے کچھ سمجھ میں نہیں آتا مگر شب و روز کے وقوع سے اس حیرت کی طرف التفات نہیں ہوتا گو کیفیت و حقیقت نہ جاننے کا اعتراف سب کو ہے چنانچہ آج تک یہ طے نہ ہو سکا کہ علم کون سے مقولہ سے ہے اور اس کا عکس یعنی عرض کا جوہر بننا چونکہ نشاۃ دنیویہ میں ایسے بین طور پر جس میں کسی تاویل و عذر کی گنجایش نہ رہے نہیں دیکھا جاتا اس لئے حیرت کی طرف التفات ہوتا ہے ورنہ حقیقت کی مجہولیۃ میں دونوں یکساں ہیں

تقویت | مولانا نے ایک مقام پر اس مضمون کو اس سے زیادہ صریح عنوان سے ذکر فرمایا ہے

(منقولاً من جزاء الاعمال) ۵

چون سجودی یا رکوعی مرد گشت	شد دراں عالم سجود او بہشت

چونکہ پرید از دہانت حمد حق | مرغ جنت ساختش رب الفلق
حمد و تسبیحت نماند مرغ را | ہمچو نطفہ مرغ باد است و ہوا
چوں ز دستت رفت ایثار و زکوٰۃ | گشت ایں دست آں طرف نخل و نبات
آب صبرت آب جوئے خلد شد | جوئے شیر خلد مہر تست و وُد
ذوق طاعت گشت جوئے انگبیں | مستی و شوق تو جوئے خمر بیں
ایں سببہا آں اثرہا را نماند | کس نداند چونش جائے آں نشاند
ایں سببہا چوں بہ فرمان تو بود | چار جو ہم مر ترا فرماں نمود
ہر طرف خواہی روانش مے کنی | آں صفت چوں بد چنانش مے کنی
چوں منی تو کہ در فرمان تست | نسل تو در امر تو آیند چست
می نود در امر تو فرزند تو | کہ منم جزوت کہ کردیش گز
آں صفت در امر تو بود ایں جہاں | ہم در امر تست آں جوہا رواں
آں درختاں مر ترا فرماں برند | کاں درختاں از صفاتت با برند
چوں بہ امر تست اینجا ایں صفات | پس در امر تست آنجا آں جزات
چوں ز دستت زخم بر مظلوم رست | آں درختے گشت آں زقوم رست
چوں ز خشم آتش تو در دلہا زدی | مایہ نار جہنم آمدی
آتشت اینجا چو مردم سوز بود | آنچہ از وے زاد مرد افروز بود
آتش تو قصد مردم مے کند | نار کز وے زاد بر مردم زند
آں سخنہائے چو مار و کژدمت | مار و کژدم گشت می گیرد دمت

توجیہ آخر

اگر باوجود اس قدر بسط و ایضاح کے اب بھی کسی کی عقل اس جوہریت اعراض کو قبول نہ کرے تو وہ نقل اعمال کی دوسری توجیہ اس طرح سے سمجھ لے کہ یہ اعمال گو ظاہراً اعراض ہیں مگر واقع میں وہ جواہر ہیں جیسے اور بھی بعض اشیاء ایسی ہیں کہ ان کو بہت عقلاء نے اعراض سمجھا مگر دوسرے عقلاء نے اُن کے جوہر ہونے کا دعویٰ کیا جیسے قدماء میں کیفیت شم میں اختلاف ہے کہ آیا ہوا

کیفیت مشموم سے متکیف ہوکر شامہ کی مدرک ہوتی ہے یا مشموم سے کچھ اجزا منفصل ہوکر شامہ تک پہونچتے ہیں یا اب متاخرین میں بعض فلاسفہ نے نور شمس وغیرہ کو جس کو اب تک عرض کہا جاتا تھا جوہر مانا ہے پس اسی طرح ممکن ہے کہ جب آدمی سے کوئی طاعت یا معصیت صادر ہوتی ہو فوراً اس عامل سے کچھ اجزا جوہریہ غیر مبصرہ للعامہ طیبہ یا خبیثہ حاملہ لکیفیۃ العمل منفصل ہوکر دوسرے کسی عالم میں کسی طریق سے منتقل ہوجاتے ہوں اور وہ وہاں بصور مناسب محفوظ ہوجاتے ہوں اور قیامت میں وہی معروض اور موزون ہوجاویں اور بعض اہل کشف سے جو منقول ہے کہ اُنہوں نے غسلخانہ میں سے پانی نکلتا ہوا دیکھا اور آنکھیں بند کرلیں کسی نے پوچھا تو فرمایا کہ ان قطرات میں مجھ کو زنا کا نقشہ نظر آتا ہے سو عجب نہیں کہ اُس پانی میں اُن ہی اجزا میں سے بعض اجزا موجود ہوں اور وہ ہیئت زنائیہ اُن اجزا میں حال ہو اور اسی طرح اُن کو مکشوف ہوگئے ہوں۔ اور میں نے اپنے استاد علیہ الرحمۃ سے قولہ تعالےٰ ووجدوا ما عملوا حاضرا کی تفسیر میں سُنا ہے کہ ہر عمل کی ہیئت بھی قیامت میں نظر آوے گی مثلاً چور چوری کرتا ہوا نظر آویگا زانی زنا کرتا ہوا۔ سو عجب نہیں کہ وہی اجزا اس ہیئت سے نظر آویں اور اُن اجزا کی شکل عامل کسبی ہو اور اہل محشر کے بصر میں خاصیت خوردبین کی پیدا ہوجاوے کہ وہ اجزا خوب بڑے بڑے ہوکر اس عامل کے برابر جثہ میں نظر آویں واللہ اعلم۔ اور اس توجیہ کی بنا پر مولانا کے کلام میں ان کو اعراض سے تعبیر کرنا باعتبار زعم اہل ظاہر کے ہوگا۔

افادہ چونکہ یہ کیفیت عرض اعمال کی یعنی اُن کا ظہور صور جوہریہ میں اوفق بظواہر الکتاب والسنۃ ہے اس لیے اس قول کو ارضی الاقوال کہا گیا جیسا رسالہ کا تسمیہ اس پر دال ہے۔ واللہ الحمد علیٰ ما علم وافہم۔ سلخ صفر ۱۳۳۱ھ

چودھواں عشریہ

درتوجیہ بعض اجزا مشکلہ حکایت راعی موسیٰ علیہ السلام مذکورہ مثنوی معنوی برقریب نصف دفتر دوم	یہ شخص جاہل تھا مگر صاحب حال غلبۂ حالت میں بنا برائے بھی کے کچھ کچھ کہہ رہا تھا۔

موسیٰ علیہ السلام کو اُس کی باتوں سے اُس کا جہل تو معلوم ہوا اور مغلوب الحال ہونا معلوم
نہیں ہوا اور اس میں کچھ استبعاد نہیں حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے خود ماعز کی نسبت پوچھا تھا
کہ اس کو جنون تو نہیں اس لئے اس پر نکیر فرمایا اس نکیر سے وہ حال جاتا رہا اور اپنے جہل کے اقوال
پر ندامت ہوئی اور اس ندامت کے اشتغال سے وہ اشتغال سابق جو بلا واسطہ بحق تھا جاتا رہا
جو اپنی ذات میں اشتغال بالندم کی نسبت اکمل فی قرب الالٰہی ہے کیونکہ قرب بھی اشتغال بحق ہے
اور قرب بلا واسطہ اکمل ہوگا بواسطہ سے گو کسی عارض سے وہ بواسطہ والا انفع ہو چنانچہ اُس
راعی کو اُس سے نفع عظیم پہونچا جو کہ حکایت ہی میں مذکور ہے مگر چونکہ یہ ممکن تھا کہ موسیٰ علیہ السلام
ذرا توقف فرماتے اور غور کے بعد قرائن قویہ و نور بصیرت سے اُس کا صاحب حال ہونا معلوم کر کے اس
وقت سکوت فرماتے کیونکہ اس وقت وہ مکلف نہ تھا اور بعد افاقہ کے اس کے جہل کو رفع فرما دیتے
تو اس طریق سے اُس کا جہل بھی رفع ہو جاتا اور وہ قرب خاص بھی زائل نہ ہوتا اس لئے حق تعالےٰ
نے اس پر شکایت فرمائی اور دونوں مذکورہ اشتغالوں کے تفاوت سے اس کو جدا کردن سے تعبیر
فرمایا پس اس میں جو یہ مضامین ہیں۔ بردہ ویراں خراج و عشر نیست الخ مطلب یہ ہے کہ عین غلبۂ
حال میں اُس سے تعرض مناسب نہ تھا نہ یہ کہ مکلف ہونے کے وقت بھی وہ مطلق العنان چھوڑ دیا
جاوے اور شاید سہ لے معاف یفعل اللہ ما یشاء الخ سے مطلق العنانی کا شبہ پڑے تو اس کی
توجیہ یہ ہے کہ شارع کو اختیار ہے اگر کسی شخص کو حکم عام سے کسی قدر مخصوص کر دیا جاوے جیسا حضور
صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو بکری کے بچّہ کی قربانی کی اجازت دیکر فرمایا ولن تجزئ عن احد بعدک
اور ایسی تخصیص باعتبار بعض شرائط و قیود کے مستلزم اطلاق عنان کو نہیں اور مبنی اس تخصیص کا یہ
ہوسکتا ہے کہ حق تعالےٰ کو اس راعی کی حالت و قدرت سے معلوم تھا کہ جس مرتبہ تنزیہ پر اس کو
موسیٰ علیہ السلام پہونچانا چاہتے ہیں بوجہ ضعف عقل کے وہاں نہ پہونچ سکے گا خاصکر غلبۂ عشق
عقل سے اتنا بھی کام نہ لینے دیگا پس جس طرح فقہاء نے ایسے شخص کو جو بعد کوشش کے تصحیح
حروف سے ناامید ہوگیا ہو ترک تجوید کی اجازت دیدی اسی طرح اس کی حالت یاس عن کمال
المعرفۃ مقتضی ہوئی اس کے لئے کسی قدر توسع کو اور گو ایسے شخص کے لئے ایسا توسع یہ بھی کلیۂ عامہ
شرعیہ ہے مگر اس کی تخصیص صرف اتنی ہوگی کہ دوسروں پر جو کہ مغلوب العشق نہیں زیادہ کوشش کرنا

ضروری تھا اور اس پر وہ زیادہ کوشش ضروری نہ رہی اور گو یہ بھی ایک کلیہ ہے لیکن چونکہ اس کلیہ کے مصادیق شاذ و نادر ہیں والنادر کالمعدوم اس لئے حکماً ایسا سمجھا جاویگا کہ گویا یہ حکم اسی کے لئے ہے اور کسی کے لئے نہیں اور اگر یہ کہا جاوے کہ جو غلبۂ عشق بلا جمع اسباب ہے اُس میں تو معذوری قاعدہ عامہ ہے لیکن جو غلبۂ جمع اسباب ہو جیسا بعض ذاکرین کی حالت سے مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ جب وہ خلوت یا مراقبہ میں ذکر و فکر میں مشغول ہوتے ہیں فوراً یا کسی قدر دیر کے بعد اُن پر ایسے آثار غالب ہو جاتے ہیں سو جس شخص کی ایسی حالت ہو اور اس کو معرفت صفات حق کی بقدر ضرورت حاصل نہ ہوئی ہو اُس کو حکم یہ ہے کہ اِس معرفت کو تحصیل میں مقدم کرے اور اُس کو اُن اسباب کے جمع سے منع کیا جاویگا اور ممکن ہے کہ اُس شبان کی ایسی ہی حالت ہو مگر باوجود اس کے وہ اُس معرفت کی تقدیم کا مامور اور اس جمع اسباب کا منہی نہ ہو۔ اس کے لئے معرفت ناتمام ہی کو جائز رکھکر اس کی اس حالت عشقیہ کو اس کے لئے پسند کیا گیا ہو تو اس تقریر پر تخصیص بے تکلف محفوظ رہے گی۔ ۲۵ ربیع الاول ۱۳۳۱ھ

پندرھواں عشریہ

نکتہ عدم ذکر عروج سمٰوات در آیت اسرار	بعض لوگوں کو سبحٰن الذی اسریٰ الآیہ میں اسراء

کی غایت مسجد اقصیٰ فرمانے سے اور سمٰوات کے ذکر نہ کرنے سے اُس کے انتفاء کا شبہ ہو جاتا ہے سو اوّل تو احادیث میں پھر خود قرآن میں سورہ والنجم کی آیت ولقد راٰہ نزلۃ اخریٰ الخ میں مذکور ہونے کے بعد یہ شبہ محض باطل ہے اور ہر جگہ ہر جزو کا مذکور ہونا ضروری نہیں دوسرے اس جگہ اُس کا ذکر کرنا بعد تامل بدون ارتکاب تجوز کے (جو کہ خلاف اصل ہے اور بدون کسی خاص مقتضی کے اصل سے عدول نہیں کیا جاتا) صحیح بھی نہ تھا۔ بیان اس کا موقوف ہے دو مقدمہ پر۔ ایک یہ کہ شروع آیت میں اسریٰ بعبدہ لیلاً واقع ہوا ہے جس کا ذکر کرنا بحکمت اشارہ وقوع اسراء فی اللیل کے (کہ وہ دلالت ہے زیادہ اختصاص پر بوجہ اس کے کہ لیل عادۃً وقت خلوت کا ہے) خصوصیت واقعہ کے مناسب ہے دوسرا یہ کہ حسب تصریح اہل ہیئت کے لیل و نہار کے تکون کا محل ہوا کا طبقہ کثیفہ مخلوطہ

بالابخرہ ہے جس کا لقب کرۃ البخار اور عالم نسیم اور کرۃ اللیل والنہار بھی ہے کیونکہ ہواؤں کا چلنا اور ظلمت و نور کی قابلیت اسی میں ہے اور اس کا ثخن ارض سے تقریباً سترہ فرسخ یعنی اکاون میل ہے اور اس سے آگے ہوائے لطیف صافی من الابخرہ ہے اور شمس کی شعاعیں چونکہ طبقہ کثیفہ سے متجاوز نہیں ہوتیں اس لئے وہاں نہار کا تحقق نہیں اور چونکہ لیل ضد ہے نہار کی اس لئے لیل کا بھی تحقق نہیں۔ ان دونوں مقدموں سے معلوم ہوگیا کہ فوق سموات تو درکنار یہاں سے پچاس میل آگے بھی لیل و نہار کا تحقق نہیں پس اگر بعد مسجد اقصیٰ کے عروج سموات کا ذکر فرماتے مثلاً ثم منہ الی السموات و ما فوقہا یا مثل اس کے تو وہ بھی مظروف لیلاً کا ہوتا تو لازم آتا کہ سیر سموات و ما فوقہا لیل میں واقع ہوئی حالانکہ وہاں لیل ہی کا تحقق نہیں پس اس کی ظرفیت صحیح نہ ہوتی اس لئے یہاں عروج سموات کا ذکر صحیح نہ تھا مگر باوجود اس کے لنریہ من ایاتنا میں جو کہ ایک غایت ہے اس کی طرف اشارہ فرما دیا اس طرح سے کہ آیات سے مراد بقرینہ مقام و اضافہ الی العظیم آیات عظمیٰ و کبریٰ ہیں جس کو سورہ والنجم آیت لقد رای من ایات ربہ الکبری میں صاف اس عنوان سے ذکر فرمایا ہے اور آیات کبریٰ کا محل فوق السموات ہیں پس اس کی ارائۃ کے ذکر میں اشارہ ہوگیا عروج فوقہا کی طرف کیونکہ اصل یہی ہے کہ رائے اور مرئی ایک جگہ ہوا لا بدلیل یقتضی العدول عن ذلک الاصل باقی یہ کہ جب یہ آیات سماویہ مرتع اسریٰ لیلاً اس میں کیسے عامل ہوا وہی وجہ عدم صحت کی یہاں ہونا چاہیئے جواب یہ ہے کہ غایت کے معمول ہونے سے ارائۃ کا مظروف ہونا لازم نہیں آتا اور بدون مظروفیت کے اس کا غایت ہونا اسی طرح صحیح ہوسکتا ہے کہ اسرا الی المسجد مقدمہ ہے عروج سما کا اور عروج کی غایت ہے ارائۃ اور مقصود کی غایت بواسطہ مقصود کے غایت ہوتی ہے مقدمہ کی بھی کیونکہ مقصود باعتبار مقدمہ کے کالغایت ہے اور غایۃ الغایۃ غایت ہوتی ہے۔ واللہ افاض علی ہذہ النکتۃ لیلۃ الخمیس تاسع عشر من ربیع الآخر ۱۳۳۲ھ وللہ الحمد ما لا یحد ولا یحصیٰ + ۱۹ ربیع الآخر ۱۳۳۲ھ

سولہواں ۱۶ نادرہ عنبریہ

سوال نمبر (۱) جناب نے جو روح کے قدم کو کشف میں	جواب بعض شبہات بر حدوث روح مذکور در رسالہ الفتوح

باطل فرمایا اس میں علوم کا قدم شخصی باطل ہوتا ہے نہ نوعی۔

نمبر (۲) ماثبت قدمہ امتنع عدمہ یہ موجودات میں ہے نہ اعدام میں ورنہ حوادث یومیہ کا وجود محال ہوجاوے کیونکہ یہاں بھی اس کا عدم قدیم ہے تو جیسے علم حادث روح کا عدم محال ہے زید کے عدم کا عدم کیوں نہ محال ہوگا۔

الجواب نمبر ا - میں ہمیشہ سے حدوث کل شخص شخص کے مستلزم للحدوث النوعی ہونے کو بدیہی سمجھتا ہوں اور تنبیہ اس پر یہ ہے کہ جب وجود نوع کا بدون وجود شخص کے محال ہے تو جب ہر شخص حادث ہوگا تو قدم نوع کی کیا صورت ہوگی **نمبر ۲** جہل عدم محض نہیں ہے بلکہ عدم ملکہ کا ہے جو احکام عقلیہ میں مثل وجودی کے ہوتا ہے وجہ یہ کہ عدم معلول ہوگا علت کا پس جب یہ قدیم ہوگا تو علت بھی اس کی قدیم ہوگی اور اسکے عدم سے عدم قدیم کا لازم آویگا جو کہ محال ہے پس یہ بھی ممتنع العدم ہوگا بخلاف عدم محض کے کہ وہ معلول نہیں کسی علت کا اُس کے عدم سے کوئی محذور لازم نہیں آتا اور قطع نظر اس کے منہیہ میں جو دلیل ہے وہ اس غبار سے بھی پاک ہے واللہ اعلم - ۲۳ر جمادی الاولیٰ ۱۳۳۲ھ

سترھواں عنزیہ

دردفع اشکال برمضمون وماعلمناہ الشعر

سوال - مجادلات معدلت کے نمبر (۳) میں قرآن اور تغنی کے ضمن میں آپ نے تحریر فرمایا ہے کہ قرآن مجید اور حدیث شریف کے بعض جملوں میں مصراعیت کی شان ہے اور بعض بالکل موزوں ہیں لیکن چونکہ وہ بلا قصد ہیں اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ ما علمناہ الشعر کے خلاف ہیں شعر وہ ہے کہ جس میں قصد وزن کا ہو نہ کہ اتفاقاً وزن ہوگیا ہو ما حصل آپ کی تقریر کا یہ ہے کہ کلام موزوں بلا قصد شعر نہیں اور جب شعر نہیں تو ما علمناہ الشعر کا خلاف لازم نہیں آتا مگر اساتذۂ فن نے لکھا ہے کہ شعر اصطلاح میں کلام موزوں مناسب الالفاظ کو کہتے ہیں قصد موزونیت اگرچہ داخل صفت شعر ہے لیکن وجود شعر میں اُس کو دخل نہیں جو شعر بلا قصد منھ سے نکل جاتا ہے اُسکو فی البدیہہ کہتے ہیں - اس صراحت کا نتیجہ یہ ہے کہ کلام موزوں بلا قصد شعر ہے اور آورد پر آمد کو ترجیح ہے اگر بر سبیل تنزل مان بھی لیا جاوے کہ کلام موزوں بلا قصد شعر نہیں تب بھی یہ شبہ باقی رہتا ہے کہ قصد موزونیت نہ تھا تو یہ موزونیت کہاں سے آگئی قصہ مختصر

اللہ پاک کی شان سے یہ بعید ہے کہ باوصف اہتمام نیز اتفاقاً بعض کلام موزوں ایسا صادر ہوجاوے کہ اوزان متعارفہ پر بے تکلف تقطیع کیا جاسکے۔ امید ہے کہ آپ اس شبہ کے دور کرنیں جواب تحریر فرماویں گے

الجواب۔ شعر اصطلاحی وہ کلام موزوں ہے جس کے ایراد میں موزونیت من حیث الشعر العرفی کا قصد کیا گیا ہو۔ پس اس تعریف سے ایسی آیات و احادیث خارج ہوگئیں جو اوزان شعریہ پر منطبق پائی جاتی ہیں۔ احادیث تو اس لئے کہ اُن میں موزونیت کا قصد ہی نہیں اور آیات اس لئے کہ ان میں موزونیت من حیث الشعریۃ کا قصد نہیں۔ پس صرف قصد کا التزام قول بالاضطرار سے بچنے کیلئے مضر نہیں اور فی البدیہہ شعر میں عدم قصد کا شبہ نہ کیا جاوے کیونکہ عدم قصد اُس کے ورود میں ہے تو اُس مرتبہ میں اُس کے شعر ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور شعر ہونا اُس کا مرتبہ ایراد میں ہے تو اُس مرتبہ میں وہ شعر بھی ہے اور کلام نفسی باری تعالیٰ میں خود عدم قصد سے جواب ہوجاویگا کیونکہ وہ مرتبہ صفت کا ہے جو ارادہ کا متعلق نہیں ہے اور تعریف مذکور میں عرفی کی قید سے دور کا شبہ جاتا رہا۔ اب جواب مذکور کی تائید کے لئے اہل مہارت کی کچھ نقل پیش کیجاتی ہے۔ فی کشاف اصطلاحات الفنون للقاضی محمد اعلیٰ التھانوی وھو (ای الشعر) الکلام الموزون المقفی الذی قصد الی وزنہ و تقفیتہ قصدا اولیا الی قولہ یعنی لیس مقصودہ تعالیٰ ان یکون ھذا الکلام شعرًا علی حسب اصطلاح الشعراء ص۲۳۲ اور مجادلات کی عبارت میں جو بلا قصد واقع ہے مراد اس سے خاص قصد کی نفی ہے یعنی قصد وزن من حیث الشعریۃ اور اسی کو لفظ اتفاق سے تعبیر کیا ہے ولا مشاحۃ فی الاصطلاح اور جب ماہرین نے تعریف میں قصد وزن کی تصریح کردی تو کسی دوسرے کی تصریح نہ کرنا معارض اسکے نہیں ہوسکتا لان الناطق یقضی علی الساکت اس تقریر میں تامل کرنے سے تمام شبہات مذکورہ فی السوال مرتفع ہوجاویں گے۔ ۳۰ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۴ھ

اٹھارواں عشریہ

دردفع شبہ متعلقہ آیت فنا و خلود

سوال۔ مجھے چند روز سے ایک خلجان سا رہتا ہے اور باوجود غور و فکر اطمینان نہیں ہوتا وہ یہ ہے۔ کُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَّيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلٰلِ وَالْإِكْرَامِ

مقابلہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ذات باری کے لئے بقا ہے اور اُس کے ماسوا ہر شے فانی ہے حتیٰ کہ روح و جسم و اجزائے جسم جنت و دوزخ غرضکہ ہر شے اور فنا سے عدم محض معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس کے سوا جو صورت فنا کی (مثلاً انتشار اجزا یا انقطاع تعلق وغیرہ اگر مراد لیا جاوے تو وہ بقا کے ساتھ متصف ہو سکیگا اور تقابل سے بقا سوائے ذات باری عزّ اسمہٗ کے سب سے منفی ہے علاوہ بریں کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ بھی نص صریح ہے جس میں احتمال تاویل نہیں معلوم ہوتا اُدھر مومنین کے لئے خلود فی الجنۃ اور کفار کے لئے خلود فی النار بھی منصوص ہے اور بضرورت تعارض تاویل کی ضرورت ہے آیات مذکورہ بالا میں تاویل سمجھ میں نہیں آتی خلود میں بعض مقام پر مادامت السموات والارض الا ما شاء ربك کیساتھ تقیید بھی واقع ہوئی ہے اور بظاہر اس تقیید اور استثنار مشیت سے شبہ ہوتا ہے کہ شاید یہ مقصود ہو خلود و دوام فی الجنۃ والنار مشیت کے وقت تک ہے گویا یہ معنی ہوئے کہ اخراج نہ ہوگا بلکہ جنت و دوزخ میں ہمیشہ رہیں گے جب تک کہ جنت و دوزخ کو بقا ہو اور جب مشیت ایزدی ان کے فنا کیساتھ متعلق ہوگی سب فنا ہو جائینگے اور خلود کا مکث طویل پر بھی اطلاق ہو سکتا ہے لیکن یہ معنی جمہور کے خلاف ہیں اس لئے متحیر ہوں کچھ سمجھ میں نہیں آتا جناب والا اس کی توجیہ سے سرفراز فرماویں اور عاجز کو خلجان سے نجات بخشیں

الجواب فانی یا ہالک اسم فاعل کا صیغہ ہے جو مستقبل کے لئے مستعمل ہے اور نفخ صور کا زمانہ نزول قرآن کے زمانہ سے مستقبل ہے پس کسی زمانہ میں اُن کا انعدام متحقق ہو جانا صدق کلام کے لئے کافی ہے اس انعدام کا دوام کسی دلیل سے ثابت نہیں پھر دوسری آیت سے یعنی فصعق من فی السموات ومن فی الارض الا من شاء اللہ سے جبکہ صعق کی تفسیر موت کیساتھ کیجاوے خود استثنار بعض بھی معلوم ہوتا ہے پس احتمال ہے کہ فانی و ہالک سے بعض اشیار مستثنیٰ ہوں اور احتمال ہے کہ سب فانی ہو جاویں حتیٰ کہ روح و جنت و نار بھی اگرچہ ایک لمحہ ہی کے لئے ہو اور استثنار معلق بمشیت ہو اور مشیت واقع نہ ہو اس لئے سب منعدم ہو جاویں۔ بہرحال دو آیتوں میں جمع دونوں طریق سے ممکن ہے اور کسی طریق پر بھی دوام انعدام لازم نہیں اور خلود کا حکم منصوص ہے اور وہ اس انعدام کے مناقض نہیں کیونکہ یہ انعدام اور زمانہ میں ہے اور خلود کا دوسرا زمانہ ہے یعنی بعد حیات ثانیہ اور مادامت السموات الخ عدم خلود پر دال نہیں بلکہ اس کا صدق خود سموات وارض کے خلود کے

ساتھ ہو سکتا ہے خواہ وہ سموات جنت کے ہوں یا یہی سموات کر بعد وجود ثانی کے منعدم نہ ہوں اور الامالشاء
دیلٹ کی تفسیر بیان القرآن میں دیکھ لیجئے۔ ۲۸ر جمادی الاخریٰ ۱۳۳۲ھ

(سوال متعلق مسئلہ بالا) جناب کی تحریر کے موافق اگر فناء و ہلاکت کا زمانہ نفخ صور لیا جائے تو آیات خلود جنت و نار سے کل من علیہا فان و کل شیٔ ھالک الا وجہہ کا تعارض دفع ہو جاتا ہے۔ لیکن اس میں عاجز کا ذرا سا شبہ باقی رہ گیا ہے وہ یہ ہے کہ دونوں جملے اسمیہ ہیں ان کا مقتضیٰ دوام و استمرار ہوا کرتا ہے اس بنا پر اگر یہ کہا جائے کہ فانی اور ہالک اسم فاعل ہیں اور استقبال کے لئے مستعمل ہیں تو اسمیت جملہ کا لحاظ کر کے یہ معنی معلوم ہوتے ہیں کہ زمانہ آئندہ میں فنا و ہلاکت کا استمرار و دوام ہوگا تو پھر آیات خلود سے تعارض ہو جاتا ہے اس کے علاوہ ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ اگر نفخ صور کے وقت ہر شے فنا ہو جائے حتیٰ کہ بسائط بھی تو جزا و سزا کے لئے پھر مخلوق ہونے کی صورت میں یا تو اعادہ معدوم لازم آتا ہے یا جزا و سزا مخلوق جدید کے متعلق ہوتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ شرح عقائد کا جواب اجزاء اصلیہ و فضلیہ نکال کر اس بنا پر مبنی معلوم ہوتا ہے کہ روح کے لئے فنا نہ ہو صرف جسم فنا ہو یعنی اس کے اجزاء منتشر ہو جاویں غرضکہ وہ حشر اجساد پر اعتراض کو دفع کرتا ہے۔ بسائط دمثلاً روح بنا بر مذہب محققین و ذرات بسیطہ مادہ کے اعدام و اعادہ پر اس اعتراض کا کوئی جواب سمجھ میں نہیں آتا۔ امید کہ جناب والا اپنی عنایات قدیمانہ سے ازالہ شبہ فرما کر اطمینان بخشیں۔

الجواب اگر جملہ اسمیہ کے استمرار کے یہ معنی ہیں تو زید ضارب۔ غداً کے یہ معنے ہونگے کہ بس کل کو جب اُس سے ضرب صادر ہوگی تو پھر ابداً ضرب ہی صادر ہوتی رہا کرے گی۔ آیت ثم انکم بعد ذلک لمیتون ۵ ثم انکم یوم القیمۃ تبعثون ۵ کے دونوں جملوں میں صریح تعارض ہوگا کیونکہ لمیتون کا مدلول دوام موت ہوگا دوسرا جملہ اس دوام کی نفی کرتا ہے اور اعادہ معدوم کا اشکال جو لکھا ہے تو کیا اس کا استحالہ کسی دلیل سے ثابت ہے عین ہونے کے لئے جن امور کی ضرورت ہے وہ وجود ثانی میں محفوظ رہ سکتے ہیں اور اگر بعض عوارض کا بدل جانا بقاء عین میں مضر ہو تو پھر زید جو کل تھا لازم آتا ہے کہ آج نہ ہو اور جس معنے کر اس کا استحالہ ثابت ہے اسی معنے کر ہم قائل نہیں نہ جزا و سزا اُس معنی پر موقوف ہے اور جب اعادہ معدوم ممکن ہے تو ظاہر ہے کہ بعد وقوع اعادہ کے یہ مُعاد وہی

عامل طاعت و معصیت ہے جو نشاۃ اولیٰ میں تھا اور پھر معدوم کر دیا گیا تھا اور اس کا لغۃً "خلق جدید" ہونا مضر مقصود نہیں حق تعالیٰ کے کلام سے ایسا جدید ہونا مسلم ہے بَلْ هُوَ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ[15] اور اگر اس کا نام خلق مثل فرض کر لیا جاوے تب بھی کوئی عقلی اشکال نہیں اور مثلین کا ایسا تغائر جزا و سزا کے توجہ میں مضر نہیں جیسا بعض حکماء بھی تجدد امثال کے قائل ہیں پھر بھی خطابات و تبعات ماضیہ دوسرے مثل پر متوجہ ہیں عجب نہیں ایسی گنجائش کی بنا پر حق تعالیٰ نے بعض جگہ یَخْلُقُ مِثْلَهُمْ فرمایا ہو فی جواب قولہم أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا اھ - ۲۳ رجب ۱۳۳۴ھ

(سوال متعلق مسئلہ بالا) كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ کے متعلق عاجز کے شبہ کا جواب جناب نے جو تحریر فرمایا ہے اس میں چونکہ میرے منشا شبہ سے تعرض نہیں ہے اس وجہ سے کچھ سمجھ میں نہیں آیا اس کا باعث غالباً اظہار شبہ میں عاجز کی عبارت کا قاصر ہونا ہے۔ اب زیادہ واضح لکھنے کی کوشش کرتا ہوں۔ قبل قیامت جب ہر شے فنا ہوگی تو مثلاً زید بھی فنا اور معدوم ہوگا اور بمقتضائے كُلُّ شَيْءٍ الخ زید کی روح اور جسم سب معدوم ہو جائیں گے یعنی زید بجمیع اجزائہ معدوم ہو جائیگا اس کے بعد جب دوبارہ جزا و سزا کیلئے بعث ہوگا (یا جو کچھ نام رکھا جائے) اُسوقت زید کا ہر ہر جزو مخلوق جدید ہوگا اور جب ہر جزو مخلوق جدید ہوا تو زید معدوم بجمیع اجزائہ اور زید ثانی مخلوق بجمیع اجزائہ میں مابہ الاشتراک ہوا یا نہیں اس لئے اس زید ثانی کا جو بجمیع اجزائہ مخلوق جدید ہے اعمال زید معدوم بجمیع اجزائہ کے لئے مثاب یا معذب ہونا سمجھ میں نہیں آتا منشا میرے شبہ کا ایک تو یہ ہے کہ كُلُّ شَيْءٍ استیعاب کو مقتضی ہے (سوائے خدا کے) اس لئے زید کا ہر ہر جزو شے ہے اور ہر شے ہلاک اور فنا ہوگی۔ دوسرا منشا شبہ کا یہ ہے کہ فنا اور ہلاکت کے معنے معدوم ہونے کے سمجھ رہا ہوں۔ کیونکہ ایک آیت میں فنا بقاء کے مقابل واقع ہوا ہے اور بقاء استمرار وجود کو کہتے ہیں جو خدا تعالیٰ کے لئے ثابت ہے اسلئے لامحالہ ماسوا کے لئے عدم فی زمان ما کم سے کم ثابت ہونا چاہیئے امید کہ تحقیقی جواب سے سرفراز فرماویں الزامی جواب سے اول تو شبہ دفع نہیں ہوتا بلکہ ایک شبہ اور بڑھ جاتا ہے اور اگر اس کا جواب سمجھ میں آجاتا ہے تو وہ خود قابل التفات نہیں رہتا اور اصل شبہ بدستور باقی رہ جاتا ہے اس لئے باادب تحقیقی جواب کے لئے مکرر مستدعی ہوں۔

الجواب یہ بھی مسلم کہ اس وقت سب پر عدم محض طاری ہو جائیگا۔ یہ بھی مسلم کہ پھر وجود مستانف ہوگا

لیکن اُس کو من کل الوجوہ جدید کہنا غیر مسلم۔ خلاصہ یہ کہ زمان بھی ایک ظرف ہے مثل مکان کے پس
جس طرح زوال من مکان وحصول فی مکان آخر موجب شبہ نہیں اسی طرح زوال من زمان وحصول
فی زمان آخر موجب شبہ نہ ہوگا۔ پس وجود ثانی کو اگر باعتبار زمانہ خاصہ کے جدید کہا جاوے مسلم مگر غیر
مضر اور اگر مطلقاً جدید کہا جاوے تو غیر مسلم۔ اور راز اس میں یہ ہے کہ معدوم فی زمان خاص مطلقاً
معدوم نہیں علم الٰہی میں یا دہر میں کہیے موجود ہے جو دوسرے زمانہ میں پھر ظاہر ہوا۔ پس مبنی
اشکال کا منہدم ہوگیا اور اشکال بھی منعدم ہوگیا جیسا کہ ایسے ہی وجود کا ماننا اس اشکال کے رفع کرنے
کے لئے ضروری ہے کہ تعلق ارادۂ ایجاد آیا معدوم کے ساتھ ہے یا موجود کے ساتھ شق اول پر تحقق
تعلق کا موقوف ہے تحقق متعلقین پر اور شق ثانی پر ایجاد موجود لازم آویگا جو کہ محال ہے۔ ۱۴ رمضان المبارک سنہ ۱۳۳۴ھ

انیسواں[19] عشریہ

سوال ۔ حضرت ایک سوال سخت پریشان کرتا ہے کہ قرآن شریف
میں ستاروں کی بابت ارشاد باری ہے وَلَقَدْ زَیَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْیَا بِمَصَابِیْحَ وَجَعَلْنٰهَا
رُجُوْمًا لِّلشَّیٰطِیْنِ الآیہ اور حدیث شریف میں فضل شہر رمضان میں یہ ارشاد شریف ہے اذا کان
اول لیلۃ من شہر رمضان صفدت الشیاطین ومردۃ الجن۔ الحدیث۔ اول سے
ستاروں کے چھٹنے کی وجہ وعلت رجوماً للشیاطین۔ دوسرے سے قید شیاطین از اول تا آخر رمضان
تو پھر کیوں رمضان المبارک میں شب کو ستارے چھوٹتے ہیں کیونکہ کئی ایک معتبر اشخاص نے و
نیز بندہ نے بھی چھوٹتے دیکھے ہیں۔

در رفع اشکال متعلق رجم شیاطین

الجواب ۔ ستارے چھوٹنا کبھی رجم کے لئے ہوتا ہے کبھی دوسرے اسباب طبعیہ سے بھی اول
میں منحصر نہیں نیز تصفید مخصوص ہے مردۃ الشیاطین کیساتھ سب شیاطین کو عام نہیں دونوں طرح
تعارض رفع ہوگیا۔ ۱۴ ر رمضان المبارک سنہ ۱۳۳۴ھ

بیسواں[20] عشریہ

سوال ۔ حدیث شریف میں آیا ہے اشتکت النار

در دفع اشکال عدم عموم صیف باوجود نفس جہنم

عہ یہ مضمون پورا اسی وزن حکمت میں بھی دیکھ لیا جاوے ۱۲

الی ربھا فقالت یارب اکل بعضھا بعضا فاذن لھا بنفسین فی کل عام نفس فی الشتا ونفس فی الصیف اکثر علماء نے اس حدیث کو حقیقت پر محمول کیا ہے بنا بریں یہ شبہ واقع ہوتا ہے کہ کیا وجہ ہے کہ بعض خطۂ ارض میں (جہاں ہمیشہ سردی پڑتی ہے) نفس فی الصیف کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔

الجواب۔ حدیث میں امکنہ کہاں مذکور ہے جو اشکال لازم آوے۔ اصل یہ ہے کہ اس نفس فی الصیف کا اثر بواسطہ آفتاب کے خاص اوضاع کے پہونچتا ہے پس جہاں اوضاع خاصہ شمس کے نہ ہوں گے وہ اثر بھی نہ پہونچے گا۔ ۹ شوال ۱۳۳۴ھ

اکیسواں ۲۱ عشریہ

در حکم نماز در ہوائی جہاز وقت طیران

سوال۔ ہوائی جہاز میں جس وقت کہ وہ ہوا میں ہو خواہ چلتا ہو یا ٹھہرا ہو اس میں نماز فرض جائز ہے یا نہیں۔

الجواب فی رد المحتار ھو ای السجود لغۃ الخضوع قاموس وفسرہ فی المغرب بوضع الجبھۃ فی الارض وفی البحر وحقیقۃ السجود وضع بعض الوجہ علی الارض الخ ج۱ ص۲۶۵ وفیہ تحت قول الدر المختار وان یجد حجم الارض ما نصہ تفسیرہ ان الساجد لو بالغ لا یتسفل رأسہ ابلغ من ذلک فصح علی طنفسۃ وحصیر وحنطۃ وشعیر وسریر وعجلۃ ان کانت علی الارض لا علی ظھر حیوان کبساط مشدود بین اشجار الخ ج۱ ص۵۲۳ ان روایات سے معلوم ہوا کہ سجدہ میں وضع جبہہ یا وضع وجہ ارض پر شرط ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جو چیز مستقر علی الارض ہو وہ تبعاً بحکم ارض ہے دو شرط سے ایک وجدان حجم بالتفسیر المذکور۔ اور اسی واسطے بساط مشدود بین الاشجار پر جائز نہیں اور دوسرے یہ کہ وہ چیز جاندار نہ ہو کیونکہ جاندار میں بوجہ متحرک بالارادہ ہونے کے ایک گونہ استقلال ہے وہ مثل جمادات کے تابع للارض نہیں ہے۔ اسی لئے حیوان پر بلا عذر جائز نہیں اور سریر و عجلہ وغیرہ میں تبعیت مع دونوں شرطوں کے پائی جاتی ہے اُس پر جائز ہے پس یہاں چار چیزیں نکلیں۔ ارض۱۔ سریر۲ و عجلہ۳ وغیرہ بساط۴ مشدود و مثلہ حیوان۵۔ اولیں پر جائز ہے اور آخرین پر ناجائز الا لعذر فی الحیوان۔ بعد اس تمہید کے سمجھنا چاہیے کہ یہ تو ظاہر ہے کہ ہوائی جہاز ارض تو ہے نہیں اور بساط مشدود بین الاشجار کی مثل بھی نہیں بوجہ

ہ یہ مضمون [illegible] ۱۲

تفاوت وجدان وعدم وجدان حجم کے اب دو احتمال رہ گئے ایک یہ کہ مثل عجلہ کے ہو۔ دوسرے یہ کہ مثل حیوان کے ہو تو گو ظاہراً مثل عجلہ کے معلوم ہوتا ہے کہ بواسطہ ہوائے مستقر علی الارض کے وہ بھی مستقر علی الارض ہے مگر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ وہ ہوا پر مستقر ہے اور نہ ہوا ارض پر مستقر ہے چنانچہ ہوا کا سیلان الی المحیط ظاہر ہے تو وہ ارض پر کیسے مستقر ہے اور اتصال اور چیز ہے اور ہوا کا مادہ رقیقہ بھی جہاز کے ثقل کا عادق نہیں ہو سکتا چنانچہ اگر اس میں سے گیس نکل جاوے تو فوراً زمین پر گر پڑے پس وہ حقیقۃً ارض پر غیر مستقر ہوا اور حیوان جو کہ حقیقۃً مستقر تھا مگر حکماً مستقر نہ تھا جب اُس پر بلا عذر نماز جائز نہیں تو جہاز پر جو کہ حقیقۃً غیر مستقر ہے کس طرح نماز جائز ہوگی الابعذر معتبر فی الصلوٰۃ علی الحیوان۔ حاصل جواب یہ نکلا کہ جن عذروں کے سبب اونٹ گھوڑے وغیرہ پر نماز جائز ہے اگر وہی عذر پائے جاویں مثلاً نزول میں خوف ہلاک وغیرہ ہو یا نزول پر قادر نہ ہو (اور یہ عذر اخیر جہاز رانوں کے لئے جو کہ اُس کے اتارنے یا ٹھہرانے پر قادر ہیں متحقق نہ ہوگا) تب تو اُس پر نماز جائز ہے اور بدون ایسے عذر کے جائز نہیں۔

(دفع اشتباہ) اس جہاز کو مثل دریائی جہاز کے نہ سمجھا جاوے کیونکہ وہ بواسطہ پانی کے مستقر علی الارض ہے اور اس کا استقرار پانی پر اور پانی کا استقرار ارض پر بالکل ظاہر ہے (تنبیہ) یہ جواب قواعد سے لکھا گیا ہے علماء سے اُمید ہے کہ اگر یہ جواب صحیح نہ ہو تو براہ نصح دین احقر مجیب کو مطلع فرماویں سمجھنے کے بعد اپنے جواب سے رجوع کر کے اُسکو شائع کر دونگا۔
۲۲ ذیقعدہ ۱۳۳۲ھ

تحقیق صلوٰۃ بر جہاز ہوائی

میرا ایک فتویٰ اس کے متعلق رسالہ الامداد محرم ۱۳۳۵ھ میں صفحہ ۳۰ پر چھپا تھا اُس کے متعلق ایک تحریر بشکل دو سوال و جواب آئی جو ذیل میں منقول ہے اُس کے ایک حاشیہ میں جو بہ لفظ ھ سے شروع ہوا ہے میری ایک عبارت معنون بہ رفع اشتباہ پر اعتراض بھی تھا اُس کا جواب مولوی حبیب احمد صاحب نے لکھکر مجھ کو دکھلایا جو اُس تحریر کے بعد منقول ہے۔

سوال بر ہوائی جہاز در حالت طیران او یا وقوف او در ہوا سجدہ کردن یا نماز فرضی خواندن جائز باشد یا نہ بینوا توجروا

جواب واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ قال العلامۃ القہستانی فی شرح مختصر الوقایۃ۔ والسجود لغۃ ھو الخضوع و شرعا وضع الجبھۃ علی الارض و غیرھا انتہی۔ وفی البحر

شرح الكنز تحت قوله وكره باحدهما اوبكور عمامة من فصل اذا اراد الدخول فى الصلوٰة
فى اثناء ما بسطه والاصل انه كما تجوز السجدة على الارض تجوز على ما هو بمعنى الارض
مما تجد جبهته حجمه وتستقر عليه وتفسيره وجدان الحجم ان الساجد لو بالغ لا
يتسفل راسه ابلغ من ذلك انتهى - وفى الوقاية فى اخر باب صفة الصلوٰة فان
سجد على كور عمامته او فاضل ثوبه اوشئ يجد حجمه وتستقر عليه الجبهة جاز و
ان لم تستقر لا يجوز انتهى - فالمركب الهوائى ان كان مركبا من اشياء صلبة بحيث
تستقر عليه الجبهة ولا تتسفل بالتسفيل تجوز السجدة عليه والظاهر انه ملحق
بالدابة كالسفينة السائرة والموقوفة بالشط الغير المستقرة على الارض فانها
ملحقة بالدابة كما يستفاد من رد المحتار قبيل سجدة التلاوة فالصلوٰة المكتوبة
على المركب الهوائى لا تجوز بدون العذر كما هو حكم الصلوٰة على الدابة والسفينة
السائرة وهل يلزم التوجه الى القبلة ههنا كما فى السفينة او لا كما فى الدابة - و
الظاهر انه يلزم لان المركب الهوائى بمنزلة البيت كالسفينة فان لم يمكنه يمكث
عن الصلوٰة الا اذا خاف فوت الوقت لما تقرر من ان قبلة العاجز جهته قدرته وما
من حادثة الا ولها ذكر فى كتاب من الكتب المعتبرة اما بعينها او بذكر قاعدة كلية
تشتملها ۱۲) والله تعالىٰ اعلم -

سوال - بر ریل گاڑی نماز فرض خواندن درحالت سیر او بدون عذر جائز ست یا نہ بینوا توجروا -

جواب - جائز ست - قال فى رد المحتار شرح الدر المختار من باب الوتر والنوافل
تحت قوله وان لم يكن طرف العجلة على الدابة جاز لو واقفة الخ كذا قيده فى شرح المنية
ولو اره لغيره يعنى اذا كانت العجلة على الارض ولم يكن طرف العجلة على الدابة جاز لو واقفة
الخ كذا قيده فى شرح المنية ولم اره لغيره يعنى اذا كانت العجلة على الارض لم يكن شئ منها
على الدابة وانما لها حبل مثلا تجرها الدابة تصح الصلوٰة عليها لانها حينئذ كالسرير الموضوع
على الارض ومقتضى هذا التعليل انها لو كانت سائرة فى هذه الحالة لا تصح الصلوٰة عليها
بلا عذر وفيه تامل كان جرها بالحبل وهى على الارض لا تخرج به عن كونها على الارض و

يفيده عبارة التاتارخانية عن المحيط وهي لو صلى على العجلة ان كان طرفها على الدابة وهي تسير تجوز في حالة العذر لا في غيرها وان لم يكن طرفها على الدابة جازت وهي كالسرير انتهى فقوله وان لم يكن طرفها الخ يفيد ما قلنا لانه راجع الى اصل المسئلة وقد قيدها بقوله وهي تسير ولو كان الجواز مقيدا بعدم السير لقيده به فتامل انتهى اقول وكذا يفيد ما افادنا السيد قدس سره عن عبارة المحيط عبارة فتاوى قاضيخان وهي اما الصلوة على العجلة ان كان طرف العجلة على الدابة وهي تسير او لا تسير فهي صلوة على الدابة تجوز حالة العذر ولا تجوز في غيرها وان لم تكن طرف العجلة على الدابة جاز وهي بمنزلة الصلوة على السرير انتهى قبل باب صلوة المريض فلما جازت الصلوة على العجلة اذا لم يكن شئ منها على الدابة وهي تسير او لا تسير بدون العذر وكانت بمنزلة السرير في الحالتين فبالطريق الاولى تجوز على المركب الدخاني الذي يجري على الارض حال كونه سائرا بدون العذر فظهر ان ما في غاية الاوطار جلد ا ص ۳۲۳ تحت قوله وان لم يكن طرف العجلة على الدابة جاز لو واقفة (في باب الوتر والنوافل)

علماء ہند مختلف ہیں کہ ریل گاڑی چلتے میں نماز فرض و واجب درست نہیں اور بعضے درست کہتے ہیں الخ منشأه عدم اطلاع الفريقين والمؤلف ايضا على ما حققه السيد العلامة تحت القول المذكور كما نقلنا هذا واعترض (في باب الوتر والنوافل) مفتي المصر على قول السيد قدس سره وفيه تامل لان جرها الخ حيث قال وهي وان لم تخرج بالجر بالحبل عن كونها على الارض الا ان هذا القيد لابد منه اذ بدونه يفوت اتحاد مكان الصلوة الذي هو شرط لصحتها الا بعذر الخ ويقول العبد الضعيف ان هذا منه عجيب جدا فان مكان الصلوة فيما نحن فيه العجلة ولو حصل الواحا دون الارض لتي تحتها الا ترى ان الصلوة على السفينة السائرة جائزة واعتبار العذر ههنا لانها لما كانت على الماء دون الارض فكانت كالدابة لا لعدم اتحاد مكان الصلوة فان الحكم في السفينة المربوطة بالشط اذا كانت على القرار من الماء ولم يكن شئ منها مستقرا على الارض ايضا كذلك ربهذا ظهر ان كون السفينة على الماء والماء على الارض مما لا ينتج

نتیجۃ تقید حکما من الاحکام ۱۲) ان قیل قد تقرر ان بعض الائمۃ اذا صرح بقید وجب اتباعہ قلت ھذا اذا کان من اھل الترجیح وابن امیر الحاج شارح المنیۃ لیس من اھل الترجیح (کذا فی الحموی شرح الاشباہ من الفن الثالث فی احکام الخنثیٰ) بل ھو من نقلۃ المذھب فکان علیہ عزو القید المذکور الی کتاب من الکتب المعتبرۃ ولعل الیہ اشار السید المحقق بقولہ ولو ارہ لغیرہ بقی ھل یجب التوجہ الی القبلۃ وکلما دار المرکب الدخانی عنہا عند استفتاح الصلوٰۃ وفی خلال الصلوٰۃ الظاہر نعم فان لو یمکنہ یمکث عن الصلوٰۃ الا اذا خاف فوت الوقت ھذا ما ظھر لی واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ احکم۔

الجواب من المولوی حبیب احمد

فی الدر المختار المربوطۃ بالشط کالشط فی الاصح اھ وقال فی رد المحتار قولہ المربوطۃ بالشط کالشط فلا تجوز الصلوٰۃ فیہا قاعدا اتفاقا وظاھرما فی الھدایۃ وغیرھا الجواز قائما مطلقا ای استقرت علی الارض اولا وصرح فی الایضاح بمنعہ فی الثانی حیث امکنہ الخروج الحاقا لہا بالدابۃ۔ نھر۔ واختارہ فی المحیط والبدائع بحر۔ و عزاہ فی الامداد ایضا الی مجمع الروایات عن المصفی وجزم بہ فی نور الایضاح و علی ھذا ینبغی ان لا تجوز الصلوٰۃ فیہا سائرۃ مع امکان الخروج الی البر وھذہ المسئلۃ الناس عنہا غافلون شرح المنیۃ اھ ص۲۷ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ سفینہ کے مثل دابہ ہونے میں اختلاف ہے صاحب ہدایہ وغیرہ کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس کو مثل دابہ نہیں سمجھتے اور اس میں نماز بلا عذر جائز ہے اور دیگر علماء نے تصریح کی ہے کہ وہ مثل دابہ کے ہے اور اس میں نماز بلا عذر جائز نہیں اور راجح یہ ہے کہ وہ مثل دابہ کے ہے جب یہ معلوم ہوگیا تو اب سمجھنا چاہیئے کہ امداد میں جو لکھا گیا ہے (رفع اشتباہ) اس جہاز کو مثل دریائی جہاز کے نہ سمجھا جاوے کیونکہ وہ بواسطہ پانی کے مستقر علی الارض ہے اور اس کا استقرار پانی پر اور پانی کا ارض پر بالکل ظاہر ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اس ظہور استقرار کی وجہ سے اسکو اگر مثل دابہ نہ کہا جاوے بلکہ اس کو مثل سریر سمجھا جاوے تو گویہ مرجوح ہے مگر اس کی گنجایش ہے جیسا کہ ظاہر ہدایہ وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے برخلاف ہوائی جہاز کے کہ وہاں

یہ گنجایش نہیں۔ فاتضح فائدۃ ھذا الکلام واندفع ما اورد علیہ بقولہ بہذا ظہران کون السفینۃ علی الماء والماء علی الارض مما لاینتج نتیجۃ تفید حکما من الاحکام اھ

التماس۔ اب ناظرین علماء سے اس کی تنقید کرلیں فقط ۴ ذی الحجہ سنہ ۱۳۳۶ھ

بائیسواں غریبہ ۲۲ در حل بعض اشعار گلستاں

سوال

گر کسے وصف او زمن پرسد	بیدل از بے نشاں چہ گوید باز
عاشقان کشتگان معشوق اند	برنیاید ز کشتگاں آواز
اے مرغ سحر عشق ز پروانہ بیاموز	کاں سوختہ را جان شد و آواز نیامد
ایں مدعیاں در طلبش بے خبر انند	کاں را کہ خبر شد خبرش باز نیامد

ان دونوں قطعوں کا مفصل مطلب مرحمت ہو جس سے اصل مقصود واضح ہو جائے۔

جواب۔ ان دونوں قطعوں میں حال فنا قبل العود الی البقاء کا مذکور ہے اُس حالت میں سالک کے بیدل کہنا اسلئے مناسب ہے کہ قلب کا فعل ہے شعور و ادراک اور اُس حالت میں یہ رہتا نہیں اور ہرچند کہ ذات حق جل وعلا شانہ بے نشان اس معنی کے اعتبار سے دائماً ہے کہ کوئی نشان اُس کی کنہ تک نہیں پہونچاتا مگر بالخصوص حالت فناء سالک میں اس کے ساتھ اتصاف اس اعتبار سے ہے کہ اُس کی نظر میں اُسوقت کوئی نشان دال علی الوجہ بھی نہیں ہوتا لعدم الالتفات الی الآثار واقتصار نظرہ علی الذات البحت فقط او مع الصفات ایضاً اور اسی فناء کو کشتگی سے تعبیر کیا ہے اور چونکہ قبل العود الی البقاء یعنی قبل التنزل استغراق محض کی حالت ہوتی ہے اُس حالت میں نطق وبیان بالاختیار جو کہ خواص صحو سے ہے سب فنا ہو جاتا ہے اسکو آواز برنیایدسے تعبیر کیا اس سے قطعۂ اوّل حل ہو گیا دوسرا قطعہ اس پر بمنزلہ تفریع کے ہے کہ اے مدعی ناطق بالتقلید والتکلف تو حال فناء سے عاری ہے تو عشق کی صفت حاصل کر جو موقوف علیہ ہے اس حال کا اور صاحب حال وعشق کی یہ حالت ہوتی ہے کہ بیان ونطق فنا ہو جاتا ہے اگرچہ یہ فناء ممتد نہ ہو مگر اس کا عروض تو طریق میں ضرور ہوتا ہے اور تجھ پر اس کا عروض بھی نہیں ہوا پس تیرا نطق وبیان تکلف محض ہے۔ ایسے ہی متکلفین وبقالین کی نسبت فرماتے ہیں کہ ان کو حقیقت سے آگاہی نہیں اگر آگاہی

ہوتی تو ان پر فنا شعور و ادراک ضرور طاری ہوتا۔ اسی کو فرماتے ہیں خبرش باز نیامد یہ دوسرے قطعہ کا حل ہوا۔ اور اس تقریر سے یہ شبہ بھی رفع ہوگیا کہ وہ عارفین جو اہل ارشاد ہیں اور اس لئے وہ اسرار ظاہر کرتے ہیں کیا وہ بھی اسی میں داخل ہیں۔ وجہ رفع ظاہر ہے کہ یہ عدم نطق دائم نہیں عارض ہے سو جس کو عروض کے بعد نطق کا اتفاق ہو وہ بے خبر نہیں اور جو بدون اس کے عروض ہی کے نطق کرنے لگے وہ مدعی ہے اُس کو فرماتے ہیں کہ جب تجھ پر یہ حالت ہی وارد نہیں ہوئی تجھ کو کیا منصب ہے نطق کا پس مطلق نطق علامت غیر عارف ہونے کی نہیں بلکہ نطق قبل عروض الفناء علامت ہے غیر عارف ہونے کی۔ ۱۵ ربیع الاول ۱۳۳۵ھ

تیئیسواں ۲۳ عشریہ

در توجیہ تکلم رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم در اُردو در خواب

سوال (یہ سوال بعض صلحاء کی اس تحریر پر کہ اُنھوں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو اُردو میں کلام فرماتے دیکھا اُن ہی صاحب رویا کے نام آیا تھا) آپ عالم اور عربی دان ہیں پھر باوجود اس کے جناب رسول کریم صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آپ سے منام میں عربی زبان میں کس وجہ سے کلام نہیں فرمایا فقط

الجواب (من صاحب المکتوبات) خواب میں جو حقائق منکشف ہوتے ہیں خواہ وہ مبصرات میں سے ہوں یا مسموعات میں سے اُن کا انکشاف دو ۲ طرح ہوتا ہے کبھی صورت واقعیہ میں اور کبھی صورت مثالیہ میں اور دوسری صورت اکثر ہوتی ہے اور احیاناً پہلی صورت بھی ہوتی ہے پس تکلم بار دو میں غالب الوقوع یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی جانب سے افاضہ معانی کا ہوا ہو اور معانی حسب اقتضاء حالت مخاطب اردو کلمات کی صورت میں متمثل ہو کر مسموع ہوئے اور احتمال یہ بھی ہے کہ بطور خرق عادت کے احیاناً آپ ہی نے غیر عربی میں تکلّم فرمایا ہو جیسا بعض روایات حدیثیہ میں بھی آیا ہے کہ آپ نے ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پوچھا کہ اشکمت درد۔ رواہ ابن ماجہ۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور ایک بار صاحب المکتوبات نے اس مضمون کو اس عنوان سے ارشاد فرمایا کہ خواب عالم تمثل ہے کچھ عجب نہیں آپ نے عربی میں فرمایا ہو مگر خصوصیات طبعیہ رائی کے سبب وہ عربی اُردو میں متمثل ہوگئی ہو۔ وھذا اقرب الی قواعد فن الرؤیا۔

چوبیسواں عنبریہ

درحل بعض اشعار مثنوی واقعہ دفتر چہارم سرخی قصہ مسجد اقصیٰ وخروب رستن

گفت[ع] اے مغلوب الخ یہاں سے جواب ہے، سوال داؤد علیہ السلام کا کہ میں اس امر میں غیر مختار ہوں اور یہاں ایک نفس جواب ہے ایک ترقی فی الجواب ہے پس نفس جواب تو یہ ہے کہ تم غیر مختار نہیں ہو بلکہ اس طرح مختار ہو کہ تلاوت بکیفیت خاص (کہ ایسے آثار کے ترتب کے انعدام کا قصد نہیں کیا) تمہارا فعل اختیاری ہے اور اس سے یہ ہلاک ناشی ہوا تو نظراً الی تقرب داؤد علیہ السلام یہ امر خلاف اولیٰ ہوا تم اس پر بھی قادر تھے کہ انعدام مذکور کا قصد کرتے تو یہ آثار مرتب ہوتے تو ایسا کیوں نہ کیا یہ تو نفس جواب ہوگیا۔ دوسرا ترقی فی الجواب ہے وہ یہ کہ تم ایسے مختار ہو کہ اوروں سے بھی زیادہ ہو اس طرح کہ تم فانی ہو اور فانی فی الحق بوجہ اتصاف بصفات الحق اختیار میں بھی اوروں سے اکمل ہے پس اشعار ایں چنیں معدوم کو از خویش رفت الخ۔ اسی ترقی جواب کی تقریر ہیں اور چونکہ ترقی فی الجواب نفس جواب کو بھی مستلزم ہے اس لئے نفس جواب کی مستقل تقریر کی ضرورت نہ ہوئی۔

پچیسواں عنبریہ

درتحقیق حکم قائلین بالمعیۃ الذاتیۃ

مسئلہ۔ قال اللہ تعالیٰ۔ نحن اقرب الیہ من حبل الورید وقال وھو معکم۔الآیۃ فمن الناس من یقول ان القرب باعتبار الذات والوصف ویقول بعض الناس ان القرب بحسب الوصف فقط فای الحزبین علی الصواب وای الفریقین علی الحق وان کان اللہ قریباً بالذات ھل یقرب مع کون استوائہ علی العرش ام لا ثم الذین یقولون بالقرب الوصفی یدعون بالقائلین بالقرب الذاتی انھم کفروا بقولھم بالقرب الذاتی ھل یجوز نسبۃ الکفر الی من قال ان القرب ذاتی ام لا۔

الجواب۔ لما کان المتبادر عند العامۃ من المعیۃ الذاتیۃ ھی المعیۃ الجسمانیۃ ابطلہا

ع ملخص قصہ کا یہ ہے کہ داؤد علیہ السلام سے فرمایا گیا کہ تم مسجد اقصیٰ نہیں بنا سکتے انہوں نے اس کے متعلق عرض کیا ارشاد ہوا کہ تم نے اپنی خوش آوازی سے بہت سے خون کئے ہیں۔ احقر کی تقریر میں اس کی توجیہ ہے ۱۲ منہ

العلماء وكفر بعضهم القائلين بها ولواريد بها المعية الغير المتكيفة فلا محذور في القول بها والامتناع في اجتماعها بالاستواء لان الذات ليست بمتناهية والمعية ليست بمتكيفة ومن لم يقدر على اعتقادها بلا كيفية فالاسلم له ان يقول بالمعية الوصفية فقط وبهذ التقرير خرج الجواب من كل سوال وارتفع كل اشكال والحمد لله الكبير المتعال عن كل مقال وخيال۔

چھبیسواں ۲۶ عشرہ در تخطیہ بعض اشعار

شعر متعلق بعض حال ہ

نقصان نہ قابل است وگرنہ علی الدوام	فیض سعادتش ہمہ کس را برابر است

تحقیق۔ اگر ضمیر تش کا مرجع مخلوق ہو تو اس کے خلاف واقع ہونے میں حرج نہیں اور اگر خالق ہو تو اس شعر کا مضمون صحیح نہیں کہ اس سے فاعل کا غیر مختار ہونا مفہوم ہوتا ہے اور واقع میں وہ مختار ہے کسی کے اضلال کا ارادہ کرتا ہے کسی کی ہدایت کا پھر ان دونوں میں بھی تفاوت بالارادہ +

ستائیسواں ۲۷ عشرہ

بعضے شرائط وقف علی الاولاد وتحریک ترمیم بعض قوانین وتحریک درخواست منصب قاضی

ایک معزز عہدہ دار پنشنر کا خط۔ (بعد القاب و آداب کے) اس کے (یعنی وقف علی الاولاد کے) بابت آپ اگر کوئی مضمون ٹھیک احکام شریعت کے موافق شائع فرمادیں تو مسلمانوں کے حق میں نفع کی بات ہے لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی ہو کہ واقف کی نیت کسی بے ایمانی پر مبنی نہ ہو یعنی کوئی کسی کا قرضہ مارنے کی غرض سے یا کسی کا حق العباد مارنے کے واسطے یا کسی حقدار شرعی کو کسی وجہ رنج یا بدنیتی سے محروم کرنے کے واسطے وقف کرے تو ناجائز ہوگا۔ دوم یہ کہ قانون میعاد میں ترمیم کی ضرورت ہے۔ مثلاً کسی کا لگان واجب الادا ہے یا کہ قرضہ چاہتا ہے تین سال گذر گئے یا کہ مہر کی نالش ایک سال کے اندر نہ کی تو وہ ساقط ہوگیا میعاد وہ ہونا چاہیئے جو

شریعت نے مسلمانوں کے واسطے قرار دی ہے۔ (از کرانہ)

(اتفاق سے اُس کا جواب مدت کے بعد لکھا گیا مگر مفید ہونے کے سبب نقل کر لیا گیا وہ یہ ہے)

الجواب۔ وقف کے متعلق مستقل مضمون شائع کرنے کی تو اب اس لئے ضرورت نہ تھی کہ وہ کوشش گورنمنٹ میں کامیاب اور مسلم ہو گئی چنانچہ اس کا اجراء موافق فقہ حنفی کے ہو گیا البتہ اس کے متعلق اور بعض ضروری امور قابل لکھنے کے ہیں ایک تو یہ کہ خط سوال میں جو شرط تجویز کی گئی ہے (فی قولہ لیکن اُس کے ساتھ ہی یہ بھی ہوالی قولہ تو ناجائز ہوگا) واقعی یہ واجب الرعایت ہے مگر اُس کے یہ معنی نہیں کہ اگر اس نیت سے کیا تو وہ قانوناً نافذ نہ ہوگا بلکہ معنی یہ ہیں کہ خود واقف پر واجب ہے کہ ایسی نیت سے وقف نہ کرے ورنہ گنہگار ہوگا اور ثواب سے محروم رہیگا گو نافذ ہو جاوے۔ حاصل یہ کہ ایسا کرنا دیانۃً ناجائز ہے گو قضاءً جائز ہے جیسا فقہاء نے تفضیل بعض اولاد علی البعض فی العطاء میں اس کی تصریح فرمائی ہے۔ دوسرا امر یہ کہ اس شرط کے ساتھ ایک اور شرط بھی ہے جسکی رعایت اس سے زیادہ فرض ہے وہ یہ کہ اس وقف کا باعث واقف کا یہ عقیدہ نہ ہو کہ وہ میراث کے منصوص حکم کو مضر اور سبب خرابی جائداد و مانع ترقی قومی سمجھتا ہو جیسا بعض ہوا پرستوں کا اس وقت خیال ہے اور یہ شرط پہلی شرط سے زیادہ اس لئے ہے کہ شرط سابق کا خلاف تو صرف فساد نیت ہی ہے جو محض ایک معصیت ہے اور اس شرط کا خلاف فساد اعتقاد ہے اور فساد بھی اس درجہ میں کہ منصوص قطعی کو خلاف حکمت سمجھنا اور یہ کفر ہے چنانچہ اُستاذی مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ ابلیس کے کفر کی وجہ یہی اعتقاد حکم حق کو خلاف حکمت سمجھنے کا ہے اور اسی لئے مولانا مرحوم کے زمانہ میں ایک مدعی خیرخواہ قومی کی رائے اس وقف علی الاولاد کی ترجیح علی المیراث کے بارہ میں ایک رئیس نے بغرض تحقیق مولانا کی خدمت میں بھیجی تھی تو مولانا نے اُس بنا رخاص پر اس پر عمل کرنے کو حرام اور اس بناء کو کفر فرمایا تھا اب قریب زمانہ میں بھی جن لوگوں کا ذہن بعض محرکین کی اس منشاء کی طرف پہونچ گیا اُنہوں نے ایسی تحریرات پر دستخط نہیں کئے اور جن کی نظر محض اس کے مسئلہ شرعیہ ہونے پر مقتصر رہی اُنہوں نے دستخط کر دیئے یہ گفتگو تو اس وقف کے متعلق تھی باقی خط سوال میں جو میعاد کے بارہ میں لکھا ہے اگر اہل اسلام ادب کے ساتھ حکام سے اس کے مرتفع کرنے کی درخواست کریں تو مصلحت ہے لیکن اس مضمون میں کاتب خط کا یہ خیال قابل ترمیم ہے کہ وہ حقوق کیلئے شریعت میں کوئی میعاد

ہوسے ہیں سو شریعت مطہرہ میں جو حق بینہ یا اقرار یا نکول سے حاصل یہ کہ حجت شرعیہ سے ثابت ہوجاوے اُسمیں
کوئی میعاد نہیں اور بعض کتب میں جو پندرہ ۱۵ سال یا کم وبیش لکھدیا ہے سو اسکے یہ معنی نہیں کہ ثبوت کے بعد
صرف انقضار میعاد مسقط حق ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ غالباً اتنی مدت کے بعد پورا ثبوت دشوار ہے ورنہ
ثبوت کے بعد پھر احیار حق کا یقینی ہے۔ اور مثل درخواست متعلق ارتفاع میعاد کے ایک اور درخواست بھی
بہت ضروری ہے وہ یہ کہ بہت مسائل ہیں شرعاً حاکم مسلم کا فیصلہ شرط ہے جسکو قضار قاضی سے تعبیر
کیاجاتا ہے۔ پھر کتاب القضار میں اس قاضی کے شرائط میں سے اسلام کو کہا ہے گو اس کا تقرر حکام
غیر مسلم کی طرف سے ہو۔ درمختار و ردالمحتار میں اس عموم کی تصریح ہے جیسے مفقود یعنی بے نشان شخص کی
زوجہ کے نکاح اوّل کے فسخ میں یا خیار بلوغ کی بنار پر فسخ کرنے میں اور بہت مسائل میں سو اگر حکام
سے یہ درخواست کی جاوے کہ وہ ہر ضلع یا ہر تحصیل میں علمار اہل اسلام کے مشورہ و انتخاب سے
ایک عالم متدین و متیقظ بنام قاضی محض ایسے مقدمات کی سماعت کے لئے مقرر کردیں اور اُس
کی تنخواہ کا یہ انتظام کردیا جاوے کہ مسلمان زمینداروں سے مالگذاری کے ساتھ مثل دوسرے ابواب
مدارس و سڑک وغیرہ کے کچھ مختصر سی رقم اضافہ کرکے اور وصول کرلی جاوے تو مسلمانوں کو ایسے
معاملات میں بہت آسانی ہوجاوے ورنہ بعض مواقع پر تو تنگی پیش آتی ہے جیسے احقر نے زن
مفقود میں ایک جگہ فتویٰ لکھا کہ بعد انقضار میعاد مقرر عندالامام مالکؒ کے حکام سے یہ درخواست کرو کہ
وہ خاص اس مقدمہ کی سماعت کا اختیار کسی عالم کو دیدیں اور وہ عالم یہ کہدے کہ میری رائے میں وہ
مفقود مرگیا ہے پھر اس کہنے کے بعد وہ عورت عدت وفات کی پوری کرکے نکاح ثانی کرلے چنانچہ اُن
لوگوں نے پھر اطلاع دی کہ ہم نے حاکم ضلع سے کہا تھا اُنہوں نے جواب دیا کہ ہم مذہبی معاملات میں دخل
نہیں دیتے تو دیکھئے کیسی تنگی پیش آئی اور بعض مواقع میں ظاہراً تو تنگی نہیں مگر شرعاً تنگی ہوتی ہے
مثلاً خیار بلوغ میں ایک حاکم غیر مسلم نے نکاح اوّل کے فسخ ہونے کا حکم دیکر نکاح ثانی کی اجازت دیدی تو
ظاہراً کارروائی ہوگئی مگر شرعاً یہ کارروائی معتبر نہیں ہوئی یعنی اس سے وہ نکاح اوّل فسخ نہیں ہوا
اور نکاح ثانی صحیح نہیں ہوا تو تمام عمر ناجائز ہمبستری کا گناہ زوجین کو رہا۔ اگر مثل کوشش مسئلہ
وقف علی الاولاد کے اس میں بھی کوشش کریں تو یہ اُس سے زیادہ ضروری ہے کیونکہ اُس میں تو بہت سے
بہت وقف علی الاولاد کا انسداد ہوجاتا ہے سو خود یہ وقف ہی ضروری نہیں تو کوئی حرج شرعی نہ تھا

اور یہاں تو حرام وحلال کا قصہ ہے جو بہت ہی نازک ہے اسمیں شرعی حرج ہے پھر وقف کی ضرورت علاوہ
اُس کے خفیف ہونیکے تمام قوم کے لئے عام نہیں صرف اہلِ ثروت کے ساتھ مختص ہے اور اسکی ضرورت
شدید بھی ہے جیساکہ مذکور ہوا پھر تمام قوم کو عام اس لیئے اس کا اہتمام بہت زیادہ موجب ثواب ہوگا
اور اس کا آسان طریق یہی ہے کہ اہل قلم اس کی مصالح کو ظاہر کریں اور پھر درخواست لکھکر اُسپر
کثرت سے دستخط کراکر پیش کریں۔ گورنمنٹ کی شفقت اور رعایا کی بہی خواہی سے اُمید ہے کہ
وہ ضرور ایسے ضروری معروضہ پر توجہ فرماویگی + ۱۹ ار ج ۲ ۱۳۳۵ھ

اٹھائیسواں ۲۸ عشر یہ

درتوجیہ زیارت کعبہ جستن بعضے اولیاء را

سوال - بابت استقبال قبلہ شامی وبحرالرائق وطحطاوی
برمراقی الفلاح و باب ثبوت النسب درمختار و شامی وغیرہ معتبرات فقہیہ سے جو جواز آنے بیت اللہ
شریف کا واسطے زیارت اولیاء اللہ کے بلکہ طواف اولیاء کرنے کے ممکن ومنجملہ کرامات ہونا لکھا ہے
اور روض الریاحین امام یافعی وغیرہ میں وقوع اس کا اور دیکھنا ثقات ائمہ وعلماء کا اس کرامات
کو منقول ہے اس کو غیر مقلدین لغو وغلط امر کہتے ہیں۔ ان کا قول وخیال یہ ہے کہ کعبہ ایسا معظم
کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے جو اشرف المخلوقات تھے اس کی تعظیم طواف سے کی وہ
دوسرے اپنے سے کم درجہ کی زیارت وطواف کے لیئے جاوے یہ قلب موضوع و ناممکن امر ہے
ہاں اگر قرآن وحدیث سے یہ امر مدلل کیا جاوے تو قابل تسلیم ہوسکتا ہے۔ لہٰذا علماء احناف
کے جناب میں گذارش ہے کہ عقیدے کو نصوص قرآن واحادیث سے یا باستنباط از آیات و
احادیث مدلل وثابت فرماکر کتب فقہ حنفیہ وروض الریاحین وغیرہ تالیفات ائمہ سلف کو دھبہ
غیر معتمد ہونے سے بچائیں اور جہانتک جلد ممکن ہو جواب سے سرفراز فرماویں اس امر کی نسبت سخت نزاع درپیش ہے

الجواب - حدیث نمبر (۱) عن ابن عمر رض انہ نظر یوماً الی الکعبۃ فقال ما اعظمک
وما اعظم حرمتک والمؤمن اعظم حرمۃ عند اللہ تعالیٰ منک اخرجہ الترمذی وحسنہ
(صہ ۲۴ جہ ۲ طبع مجتبائی) ورواہ ابن ماجہ مرفوعاً عن ابن عمرو ولفظہ قال رأیت رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم یطوف بالکعبۃ ویقول ما اطیبک واطیب ریحک واعظم حرمتک

والذی نفس محمد بیدہ لحرمۃ المؤمن اعظم عند اللہ حرمۃ منک الخ صنہ ۲۹ اصح المطابع

حدیث نمبر (۲) عن جابر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اریت الجنۃ فرایت امرأۃ ابی طلحۃ وسمعت خشخشۃ امامی فاذا بلال رواہ مسلم (مشکوٰۃ ص۵۶۷)

حدیث نمبر (۳) عن جابر قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول اھتز العرش لموت سعد بن معاذ وفی روایۃ قال اھتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ متفق علیہ (مشکوٰۃ ص۵۶۷)

حدیث نمبر (۴) عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الجنۃ تشتاق الی ثلثۃ علی وعمار وسلمان رواہ الترمذی (مشکوٰۃ ص۵۷۲)

حدیث نمبر (۵) عن انس قال قال ابو بکر لعمر بعد وفاۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انطلق بنا الی ام ایمن نزورھا کما کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزورھا الحدیث رواہ مسلم (مشکوٰۃ ص۵۷۳)

حدیث نمبر (۶) عن جابر فی حدیث طویل فلما رای (صلی اللہ علیہ وسلم) ما یصنعون طاف حول اعظمہا بیدرا ثلث مرات الحدیث رواہ البخاری (مشکوٰۃ ص۵۲۹)

حدیث نمبر (۷) عن جابر انہ سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لما کذبنی قریش قمت فی الحجر فجلی اللہ لی بیت المقدس الحدیث متفق علیہ (مشکوٰۃ ص۵۲۲)

وفی اللمعات جاء فی حدیث ابن عباس فجئ بالمسجد حتی وضع عند دار عقیل وانا انظر الیہ + بعد نقل ان احادیث کے جواباً عرض کرتا ہوں کہ سوال میں معترض کے دو قول نقل کئے ہیں۔ ایک یہ کہ یہ قلب موضوع ہے دوسرا یہ کہ یہ ناممکن ہے قول اوّل کی دلیل یہ بیان کیگئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کی تعظیم طواف سے کی۔ اور قول ثانی کی کوئی دلیل بیان نہیں کی سو قلب موضوع کا جواب حدیث نمبر (۱) سے ظاہر ہے کہ ابن عمرؓ کعبہ سے ہر مؤمن کو افضل سے بتا رہے ہیں اور اوّل تو یہ امر مدرک بالرائے نہیں اس لئے حکماً مرفوع ہوگا اور اگر اس سے قطع نظر بھی کیا جاوے تاہم کسی صحابی سے اس پر نکیر منقول نہیں پھر اس کی صحت میں کیا شک رہا پھر ابن ماجہ میں تو اس کے رفع کی تصریح ہے اور سند بھی اچھی ہے اب کلام مذکور کی بھی حاجت نہیں رہی۔ رہ گیا طواف فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اُس کا اور اُس کی تعظیم کرنا سو یہ

ایک امر تعبدی ہے جس طرح رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مساجد کا احترام فرماتے تھے تو کیا مسجد کا آپ سے افضل و اعظم ہونا لازم آگیا اسی طرح بیت معظم بھی آپ سے افضل نہ ہوگا۔ پھر جب آپ اُس سے افضل ہوئے اور پھر آپ نے اُس کا طواف کیا تو اس سے ثابت ہوگیا کہ مفضول کا طواف افضل کر سکتا ہے سو اگر مومن بیت معظم سے مفضول بھی ہوتا تب بھی افضل کا طواف کرنا مفضول کے لیے جائز ہوتا چہ جائیکہ مؤمن کا افضل ہونا بھی ثابت ہوگیا پھر تو کچھ بھی استبعاد نہ رہا۔ باقی یہ ظاہر ہے کہ یہ فضیلت جزئی ہے اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ انسان کو جہت سجدہ بھی بنایا جاوے یا انسان کا کوئی طواف کرنے لگے اور یہ سب اُس وقت ہے کہ طواف بطور تعظیم ہو اور اگر یہ طواف لغوی ہو بمعنی آمد و رفت جو مقارب ہے زیارت کا تو وہ اپنے مفضول کے لئے بے تکلف ہو سکتا ہے جیسا حدیث (نمبر ۵ و ۶) میں مصرح ہے اور محض ایسے امور سے افضلیت کا لزوم کیسے ضروری ہوگا جبکہ حدیث (نمبر ۲) میں تقدم بلال رض کا حضور صلے اللہ علیہ وسلم پر منقول ہے اسی لئے اس تقدم کو شرّاح حدیث نے تقدم الخادم علے المخدوم سے مفسّر کیا ہے پس ایسا ہی یہاں ممکن ہے نیز عرش جو کہ تجلی گاہ خاص حق ہے اور اس کی صنعت میں کسی بشر کو دخل نہیں ظاہراً بیت معظم سے افضل ہے باوجود اس کے اُسکی حرکت ایک اُمتی کے لئے حدیث (نمبر ۳) میں مذکور ہے سو اسی طرح اگر بیت معظم کسی مقبول امتی کے لئے حرکت کرے تو کیا استبعاد ہے۔ نیز روح اس حرکت کی اشتیاق ہے سو جنت جو کہ حق تعالیٰ کی تجلّی خاص کا دار ہے حدیث (نمبر ۴) میں اُس کا مشتاق ہونا بعض امتیان مقبولین کی طرف وارد ہے تو کعبہ کا اشتیاق بھی کسی مقبول امتی کی طرف کیا مستبعد ہے پس ان حدیثوں سے خود زیارت و طواف کا استبعاد تو دفع ہوگیا جو کہ بحث نقلی تھی اب صرف یہ بحث عقلی باقی رہی کہ خانہ کعبہ اتنا بھاری جسم ہے یہ کیسے منتقل ہو سکتا ہے سو اوّل تو ان اللہ علی کل شیٔ قدیر میں اس کا جواب علم موجود ہے۔ دوسرے حدیث (نمبر ۷) کے ضمیمہ میں جواب خاص بھی ہے جو خصائص کبریٰ جلد اوّل (صفحہ ۱۶) میں نقل کیا ہے بتخریج احمد و ابن ابی شیبۃ والنسائی والبزار والطبرانی وابی نعیم بسند صحیح اور یہ سب گفتگو قول اوّل کے متعلق تھی۔ رہا قول ثانی کہ یہ ناممکن ہے سو استفسار یہ ہے کہ آیا عقلاً ناممکن ہے یا شرعاً یا عادۃً اوّل کا انتفاء ظاہر ہے اگر شق ثانی ہے تو معترض کے ذمہ اس کا ثبوت ہے وانی لہ ذٰلک اور اگر شق ثالث ہے تو مسلم ہے بلکہ مفید ہے

کیونکہ کرامت ایسے ہی واقعہ میں ہے جو عادةً ممتنع ہو ورنہ کرامت نہ ہوگی۔ اب ایک شبہ باقی ہے وہ یہ کہ حس اسکی مکذب ہے کیونکہ تاریخ میں کہیں منقول نہیں کہ کعبہ اپنی جگہ سے غائب ہوا ہو سو ایسا ہی شبہ حدیث سابع کے ضمیمہ میں ہوتا ہے سو جو اُس کا جواب ہے وہی اس کا جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اُس وقت اتفاق سے کعبہ کا دیکھنے والا کوئی نہ ہو اذا اراد اللہ تعالیٰ شیئاً ھیّأ اسبابہ اور یہ اُس وقت ہے جب یہی جسم منتقل ہوا ہو ورنہ اقرب یہ ہے کہ کعبہ کی حقیقت مثالیہ اس حکم کا محکوم علیہ ہے جس طرح حدیث دہم۲ میں آپ نے بلال رضؓ کی مثال کو دیکھا تھا ورنہ بلال رضؓ یقیناً اُس وقت زمین پر تھے اب صرف ایک عامیانہ شبہ رہا کہ اسکی سند جب تک حسب شرائط محدثین صحیح نہ ہو اس کا قائل ہونا درست نہیں سو اس کا جواب یہ ہے کہ خود محدثین نے غیر احکام کی احادیث میں سند کے متعلق ایسی تنقید نہیں کی یہ تو اُس سے بھی کم ہے یہاں صرف اتنا کافی ہے کہ راوی ظاہراً ثقہ ہو اور اُس واقعہ کا کوئی مکذب نہ ہو۔ اس تقریر سے اسکا جواب بھی نکل آیا جو سوال میں ہے کہ اگر قرآن وحدیث سے مدلل کیا جاوے الخ وہ جواب یہ ہے کہ اگر مدلل کرنے سے یہ مراد ہے کہ بعینہٖ یہی واقعہ یا اُس کا نظیر قرآن وحدیث میں ہو تب تو اُسکے ضروری ہونیکی دلیل ہم قرآن وحدیث ہی سے مانگتے ہیں نیز ائمہ محدثین کی کرامات کو کیا اس طرح ثابت کیا جا سکتا ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ جن اصول پر وہ مبنی ہے وہ قرآن وحدیث کے خلاف نہ ہوں تو بحمد اللہ تعالیٰ یہ امر حاصل ہے تنبیہ۔ یہ سب اصلاح تھی غلو فی الانکار کی باقی جو غالی فی الاثبات ہیں علماً یا عملاً اُن کی اصلاح بھی واجب ہے۔ واللہ اعلم۔ ۸ رجب ۱۳۳۵ھ

انتیسواں ۲۹ عشریہ

سوال۔ ہاں ایک بات حضرت کے والانامہ میں سمجھ میں نہیں آئی۔ الحیاء والعی شعبتان من الایمان کے مطابق تو	در دفع شبہات متعلق حدیث الحیاء والعی شعبتان من الایمان ویستفاد منہ تحقیق معنی قول من عرف اللہ کل لسانہ وقول من عرف اللہ طال لسانہ

تمام مؤمنین کاملین راسخین فی العلم کے اندر عی کا شعبہ موجود ہونا چاہیئے۔ لیکن دیکھنے سے تو معلوم ہوتا ہے کہ اب بھی اور پہلے زمانہ میں بھی ان لوگوں کی برابر قدرت کسی میں نہیں ہے اسمیں شفا پوری

طرح نہیں ہوئی گویا حضرت کے والانامہ سے علیحدہ ہوکر بھی نفس حدیث کے متعلق یہ شبہ گذرتا ہے۔

جواب - یہ عی عجز نہیں بلکہ مشابہ عجز ہے۔ یعنی باوجود قدرت کے یہ خوف کہ کبھی منہ سے کوئی کلمہ خلاف مرضی حق نہ نکل جاوے جسکو حدیث میں حیار سے تعبیر کیا ہے ان کی روانی مقدور کو روک کر مشابہ عاجز کے بنا دیتا ہے اور وہ رُک رُک کر بولتے ہیں اور جتنی روانی اس حالت میں بھی ہوتی ہے وہ بہ نسبت روانی مقدور کے عی ہوتی ہے اگر یہ خوف نہ ہوتا تو ان کی روانی زیادہ ہوتی۔ البتہ جب اصابۃ حین ملکۂ تامہ راسخہ ہو جاتا ہے تو پھر یہ احتیاط عادت بنکر بشکل عی ظاہر نہیں ہوتی۔ اور کبھی غلبہ التفات الی الحق سے علوم اصطلاحیہ سے ذہول ہونے لگتا ہے اسلئے تکلم میں عی واقع ہوتا ہے۔ سو یہ التفات بھی شان مومن سے ہے اور اس تقدیر پر حیا مستقل صفت ہوگی عی کی علت نہ ہوگی الا بتوجیہ بعید وھو حمل الحیاء علی الحیاء عن الالتفات الی غیر الحق۔ اور ایک حالت جو صورۃً عی ہے منتہی غیر مغلوب الحال کو پیش آتی ہے وہ یہ کہ امر محقق ہے کہ افعال لسان میں مقصود بالذات ذکر ہے اور کلام مقصود بالذات نہیں اور طبع سلیم کا مقتضیٰ یہ ہے کہ غیر مقصود میں مشغول ہونا گراں معلوم ہوتا ہے۔ اور اشتغال بالمقصود میں انبساط ہوتا ہے پس محقق مبصر جب کلام میں مشغول ہوگا اُچاٹ دل سے ہوگا۔ اور اُس وقت بھی اس کو انجذاب ذکر کی طرف ہوگا اسلئے اس کو اس میں ایک گونہ تکلف ہوگا اور شکستگی ہوگی۔ اور اس کے لئے کسی درجہ میں عی لازم ہے اگر ایسے شخص کو عی نہ ہو تو اس کا سبب غلبہ حال ہے جو احیاناً اکابر کو بھی ہوتا ہے، جیسا سابق میں عی کا سبب حال کا غلبہ تھا۔ یہاں عدم عی کا سبب حال کا غلبہ ہے۔ تربیت حصہ پنجم صفحہ ۲۲۲

انتیسویں ۲۹ غرہ کا تتمہ

سوال - اس تقریر کے مفہوم مخالف کو لحاظ کرتے ہوئے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ زیادہ قدرت غیر منتہی کو حق تعالیٰ سے بُعد پر دال ہے۔ خواہ وہ قدرت نفس علم میں ہو یا تحریر میں ہو یا تقریر میں ہو۔ اور ایمان کی شان کے خلاف ہے۔ اب گذارش ہے کہ احقر جب سے دیوبند سے اس جگہ آیا ہے یوماً فیوماً اپنی سابقہ حالت کے اعتبار سے ہر قدرتوں میں ترقی پاتا ہے۔ اور یوں معلوم ہوتا ہے کہ بعض باتوں کی حقیقت جن سے اس کے پہلے بالکل بے خبری تھی سامنے رکھدی گئی حتی کہ بعض احباب نے کسی بات کے

لہ یعنی غرہ بست و نہم میں جو تقریر ہے جواب کی ۱۲ منہ

متعلق سوال کیا تو ایسا جواب ذہن میں آیا کہ بعینہ وہی بات جناب کے بعض رسالوں میں تھی جن کی بندہ کو اصلا خبر نہیں تھی۔ ونیز بعض قوی شبہات خود ذہن میں پیدا ہوئے اور ان کا جواب اپنے ساتھیوں سے دریافت کیا اور نہ معلوم ہوا اور پھر غور کیا اور سمجھ میں آجانے کے بعد ظاہر کیا تو بعد کو معلوم ہوا جناب نے بعینہ فلاں جگہ یہ جواب لکھا ہے۔ بعض اوقات کسی جگہ سے خط آیا اور کوئی بات قابل جواب تھی تو ان کے جواب میں ایسا لکھا گیا کہ لکھنے کے بعد تعجب ہوتا تھا کہ کیسے لکھدیا۔ بہرکیف خلاصہ یہ کہ اپنے سابق حالت کے اعتبار سے ترقی نظر آتی ہے جس سے بعض اوقات نفس کو عجب بھی پیدا ہوا جس کے ساتھ ہی ساتھ لاحول ولاقوۃ اور اعوذ باللہ سے دفع کیا گیا اور اپنے معائب کا اظہار اور عدم قدرت سابقہ کا استحضار کیا گیا جس سے عجب بالکل دفع ہوگیا۔

جواب۔ یہ مفہوم غلط سمجھا گیا جس کا مبنی قیاس غیر الاختیاری علی الاختیاری ہے۔ تکلم اختیاری ہے۔ اس میں اسباب مذکورہ مانع ہوں گے اور علم بہذا المعنی غیر اختیاری ہے اس میں وہ امور مانع نہ ہونگے بلکہ قرب مع المبدء الفیاض اس کے انکشاف کا زیادہ سبب ہے۔

تیسواں ۳۰ عنبریہ

در دفع شبہ غلبہ حب نبوی بر حب الٰہی

حال۔ دیگر یہ عرض ہے کہ جس وقت حضور صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نام مبارک احقر کے سامنے لیا جاتا ہے تو فوراً بدن میں لرزہ سا پیدا ہوجاتا ہے اور درود مبارک فوراً زبان پر آجاتا ہے اور بہت دیر تک رہتا ہے اور یہ حالت ہوتی ہے کہ اگر (نعوذ باللہ) میں قصداً درود شریف نہ پڑھنا چاہوں تو اس پر بالکل قدرت نہیں ہوتی اور جس وقت خدا تعالیٰ کا نام مبارک لیا جاتا ہے تو محسوس بھی نہیں ہوتا یہ تعدی فی الدین تو نہیں ہے اگر ہے تو کیا علاج ہے

تحقیق۔ اس میں طبعاً مذاق مختلف ہے بعض پر آثار حب حق کے غالب ہوتے ہیں اور بعض پر آثار حب نبوی کے غالب ہوتے ہیں اور چونکہ دونوں محبتوں میں تلازم ہے لہذا دونوں مذاق مقبول و محبوب ہیں صرف لون کا اختلاف ہے حقیقت دونوں جگہ محفوظ ہے جو کہ مقصود ہے اس واسطے کچھ تردد نہ کریں نہ یہ تعدی ہے نہ اس کے علاج کی ضرورت ہے مبارک حالت ہے جب اس کا غلبہ ہوا ہی اسی کا اتباع کرنا چاہیے البتہ اعتقاد عقلی امر اختیاری ہے اس کا تعلق واجب اور ممکن کے ساتھ بالذات و بالعرض ہونے

میں متفاوت ہونا چاہیئے۔ والسلام

اکتیسواں غریبہ ۳۱

درد فع شبہ زیادت جمعیت درنفل بہ نسبت فرض

حال۔ نمازمیں بمقابلہ فرض کے سنت میں اور بمقابلہ سنت کے نفل میں اطمینان اور دلبستگی زیادہ ہوتی ہے اور یہ امر اختیاری نہیں یہ معاملہ برعکس معلوم ہوتا ہے اس طرف توجہ کی ضرورت ہے یا نہیں۔

تحقیق۔ نمازوں کے انواع میں جو تفاوت لکھا ہے میرے نزدیک یہ امر طبعی ہے طبیعت کی خصوصیت اس کا سبب ہے منشا اس کا یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض نفوس کی خاصیت ہے کہ لزوم اُن پر گراں ہوتا ہے اور عدم لزوم کی صورت میں بوجہ بشاشت کے اُن کو کام سہل ہوتا ہے اور بعض طبیعتوں کی طبعی خاصیت یہ ہے کہ لزوم میں تو ان کو آسانی ہوتی ہے اور اختیار دیدینے میں تساہل ہوتا ہے اور دونوں بوجہ طبعی ہونے کے غیر مذموم ہیں اگرچہ باعتبار اثر کے دوسرا مذاق اچھا معلوم ہوتا ہے بہر حال اس کی فکر میں نہ پڑیئے۔ والسلام۔ تربیۃ حصہ پنجم ص ۲۶۳۔

اکتیسویں غریبہ کا تتمہ ۳۱

حال۔ دوسری عرض یہ ہے کہ ہر رات عشا کے بعد جب سونے لگتا ہوں بلکہ شام ہوتے ہی دل میں بہت شدت کیساتھ یہ خواہش ہوتی ہے کہ یا اللہ تہجد کا وقت کب آوے اور جب آخر شب کو حضرت کی برکت سے اور اللہ پاک کی مدد سے اُٹھکر وضو و مسواک کرنے لگتا ہوں تو دل میں بہت خوشی پیدا ہوتی ہے اور جی چاہتا ہے کہ بہت جلدی نماز شروع کروں اور جب نماز میں کچھ جہرسے قرارت شروع کرتا ہوں تو دل چاہتا ہے کہ ساری رات نماز پڑھوں لیکن اس کے ساتھ ہی ذکر کے لئے اُدھر سے دل میں الگ ایک کشش ہوتی ہے تو گویا دل کو سمجھا بجھا کر نماز کو ختم کر کے ذکر شروع کرتا ہوں۔ دن میں بھی یہ خیال رہتا ہے کہ تہجد کا وقت کب آوے اس خوشی ہونے پر میرے اندر یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ تہجد اور ذکر میں جتنی خوشی محسوس ہوتی ہے اور فرضیات میں اُتنی خوشی نہیں ہوتی ہاں پہلے کی حالت کی نسبت آجکل فرضیات میں بھی کچھ لذت محسوس ہوتی ہے لیکن تہجد کی نسبت کم

تحقیق - فرض میں تو دوسری شق یعنی ترک کا اختیار ہی نہیں اور تہجد میں اس شق کا بھی اختیار ہے باوجود اس کے فعل کی توفیق ہونا اس میں انعام حق کا زیادہ مشاہدہ ہے اس لئے اس میں زیادہ فرحت ہوتی ہے۔ اور ایسی فرحت مطلوب ہے۔ قل بفضل اللہ وبرحمتہ فبذلك فلیفرحوا۔ گو دوسرے اعتبار سے توفیق فرض میں زیادہ انعام ہے تو کبھی ایک اعتبار کا اثر طبیعت پر غالب ہوتا ہے کبھی دوسرے کا اور یہ غیر اختیاری امر ہے۔

بتیسواں ۳۲ غریبہ

درتحقیق توحد وتعدد نسبت باطنہ

سوال - اکثر بزرگوں کو متعدد سلاسل سے اجازت حاصل ہوئی ہے تو کیا ان حضرات کو متعدد نسبتیں مثلاً نسبت چشتیہ ونقشبندیہ مجیزین سے حاصل ہوئی تھیں یا محض اجازت ہی ہوئی تھی اور متعدد نسبتوں کا ایک شخص میں جمع ہونا ممکن ہے اسی طرح ایسا شخص جس کو متعدد سلاسل سے اجازت ہے جس شخص کو اجازت دے تو اس کو بھی متعدد نسبتیں حاصل ہونا چاہئیں۔ لیکن حضرات چشتیہ میں آثار دیگر سلاسل کے نہیں معلوم ہوتے اور اگر ہیں تو کس طرح تعدد نسب کا حال معلوم ہو سکتا ہے۔

جواب نسبت ایک حقیقت واحدہ ہے اختلاف استعداد سے اس کے الوان مختلف ہوتے ہیں جس میں چشتیت وغیرہ کی خصوصیت نہیں۔ ممکن ہے کہ ایک چشتی اور ایک نقشبندی کی نسبت ایک لون کی ہو اور ممکن ہے کہ دو چشتیوں کی نسبت کا لون مختلف ہو اسی طرح اختلاف اوقات سے اس لون میں اختلاف ہو سکتا ہے پس صاحب اجازت کے لئے نسبت کا حصول شرط ہے خواہ اس کا لون کچھ ہی ہو اور خواہ مجیز اور مجاز کے الوان بھی مختلف ہوں اس تحقیق کے بعد کوئی اور سوال متوجہ نہیں ہوتا۔ (تربیت حصہ ھفتم صفحہ ۳)

تینتیسواں ۳۳ غریبہ

دراجتماع تواضع وبغض فی اللہ

سوال - ایک سوال معروض خدمت ہے اس کے جواب سے بھی سرفراز فرمائیں۔ فتوح الغیب میں تحریر فرماتے ہیں تواضع کی حقیقت میں ھو ان لایلقی احدا من ...

الناس لاذای لہ الفضل علیہ اور آگے فرماتے ہیں خواہ جاہل ہو یا فاسق ہو یا کافر ہو کسی سے اپنکو بہتر نہ سمجھے۔ سو اولاً تو یہ عرض ہے کہ بندہ نے جو اپنے آپ کو دیکھا تو میرے اندر بالکل یہ صفت نہیں پائی جاتی۔ سو نہایت ادب کے ساتھ استدعا ہے کہ حضور بندہ کے واسطے دعا فرماویں اور کوئی آسان تدبیر ایسی تحریر فرماویں جس سے بسہولت یہ صفت حاصل ہو جاوے اور کبر و عجب کا نام نہ رہے ثانیاً یہ گذارش ہے کہ تواضع کا مقتضا تو یہ ہے کہ ہر ایک کو بہتر سمجھا جاوے اور اُسکے ساتھ نرمی کیجائے اور بغض فی اللہ کا مقتضا یہ ہے کہ عاصی کو بُرا سمجھا جائے اور اُسپر سختی اور خفگی کیجائے سو دونوں کیسے جمع ہوں۔

جواب۔ اچھّا بُرا سمجھنا درجہ احتمال میں کافی ہے یعنی یہ سمجھے کہ گو اس وقت ظاہراً یہ شخص ہم سے کمتر ہے لیکن ممکن ہے کہ اسی وقت اس کے باطن میں کوئی خوبی ہم سے زیادہ ہو یا مآل میں یہ ہم سے اچھا ہو۔ پس اس کا یہ اثر ہوگا کہ اپنے کو یقیناً افضل نہ سمجھے گا اور دفع کبر کیلئے اتنا کافی ہے اور اس طرح سے احتمالاً کسی کو اچھا سمجھنا مستلزم نرمی و الفت کو نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ جس شخص کا مآل میں ہم سے اچھا ہونا محتمل ہو بالفعل اُس کی کوئی ایسی حالت ہو کہ اُسپر نظر کر کے شریعت سے ہم اُسکو مبغوض رکھنے کے مامور ہوں تو ان دونوں میں کیا تنافی ہوئی اور اس احتمال کا استحضار عجب و کبر کو دفع کرے گا۔ (تربیت حصہ ہفتم صفحہ ۱۰)

چونتیسواں ۳۴ غیبیہ

درنیت ایصال ثواب بارواح بزرگاں

سوال۔ حضرت حاجی صاحب قدس اللہ سرہٗ و دیگر بزرگان دین جن کے متبرک نام نامی شجرہ میں درج ہیں اگر کبھی کبھی ان حضرات کو ایصال ثواب بذریعہ طعام غربا و مساکین یا زر نقد بطور امداد غربا و مساکین کے پہونچا دیا کروں اس میں کوئی خاص طور پر اہتمام یا کسی مہینہ یا تاریخ کی قید نہ رکھونگا بلکہ جب حق تعالے توفیق عطا فرمائیں۔ طریقہ مذکورہ بالا میں کوئی حرج تو نہیں ہے۔ اور اگر اس میں کسی مفاسد یا کسی ناجائز امر کا احتمال ہو تو جس طور سے حضور والا ارشاد فرمائیں وہی طریقہ عمل میں لاؤں۔

جواب۔ موجب ثواب ہے مگر یہ نیت نہ ہو کہ اس عمل سے ان کی ارواح طیبہ سے فیض ہوگا گو باطنی ہی سہی۔ (تربیت حصہ ہفتم صفحہ ۲۴)

پینتیسواں ۳۵ غریبہ

درحل بعض اشعار مثنوی موہمہ علم محیط و عدم رد دعار اولیار

سوال ۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ جو مندرجہ ذیل ہے ۔ کتاب حکایات الصالحین میں اولیار اللہ کی شانِ مبارک میں جناب مولانا معنوی صاحب کے یہ ابیات درج ہیں ؎

بندگان خاص علّام الغیوب	درجہاں جان جو اسیس القلوب
آنکہ واقف گشت بر اسرار ہو	سر مخلوقات چہ بود پیش او

اور دوسری جگہ مصنف صاحب یہ کہتے ہیں اللہ اللہ ۔ اللہ والوں کی کیا عظمت اور حشمت ہے کہ ؎

برتر انداز عرش و کرسی و خلا	ساکنان مقعد صدق خدا
پاسبانِ آفتاب اند اولیا	در بشر واقف ز اسرار خدا

دوسری جانب انبیار کرام علیہم السلام کے حالات پر غور کرنے سے یہ باتیں ذہن نشین ہوتی ہیں کہ انکو امور غیبی سے صرف اتنی ہی واقفیت ہوسکتی تھی جتنی کہ خود خدائے تعالیٰ بذریعہ وحی و الہام انپر منکشف فرماتا تھا۔ ثابت ہے کہ یوسف علیہ السّلام کی گم شدگی سے اُن کے والد محترم علیہ السّلام کے دل و دماغ پر ایک سخت صدمہ ہوا تھا بلکہ روتے روتے اُنکی آنکھیں بھی سفید پڑگئیں تھیں اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو جو حضرت صدیقہ رضٖ پر بہتان کے بارہ میں نزول وحی تک سخت تردد و فکر ہوتی تھی۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جبکہ اولیار اللہ فرش سے عرش تک اور اسرار خدا سے واقف کار ہوتے تھے تو شبہ اس امر کا متوہم ہوتا ہے منقصت شان نبوت متصور ہوتی ہے لہذا مع خلاصہ تشفی فرمائیے ۔

جواب ۔ مُراد مولانا کی بعض اسرار ہیں اور مقصود اُنپر رد ہے جو اولیار کیلئے اسکو بھی مستبعد سمجھتے ہیں فزال الاشکال ۔

سوال ۔ اور اسی کتاب میں یہ تحریر ہے کہ اولیار اللہ کی دعار رد نہیں ہوتی بلکہ اسی وقت قبول ہوتی ہے ۔ فی الحقیقت اولیار اللہ کی دعا مانند تیر ہدف ہے مگر جبکہ حضرت نوح علیہ السّلام نے اپنے فرزند کے لئے بارگاہِ ایزدی میں دعا کی تھی تو خداوند کریم سے یہ الہام ہوا یا نوح انہ لیس من اھلک انہ عمل غیر صالح ۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جبکہ اولیار اللہ کی دعار غیر ایمان اور بدکردار آدمی کے حق میں بھی قبول ہوتی ہے تو اس سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ منقصت شان نبوت متصور ہوتی ہے لہذا تشفی فرمائیے ۔

جواب - اس میں بھی وہی تقریر ہے - فزال الاشکال -

ف - اسی طرح مولانا نے جو اولیاء کی شان میں فرمایا ہے ؎

بانگ مطلوباں ز ہر جا بشنوند		سوئے او چوں رحمت حق میدوند

اور اس سے ایہام ہوتا ہے اُن کے لزوم و دوام کشف کا - اس کی توجیہ میں بھی مثل سابق کہا جاوے کہ یہاں محط فائدہ ز ہر جا نہیں ہے بلکہ بشنوند ہے یعنی ان کو توجہ میں دریغ نہیں ہوتا خواہ طالب قریب ہو جس سے سماع بلا واسطہ ہو سکے خواہ بعید ہو جس سے سماع بواسطہ ہو اور می دوند کا بھی یہی محمل ہے

چھتیسواں غریبہ ۳۶

(در ادائے زکوٰۃ بہ نوٹ)

سوال - زکوٰۃ میں نوٹ دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے یا نہیں - اسی طرح دوسری رقوم واجب التملیک مثل فدیہ صوم وصلوٰۃ وغیرہ -

جواب - چونکہ وہ مال نہیں محض سند مال ہے اس لئے نوٹ دینے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی اور یہی حکم ہے - دوسری رقوم واجب التملیک کا، بلکہ ان صورتوں سے زکوٰۃ وغیرہ ادا ہو جاتی ہے - (الف) یا تو خود مسکین کو نقد دے یا کوئی چیز از قسم مال اتنی قیمت کی دے کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک زکوٰۃ غیر جنس سے بھی ادا ہو جاتی ہے اور (ب) یا مسکین کو نوٹ دیا اور اُس مسکین نے اُس کو نقد یا کسی جنس کے بدلے فروخت کر کے اُس نقد یا جنس پر قبضہ کر لیا اب قبضہ کیوقت زکوٰۃ وغیرہ ادا ہو گئی اور اگر یہ دونوں صورتیں نہ ہوئیں مثلاً اُس مسکین کے پاس سے وہ نوٹ ضائع ہو گیا یا اُس نے اپنے قرض میں کسی کو دیدیا ان صورتوں میں زکوٰۃ ادا نہیں ہوئی - ۵ صفر ۱۳۳۷ھ

سوال ۲ - اگر کسی مسکین کو زکوٰۃ وغیرہ میں نوٹ دیدیا اور اُس نے اُس کا نقد یا جنس لیکر قبضہ کر لیا مگر نوٹ لینے والے نے اُس نوٹ پر بٹہ لیا - مثلاً فی روپیہ ایک پیسہ اور اسی طرح اگر کسی مدرسہ میں دیا اور مہتمم نے اُس کو نقد کر کے کسی مستحق طالب علم کو دیا اور نقد کرنے کیوقت اسی طرح بٹہ لگا تو آیا زکوٰۃ میں پورا روپیہ ادا ہوا یا پیسہ کم روپیہ اور اگر اپنے روبرو ایسا نہ ہوا مگر معلوم ہے کہ جہاں نوٹ بھیجا ہے وہاں ایسا ہوا ہوگا تو احتیاط کی بات کیا ہے -

جواب ۲ - اس صورت میں پیسہ کم روپیہ ادا ہوگا - ایک پیسہ مثلاً اُس شخص کو اور زکوٰۃ میں کسی

مسکین کو دیدینا چاہئے۔ اسی طرح حسب قرائن سے اپنی غیبت میں بٹہ لگنا معلوم ہو تب بھی فی روپیہ مثلاً ایک پیسہ اور بھی مسکین کو دیدے۔ ۵ صفر ۱۳۳۷ھ

سوال۔ الامداد ماہ صفر المظفر ۱۳۳۷ھ نوٹ کے متعلق ایک مضمون چھپا ہوا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نوٹ مال نہیں ہے اور اُس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہو سکتی۔

نمبر۱۔ تو اب یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جس کے پاس سوائے نوٹ کے کچھ نقد نہیں ہے اسکے اوپر سال گذرنیکے بعد زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہئے۔

نمبر۲۔ اسی طریقہ سے یہ بھی خیال پیدا ہوتا ہے کہ اگر زکوٰۃ میں نقد روپیہ بذریعہ ڈاک روانہ کیا اور مرسل الیہ کو روپے کی عوض نوٹ ملے تو زکوٰۃ ادا ہوگئی یا نہیں۔

نمبر۳۔ بہشتی زیور میں یاد پڑتا ہے کہ جناب نے تحریر فرمایا ہے کہ نوٹ کو کمی زیادتی میں نہیں بیچ سکتے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نوٹ اور روپیہ ایک چیز ہے۔

نمبر۴۔ تو اس صورت میں نوٹ زکوٰۃ میں بھی ادا ہو سکتا ہے اور زکوٰۃ بھی نوٹ پر واجب ہو سکتی ہے۔

نمبر۵۔ آجکل چونکہ رمضان میں زکوٰۃ دینے کا وقت آیا ہے اور یہاں لوگوں کے پاس اکثر نوٹ ہیں نقد روپیہ نہیں ہے تو اس صورت میں کیا کرنا چاہئے۔

الجواب۔ نمبر۱۔ یہ شبہ غلط ہے اسلئے کہ یہ نوٹ جس روپے کی سند ہے وہ تو مال ہے جو بذمہ گورنمنٹ قرض ہے اُسپر زکوٰۃ واجب ہے۔

نمبر۲۔ جب وہ اس نوٹ کو نقد بنا کر قبضہ کرلیگا اُسوقت زکوٰۃ ادا ہوگی۔

نمبر۳۔ یہ معلوم ہونا غلط ہے کمی بیشی کے ناجائز ہونیکی بنا یہ نہیں ہے کہ دونوں ایک حکم میں ہیں بلکہ اس کی بنا یہ ہے کہ یہ کمی بیشی حوالہ میں بھی درست نہیں اور نوٹ کا معاملہ حوالہ ہے۔

نمبر۴۔ یہ تفریع غلط ہے جیسا اوپر معلوم ہوا۔

نمبر۵۔ یہ کرنا چاہئے کہ خود اگر دیں تو اوّل اُس نوٹ کو نقد بنا دیں اور وہ نقد مساکین کو دیں یا یہ کریں کہ اُس نوٹ کا کپڑا یا غلہ خرید یں اور وہ کپڑا یا غلہ زکوٰۃ میں دیں یا ایسا کریں کہ جس مسکین کو مثلاً دس روپیہ کا نوٹ دینا چاہیں اُس سے کہیں کہ تو کہیں سے دس روپیہ نقد لے آ جب وہ لاوے تو اس سے کہیں کہ تو اس روپے کی عوض ہمارا یہ نوٹ خریدلے جب اس خرید کی رو سے اس زکوٰۃ دینے والے کے پاس نقد روپیہ آجاوے

تو وہ نقد روپیہ اُس مسکین کو دیدیں پھر وہ اپنا فرض خواہ نوٹ سے ادا کرے خواہ نقد سے ادا کرے۔ دوسرے شخص کے ذریعہ سے ادا کریں تو ایسے شخص کو وکیل بناویں جو ان طریقوں کو سمجھتا ہو اور اُن کے ذریعہ سے ادا کرے۔ (نوٹ) یہ میں نے بہت واضح کر کے لکھا ہے مگر میرا گمان یہ ہے تاوقتیکہ آپ کسی عالم سے اس خط کو زبانی نہ سمجھ لیں سمجھنے میں غلطی ہوگی۔ ۶ رمضان سنہ ۱۳۳۷ھ

سینتیسواں غریبہ ۳۷ در حل اشکال زیادت انجذاب الی الشیخ بہ نسبت انجذاب الی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم

حال۔ یہ امر قابل گذارش ہے کہ احقر کو بفضلہ خدا تعالیٰ کا خیال لگا رہتا ہے اور ادہر کشش بھی رہتی ہے۔ اسی طرح جناب والا کا لیکن نبی کریم علیہ التحیۃ والتسلیم کا تو اکثر اوقات خیال نہیں رہتا اور نہ ادہر کشش رہتی ہے اور کبھی زیارت سے مشرف نہوا اور نہ چنداں اسکی جستجو ہے۔ زیارت کے نہونے پر چنداں حسرت نہیں لیکن اسکی تلاش و جستجو نہ ہونے پر البتہ بیحد غم اور حسرت ہے غرضکہ جیسے اور لوگوں کو بالطبع اس کا خیال ہے احقر کو نہیں۔

تحقیق۔ بالکل غلط وہم ہے اگر حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم عالم ظاہر میں تشریف رکھتے تو کیا اس دوسرے اشتیاق سے زیادہ نہ ہوتا یا اگر یہ دوسرا اشتیاق والا عالم ظاہر میں نہوتا تو کیا اُس کی قبر کا اشتیاق قبر نبوی سے زیادہ ہوتا۔ موازنہ کا یہ طریقہ ہے۔

اڑتیسواں ۳۸ غریبہ در تحقیق بسملہ یا ترک آں در ابتدا سورۂ توبہ

سوال۔ سیدی ومولائی دام ظلکم العالی السلام علیکم۔ عرض یہ ہے کہ جناب نے ترک بسملہ کو اگر ابتدا ر تلاوۃ برأۃ سے ہو اغلاط العوام میں داخل کیا ہے اور مکروہ بیں ہے واجمع القراء علی ترك البسملة فی اول براءة سواء ابتدأبها او وصلها بالانفال ایسا ہی شاطبیہ میں ہے لہذا جناب کے قول و کروہ میں صورت تطبیق تحریر فرمائیں

یہ جواب گیا

واقع میں ان دونوں قولوں میں تطبیق نہیں ہو سکتی مگر یہ مسئلہ فن قرارت کا نہیں اسلئے میرے نزدیک اسمیں قاری کا قول حجت نہیں۔ قواعد فقہیہ کا مقتضا میرے نزدیک وہی ہے جو میں نے لکھا ہے واللہ اعلم۔ بعد تحریر سطور ہذا ایک وجہ تطبیق کی جو مجھکو بہت لطیف معلوم ہوتی ہے خیال میں آگئی وہ یہ کہ ابتداء سورہ توبہ میں بسم اللہ پڑھنے کی جو حیثیتیں ہیں

ایک حیثیت ابتدائے[۵] مطلق القراءۃ کی دوسری حیثیت ابتدا بالسورۃ کی پس اغلاط العوام میں اوّل کا اثبات ہے
اور مکررہ وشاطبیہ میں ثانی کی نفی ہے فلا تعارض واللہ اعلم۔

انتالیسواں [٣٩] غریبہ در تحقیق تکرار اسم جلالہ مفردا

سوال۔ نسیم الریاض شرح شفاء قاضی عیاض مصنفہ شہاب الدین خفاجی میں ایک استفتاء اور اُسکا
جواب اور جواب الجواب درج ہے اُسکو پیش نظر حضور انور کرکے کچھ عرض کرتا ہے سو ہمنا بحث وہو انہ
قیل ان ذکر اللہ بتکریر الجلالۃ بدعۃ لا ثواب فیہا قال الخطابی فی شرح مختصر الشیخ خلیل
سئل العز بن عبد السلام عمن یقول اللہ اللہ مقتصرا علی ذلک ہل ہو مثل سبحان اللہ واللہ
اکبر ونحوہا فاجاب بانہ بدعۃ لم ینقل مثلہ عن احد من السلف وانما یفعلہ الجہلۃ والذکر المشروع
لابد فیہ کلام من ان یکون جملۃ مفیدۃ والاتباع خیر من الابتداع ونحوہ ما افتی بہ البلقینی فی قوم
لا یزالون یقولون محمد محمد کثیرا ثم یقولون فی آخرہ مکرم معظم فاجاب بانہ ترک ادب وبدعۃ
لم تنقل ولا ثواب فیہا وکذا قولہم علی محمد وتابعہ علیہ کثیر من العلماء اقول (القائل الشہاب)
ما ذکرہ فی اسم النبی صلی اللہ علیہ وسلم مکررا من کونہ بدعۃ ظاہر لانہ مع کونہ لم یتعبد بمثلہ
داخل فی ما نہی عنہ بقولہ لا تجعلوا دعاء الرسول بینکم کدعاء بعضکم بعضا کما سیأتی
مثلہ ولم یرد تعظیم النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا بالدعاء لہ والصلوۃ والسلام علیہ
فلو عظم بمثل ذلک کان مراغما للسنۃ ولو ذکر اسم غیرہ باسمہ زجروہ واہانوہ فما بالک باشرف
الخلق واعظمہم واما ذکر اللہ تعالیٰ فقد ورد الامر بہ ووعد ذاکرہ بالثواب فی آیات واحادیث
لا تحصی کقولہ الذاکرین اللہ کثیرا والذاکرات وفی حدیث القدسی من شغلہ ذکری عن
مسئلتی اعطیتہ افضل ما اعطی السائلین الی غیر ذلک مما لا یحصی ولم یقید بقید علی
ان الذاکر قصدہ التعظیم والتوحید فہو اذا قال اللہ ملاحظا لمعناہ وکانہ قال معبودی
واجب الوجود مستحق بجمیع المحامد ولم یزل اہل اللہ من العلماء والصلحاء یفعلونہ من غیر
نکیر وکان الاستاذ البکری یفعلہ ویقول سنغفر اللہ مما سوی اللہ وکل شیء یقول اللہ اللہ

---

[۵] اس مضمون کو پچاسویں حکمت میں بھی دیکھ لیا جاوے ۱۲

وفی مجلس اجلۃ العلماء والمشائخ وھذا ھو الحق وقد صنف فی رد مقالۃ ابن عبد السلام ھذا عدۃ رسائل رائناھا ومن صنف فیھا القطب القسطلانی والعارف باللہ المرصفی و الشیخ عبد الکریم الخلوتی وبرافتی من عاصرناہ اللھم احشرنا فی جملۃ الذاکرین ولا تجعلنا من الغافلین اھ ص ٣٧ و ٣٨ ج ١

بندہ کی عرض یہ ہے نہ بطور شبہ بلکہ بطور اتمام شفاء العی السوال کہ جن آیات اور احادیث میں فضیلت ذکر اللہ وارد ہے منہا ما ذکرہ الشہاب۔ یہ اگرچہ مطلق ہیں مگر اس مطلق کو صاحب شرع نے اوقات اور حالات و دیگر قیود کی ساتھ ضرور مقید فرمایا ہے اذکار اور ادعیہ میں ذرا ذرا سے تغیر پر صاحب شرع اور اُن کے جانشینوں نے متنبہ فرما دیا ہے بنبیک الذی ارسلت کی جگہ میں برسولک پر انکار فرمایا۔ ایک شخص نے چھینکنے کے بعد السلام علیکم کہا اس پر ابن عمر رضہ نے متنبہ فرمایا ما ھکذا علمنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور امام بخاری نے ص ٩٤٨ مصطفائی میں جو حدیث فضل ذکر اللہ تعالیٰ میں روایت کی ہے اُس سے بھی صاف ظاہر ہے کہ ذکر اللہ سے خاص ذکر مراد ہے حیث قال یسبحونک ویکبرونک ویحمدونک ویمجدونک الی قولہ یسئلونک الجنۃ والی قولہ یتعوذ و زبعد قولہ یلتمسون اھل الذکر فاذا وجدوا قوما یذکرون اللہ تنادوا ھلموا الخ اور تتبع احادیث سے احقر کو معلوم ہوا گو بندہ کو اس پر اطمینان نہیں کہ حضور نے اصول دعا کو ثنائے باری اور سوال کے اندر محصور فرما دیا ہے ثنا جیسے تسبیح تحمید تہلیل تکبیر و حوقلہ ہے اور سوال یا تو سوال ما ینفعہ ہے یا تعوذ عما یضرہ ہے جسکے شعب میں استغفار اور صلوۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور تبرک باسمائہ الحسنیٰ ثنا میں داخل ہے اور یہ سب اذکار جمل مفیدہ ہیں یا بصورت خبر یا بصورت انشاء۔ اور بندہ ناچیز کی نظر میں کہیں تکرار اسم ذات بصورت افراد نہیں گذرا۔ ایک حدیث میں اللہ اللہ ربی لا اشرک بہ شیئا ہے وہ بھی جملہ مفیدہ ہے اور حضرت سید کائنات کا ذکر اللہ کو ان الفاظ ماثورہ میں بیان فرمانا اور کہیں تکرار اسم ذات کا بصورت انفراد بیان نہ فرمانا عز بن عبد السلام کا ضرور مؤید ہے ورود اثر اور روایات ہے اور احتیاط اور روایات ہے ہاں اگر تکریر جلالہ کو بحذف حرف ندا اختیار کیا جائے تو ممکن ہے جملہ ہو مگر سنت سے جب بھی ثابت نہیں اور شراح حدیث نے قاطبۃ ذکر اللہ سے الالفاظ التی ورد الترغیب فی قولھا ذکر کیا ہے فی فتح الباری والمراد بذکر اللہ ھھنا الاتیان بالالفاظ التی ورد الترغیب فی قولھا والاکثار فیھا وقد یطلق ذکر اللہ ویراد بہ المواظبۃ علی العمل بما اوجبہ اللہ تعالیٰ او ندب

الیہ کقراءۃ القرآن وقراءۃ الحدیث ومدارسۃ العلم والتشغل بالصلوٰۃ الخ پس اخیر میں گذارش ہے کہ حضرات چشتیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے یہاں جو اسم ذات کا وظیفہ معمول ہے اسکا کیا حکم ہے کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ یہ طریقہ یوں رواج پا گیا ہو کہ نفی و اثبات کرتے کرتے بعضے بزرگوں نے صرف الا اللہ پر اکتفا کیا اور پھر بوجہ ورود تجلیات کے الا بھی غائب ہو گیا۔ رہ گیا فقط اللہ بہر حال جو کچھ ہو بندہ نے عرض کر دیا جو کچھ ارشاد ہو بالراس والعین ہے ٥

الجواب - توجیہ ابتداء تو وہی اقرب ہے جو آخر خط میں لکھی ہے۔ باقی دلیل مشروعیۃ کی اگر نقل جزئی نہیں اور حدیث لا تقوم الساعۃ حتی لا یقال فی الارض اللہ اللہ کو نقل جزئی نہ مانا جائے تو نقل کلی استنباط کے دعوی کی ضرور گنجایش ہے کما نقل عن کثیر من الاکابر فی السوال اور اس دعوی میں اختلاف مضر نہیں کشان سائر الاجتہادیات اور استنباط بھی ثبوت بالنص ہی کی ایک فرد ہے۔ فان القیاس مظہر لا مثبت اور گو اس صورت میں اس طریق ذکر کو طریق منقول صریح سے مفضول کہا جاویگا لیکن عارض نفع خاص کے سبب (کہ وہ دفع وساوس و جمع خواطر ہے جو کہ مشاہد ہے) بعض کیلئے اسکو عملاً ترجیح دیجا سکتی ہے جیسا کہ ایسے ہی مصلحت کے سبب ذکر جلی کو ذکر خفی پر کہ دلائل سے اسکا افضل ہونا ثابت ہے، اسی طرح اعلان صدقہ کو اخفاء صدقہ پر بعض کیلئے عملاً راجح ہونیکو فقہاء نے لکھا ہے اور اگر مستنبط بھی نہ کیا جاوے جیسا ابن عبد السلام کی رائے ہے مگر تاہم منہی عنہ بھی نہیں اور مشاہدہ سے اس کا جمع خواطر میں جو کہ مامور بہ ہے معین ہونا معلوم ہے پس مثل دیگر تدابیر امور مطلوبہ شرعیہ کے یہ بھی مطلوب ہوگا ولو لغیرہ - اور گو تقریر حرف نداء سب سے اچھی توجیہ ہے مگر غالباً تاویل القول بما لا یرضی بہ قائلہ میں داخل ہے اور نبیلک کی تغیر پر انکار نہی نہیں ترک اولی پر انکار ہے اور ابن عمرؓ کا انکار تغییر موظف پر ہے اور یہاں تکرار جلالہ کیوقت کوئی ذکر موظف نہ تھا پس ان دونوں کو مبحث سے مس نہیں۔ ۶ جمادی الاخری ۱۳۳۷ھ۔

چالیسواں غریبہ در تحقیق مشروعیۃ یا عدم مشروعیۃ مباہلہ

سوال - عرض ہے کہ جماعت ...... کے اشتہار مباہلہ کے جواب میں اشتہار مباہلہ طبع کیا گیا اور بھیجا گیا جو حضرت کی خدمت میں بھی روانہ کیا گیا ہے کل سے جواب مطبوع پہونچا آج اس کا جواب مولوی ..... صاحب نے لکھا کاپی لکھی جا رہی ہے کل طبع ہو کر انشاء اللہ تعالیٰ روانہ ہو جاویگا اب حضرت کی دعا اور توجہ اور

دعا کی ضرورت ہے۔

جواب۔ پہلا اشتہار پہونچ گیا دوسرے کا انتظار ہے دل وجان سے دعا کرتا ہوں کہ حق تعالیٰ اہل حق کو ذی کہ سب دیکھ لیں۔ آمین۔ رائے جو دریافت فرمائی ہے تو مجھکو اکابر کے سامنے رائے دینے کی کیا لیاقت ہے مگر امتثالاً للامر جو کچھ سرسری نظر سے ذہن میں حاضر ہوا عرض کرتا ہوں۔ میرے خیال میں اسکی تحقیق بھی ضروری ہے کہ آیا مباہلہ اب بھی مشروع ہے یا نہیں۔ اور یہ کہ اس کا اثر متعین کیا ہے اور اس اثر کے یقینی ہونے کی کیا دلیل ہے اسکی تحقیق اسلئے ضروری ہے کہ اگر اس مباہلہ کا کوئی موعود یقینی اثر متعین نہو اور ممکن ہے کہ اس کے بعد اتفاقی طور پر اہل حق کو کوئی ابتلا پیش آجاوے تو عام دیکھنے والوں کو التباس نہو جاوے جس سے اور الٹا ضرر ہوا اور اگر ایسا ہو تو اس کے جواب کیلئے کس طرح تیار رہنا چاہئے۔ اور اگر اس کا کوئی اطمینان کسی دلیل یقینی سے نہو تو مباہلہ کی درخواست میں بجائے مباہلہ کے اس صحیح تحقیق کو جواب میں کیوں نہ پیش کر دیا جائے جو کہ دلیل سے ثابت ہو گو لوگوں نے اسکی مشروعیۃ پر آیۃ لعان سے استدلال کیا ہے مگر وہاں تو نتیجہ تفریق ہے اور یہاں جس نتیجہ کی توقع ہو سکتی ہے اسکے ترتب کی کوئی دلیل ہونا چاہئے اسلئے اس کا اس پر قیاس مع الفارق ہے۔

اکتالیسواں غریبہ در دفع شبہ تنافی درمیان تعذیب مؤبد کافر و درمیان شان الوہیت حق

سوال۔ شبہ پنجاب میں جن دنوں خاکسار وہاں تھا اٹھا تھا کہ جہنم سزا کیلئے ہے یا تعذیب صرفہ کیواسطے صورت اول میں جہنم جہنمی کے حق میں ایسا ہی ہے جیسے سونے کے حق میں بھٹی۔ اور صورت ثانی میں شان الوہیت کے مخالف کہ وہ نقائص عناد وغیرہ سے منزہ اور پاک ہے۔ خیر میں نے وہی اجوبہ اہل سنت کو پیش کیا ماننے والوں نے مانا یہی شبہ اکبر بادشاہ جلال الدین کے عہد میں پیدا ہوا تھا اور جلیل القدر علماء بھی جمع ہوئے تھے ابو الفضل شق اول وہاں کا فیصلہ نقل کرتے ہیں اور خفیف سا اشارہ آیت استثناء مذکور الصدر کی طرف کرتے ہیں۔ اور ابو موسیٰ اشعری رح کے عہد میں بھی یہی شبہ دورہ کر چکا ہے جواب پنجاب میں چکر لگا رہا ہے۔ اگر نصد لعبہ نہو تو شبہ ہذا پر بھی کچھ لمحہ توجہ مبذول فرما کی ممنون و مشکور کیجیے ورنہ بنظر مصلحت تو حتی الامکان اخفاء ضروری ہے مگر چونکہ حسبنا اشکال بروز کر چکا تو توجہ اکابر لازم العزیمت ہوگی۔

جواب۔ عبارت سوال کی کافی نہیں۔ غالباً سزا سے مراد تطہیر ہے سو اگر وہ جہنمی مومن ہے تب تو جواب اس کا باختیار شق اول ظاہر ہے اور اگر جہنمی کافر مخلد مؤبد ہے تو جواب اس کا باختیار شق ثانی ہے اور یہ الزام کہ وہ بوجہ نقص ہونے کے شان الوہیت کی خلاف ہے موقوف اسپر ہے کہ اس کا نقص ہونا ثابت کیا جائے۔ اور وجہ اثبات میں یہ دعویٰ کہ یہ عناد ہے

خود محتاج اثبات ہے ورنہ اسی کی کیا تخصیص ہے ایسا شبہ تو اُس سنکھیا کھلانے کے اعتبار سے بھی لازم آتا ہے جو ہمیشہ کیلئے مرگیا۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ ہلاک بدون اہلاک نہیں۔ پس یہ ہلاک تطہیر ہے یا تعذیب شق اول پر بعد تطہیر زندہ کردینا چاہئیے۔ اور شق ثانی شان الوہیت کے خلاف ہے بوجہ لزوم نقص عناد وغیرہ کے۔ اور اگر کہا جاوے کہ سنکھیا کی تو خاصیت یہی ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ کفر کی بھی خاصیت یہی ہے اور ہمنے نہیں سنا کہ ابوموسیٰ اشعری کے زمانہ میں یہ شبہ پیش ہوا تھا۔ اگر ایسا ہے تو جواب بھی تو منقول ہوگا اُسپر نظر ضروری ہے۔

بیالیسواں [۴۲] غریبہ در دفع اشکال ہلاکت بعضے بتوجہ بزرگان

حال۔ میں نے اپنے ایک عریضہ میں بضمن اس مضمون کی تحقیق کی تھی کہ اکثر مشائخ کے حالات میں دیکھا گیا ہے کہ ایک توجہ میں طالب کی تکمیل کردی ہے۔

اُسکے جواب میں حضرت نے تحریر فرمایا یہ سب تصرفات ہیں جو ایک مشاق آدمی کرسکتا ہے اُن سے ایک گونہ استعداد طالب میں پیدا ہوجاتی ہے جسکو قرب میں جو حقیقت ہے ولایت کی کچھ دخل نہیں قرب یا تو موہوب ہے جیسا کہ انبیاء علیہم السلام کو یا مکسوب بالاعمال جیسا صلحاء کو اور ان تصرفات کو دونوں سے کوئی تعلق نہیں۔

اب مجھکو ان حکایات بالا حضرت محمود رحمہ اور زبان پر طالب کے انتقال سے یہ اشکال پیدا ہوا کہ یہ تصرفات جو بزرگان عمل میں لاتے ہیں جائز بھی ہے یا نہیں اگر جائز نہیں تو پھر اس قسم کا تصرف باوجود صاحب بصیرت ہونیکے کیوں عمل میں لایا گیا اس کی تحقیق فرماکر تشفی بخشی جاوے۔

تحقیق۔ جائز ہے اگر کسی ضرر کا ظن غالب نہ ہو جیسے ایک غریب کو کسی نے ایک لاکھ روپیہ دیدیا اور وہ خوشی کے غلبہ سے مرگیا اگر دینے والیکو معلوم نہ تھا اسلئے دینا جائز تھا۔

تینتالیسواں [۴۳] غریبہ در دفع اشکال بر بعضے اشعار مولانا جامی در وصف زلیخا

سوال۔ کتاب یوسف زلیخا مصنفہ مولوی عبدالرحمن جامی پڑھنا یا پڑھانا جائز ہے یا نہیں کیونکہ مولانا عبدالرحمن جامی نے بی بی صاحبہ کی وصف میں حد سے زیادہ تعریف کی ہے چنانچہ پستان کی تعریف میں کہا ہے ؎

دو پستان ہر یکے چوں قبہ نور — حبابے ساختہ از عین کافور

دو نار ناز تر رستہ ز یک شاخ — کف امید شان ناسودہ گستاخ

اور دیگر جا میں کہا ہے ؎

شکم چوں تختۂ قاقم کشیدہ بزمے دا بہ ناف او بریدہ
سر نبش کوہ الماسیم سادہ چو کوہ کز کمر زیر او فتادہ

وعلیٰ ہذا القیاس۔ جناب من التماس یہ ہے کہ اگر کسی بڑے زمیندار یا کسی حاکم کی بی بی کی تعریف ایسی کیجائے تو کتنا نہ وہ خشمناک ہو جاویگا۔ غور کرنا چاہئے کہ یوسف علیہ السلام کو کیا اتنی قدر سے غصہ نہ ہوگا۔ بینوا توجروا

الجواب۔ ایسی مدح گو خلاف احترام ہے مگر ایسی حالت کا اعتبار ہے کہ اُسوقت وہ واجب الاحترام نہ تھیں یعنی حضرت یوسف علیہ السلام کی نکاح میں آنیکے بلکہ اسلام لانیکے بھی قبل جس حالت کا اعتبار سے خود حق تعالیٰ نے اُن کا قصہ بادم احترام ذکر فرمایا ہے راودتہ التی ھو فی بیتھا الخ قالت ما جزاء من اراد باھلک سوءا الخ المستلزم للکذب والکید ونحوھما سو اسکے منع کا سبب یہ عارض تو ہو نہیں سکتا البتہ اگر ایسے مضامین سے قوائے شہویہ کو ہیجان کا احتمال ہو تو صرف یہ مضمون نہ پڑھا دیں فقط

چوالیسواں غریبہ در تحقیق الحاق مسجد مبنی لغرض فاسد بمسجد ضرار

سوال۔ بخدمت علمائے کرام نہایت مؤدبانہ عرض ہے کہ چھاؤنی ہذا کی آبادی اہل اسلام کے لحاظ سے ایک مسجد قدیم الایام سے کافی ووافی آباد ہے جسمیں نماز پنجگانہ وجمعہ وجماعت بروقت ادا ہوتی ہے لیکن دس بارہ حضرات ساکنان چھاؤنی مسجد مذکور کی قدیم انتظامی حالت میں غیر ضروری تبدیلی کرنا چاہتے ہیں جس پر اہل اسلام چھاؤنی راضی نہوئے اسی بنا پر حضرات موصوف نے عدالت مجاز میں دعویٰ دائر کیا جسپر عدالت نے بھی ان کے خلاف رائے فیصلہ فرما کر قدیم انتظام کو جو سالہا سال سے جاری ہے بجنسہ بحال رکھنے کیلئے حکم صادر فرمایا۔ اسلئے حضرات مذکور علیحدہ ایک مسجد بنانے کی کوشش کر رہے ہیں باوجودیکہ موجودہ مسجد میں اُن حضرات کو نماز ادا کرنے کیلئے کوئی شخص مانع نہیں ہے اور نہ آئندہ ہو سکتا ہے ایسی حالت میں ایک جدید مسجد کی تعمیر کی کوشش وہ بھی بے ضرورت محض اہل اسلام میں تفرقہ ڈالنے اور گروہ اہل اسلام کو دو فریق کرنے اور قدیم مسجد کی جماعت کو کم کر کر ویران کرنے کی نیت سے کیجارہی ہے بنا بریں عرض ہے کہ یہ فعل اُن حضرات کا از روئے قانون شریعت اسلام جائز ہے یا نہیں اور بہ نیت مذکورہ مسجد بنانا داخل حکم مسجد ضرار ہے یا نہیں۔ اور ایسی مسجد کیلئے کسی قسم کی مدد کرنا داخل ثواب ہے یا باعث عذاب۔ خلاصہ جواب عطا فرمایا جاوے۔ بینوا توجروا۔

الجواب - جس مسجد ضرار کا ذکر قرآن مجید میں ہے وہ وہ ہے جس کی نسبت قطعی دلیل سے ثابت ہے کہ وہاں مسجد ہی بنانے کی نیت نہ تھی محض صورت مسجد اضرار اسلام کی نیت سے بنائی تھی سو جس مسجد کا بانی دعویٰ نیت بناء مسجد کا کرے اور کوئی قطعی دلیل اُسکی مکذب نہو اُسکو مسجد ضرار کیسے کہا جا سکتا ہے ورنہ لازم آتا ہے کہ ایسی مسجد کے انہدام در آہمیں لقار کناسہ کو جائز کہا جاوے لان الشئ اذا ثبت ثبت بلوازمہ اور اس کا کوئی قائل نہیں - پس ثابت ہوا کہ ایسی مساجد مسجد ضرار میں تو داخل نہیں البتہ خود یہ قاعدہ متقرر ہے کہ اگر طاعت میں غرض معصیت ہو جیسے مسجد بنانے سے غرض تعصب و تفریق مذموم ہو تو اس فعل میں عاصی ہوگا لیکن مسجد مسجد ہی ہوگی مع اپنے جمیع احکام لازمہ کے باقی اس نیت کا حال اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے دوسروں کو اس پر حکم جازم لگانا جائز نہیں - ۱۰ ذیقعدہ ۱۳۳۶ھ

پینتالیسواں غریبہ در تحقیقات عجیبہ متعلقہ وساوس ایک صالحہ کا حال

حال - خادمہ کی حالت سوا دو ماہ سے حسب ذیل ہے گو یہ کیفیت پرانی ہے مگر کو زمانہ سے اسمیں شدت ہو گئی ہے

تحقیق - پھر حرج کیا ہے -

حال - قلب میں ہر وقت ایک خاص قسم کا جوش رہتا ہے اور بعد ذکر کرنے کے اُس جوش میں شدت ہو جاتی ہے اسی جوش میں قلب کے اندر اللہ تعالیٰ کے حضور میں دل سے گستاخی کرنے کے خطرات پیدا ہوتے ہیں گو کسی وقت زبان سے کوئی بُری بات نہیں نکلتی نہ آجتک نکلی مگر دل میں یہ ساری حالتیں گذرتی ہیں جسکے اندر اپنا قصد بھی شامل معلوم ہوتا ہے

تحقیق - ہرگز نہیں - بھلا جس چیز سے اسقدر تکلیف ہو کیا آدمی بلا ضرورت اسکو قصداً کر سکتا ہے وہ قصد نہیں بلکہ قصد کا شبہ اُس سے ہو جاتا ہے کہ یہ خوف و احتمال قصداً ہوتا ہے کہ کہیں وہ وسوسہ آتو نہیں رہا اس طرح سے اُس وسوسہ کی طرف قصداً التفات ہو جاتا ہے تو وہ قصد وسوسہ لانے کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ اُس کا تعلق اصل میں اُس خوف کیساتھ ہے کہ وہ وسوسہ کہیں پھر تو نہیں ہوا اور چونکہ اُس خوف کا محل وہ وسوسہ ہے اسلئے وسوسہ کا بھی خیال آجاتا ہے جس سے شبہ ہو جاتا ہے کہ شاید وہ وسوسہ قصداً لایا گیا ہے - خوب سمجھ کر مطمئن رہنا چاہیئے ؎

حال - جب یہ حالت شدت کی کم ہو جاتی ہے پھر اپنی بد طینتی قلب کی بُرائی پر رنج اور افسوس ہے جیسے ہر تا ہے

باوجود دو مرتبہ حضرت کے ارشاد فرمانے کے اس کیفیت خاص کا قلع قمع نہیں ہوتا۔ حضرت کے ارشاد عدم توجہ سے نفع معلوم ہوتا ہے مگر عدم توجہی کو استقلال نہیں رہتا۔

تحقیق۔ واقع میں آپنے عدم توجہ پہ عمل ہی نہیں کیا۔ بلکہ اس عدم توجہ کو اپنے اس حیثیت سے اختیار کیا ہے کہ یہ تدبیر ہے دفع وسوسہ کی تو پھر عدم توجہ کہاں ہوئی۔ عدم توجہ کے تو یہ معنی ہیں کہ اگر آئے بھی تو پروا نہ کیجائے پس عدم توجہ کے بعد اسکا خیال بھی نہ رہے کہ وسوسہ کیوں ہوا۔

حال۔ اس بےچینی کے سبب سے ادھر ۶ روز ۱۲ وقت کھانا نہیں کھایا صرف چار وقت میں آدھ پاؤ گھی میں شکر ملا کر کھالی اس سبب سے کہ دماغ میں خشکی نہ ہو جائے پہلے تو کچھ بھوک معلوم ہوئی بعد کو بھوک بھی نہیں معلوم ہوئی اس کیفیت میں بعض اوقات اپنا منہ پیٹ لیتی ہوں سینہ پر گھونسہ مارتی ہوں بعض وقت یہ خیال ہوتا ہے کہ میری ان قلبی حالتوں کو کوئی شخص مشاہدہ کرکے اگر سخت سزا دیدے تو بہت بہتر ہو کبھی کھڑی رہنے والے دن میں پھرا کرتی ہوں۔

تحقیق۔ پھر عدم توجہ کہاں رہی بلکہ یہ تو پورا اہتمام ہوا بس بالکل اسکا غم ہی نہ کرنا چاہئیے میں نے جو عدم توجہ کا مشورہ دیا ہے میرا یہ مطلب نہیں کہ اس سے جاتا رہیگا بلکہ مقصود یہ ہے کہ وسوسہ توجہ کی قابل ہی نہیں۔

حال۔ یہ حسرت ہر وقت رہتی ہے کہ ایمان ان خطرات اور حالتوں سے واللہ اعلم باقی ہے یا نہیں۔

تحقیق۔ باقی کیا معنی ترقی پر ہے البتہ آپنے اپنے ہاتھوں رنج بڑھا رکھا ہے پھر اس رنج میں شبہات بڑھالئے ہیں پھر ان شبہات سے قلب پر رنج مستقر ہو گیا اور اس رنج سے شبہات میں قوت و کثرت ہو گئی۔ مگر ایمان میں نہ ضعف ہے نہ خلل بلکہ ثواب ملتا ہے۔

حال۔ حضرت سے دعا کی التجا ہے۔

تحقیق۔ بجائے دفع وسوسہ کے فہم کی زیادہ دعا کرتا ہوں۔

حال۔ اور علاج کی استدعا ہے۔

تحقیق۔ علاج بھی تو بارہا بتلا چکا ہوں۔ اب قدر اور عمل آپ کا فعل ہے۔

حال۔ اللہ تعالیٰ سے امید ہے کہ حضرت مدظلہ کی دعا سے مجھے نفع کامل ہو جائیگا۔

تحقیق۔ نفع اسمیں منحصر نہیں کہ وسوسہ دفع ہی ہو جائے اس سے بڑا نفع یہ ہے کہ فہم درست ہو جائے۔

چھیالیسواں غریبہ در تحقیق معنی حدیث لا یقص الا امیر الخ

حال۔ ایک یہ عرض ہے کہ بندہ پیشتر وعظ نہیں بیان کرتا تھا پھر ایک مرتبہ در صورت بیکاری بیان کرنا شروع

کیا اسمیں کچھ ملکہ بھی ہوگیا کہ رعب عوام تہ ہوا اور آمد مضمون قایم رہی پھر مدرسی ملگئی ملازمت کی وجہ عہد کیا کہ بامید نفع وعظ نہ کہوں گا اور طالب کو انکار نہ کروں گا اسکے علاوہ گاہے گاہے جمعہ کو بیان کرتا تھا جب سے حدیث میں دیکھا وعظ گوئی تین شخصوں کا کام ہے یا امیر یا مامور یا محتال اور کبھی خیال ہوا کہ امیر اور مامور تو ہوں نہیں تیسری بلا سے نجات مانگتا ہوں جب سے باقتضائے طبع وعظ بیان کرنا چھوڑ دیا اسمیں قصد سبیل ارشاد

تحقیق - آپ مامور ہیں کیونکہ امیر کے مقابلہ میں جو مامور آیا ہے مراد اس سے مامور من الامیر ہے یعنی من نصبہ الامیر لوعظ الناس اور قواعد شرعیہ سے ثابت ہے کہ جہاں امیر نہو عامۂ مسلمین جنمیں اہل حل وعقد بھی ہوں قائم مقام امیر کے ہوتے ہیں پس اگر عامۂ مسلمین کسی سے درخواست یا رغبت وعظ کی کریں اور اس شخص کے وعظ پر اہل فہم انکار نہ کریں پس وہ شخص یقیناً مامور ہے آپ وعظ بدستور جاری رکھیے۔

سینتالیسواں غریبہ در تحقیق معنی اشراف النفس

حال - ایک بات یہ دریافت طلب ہے کہ ایک درزی کا میں نے آنکھ کا علاج کیا اس نے ایک چھتری دینے کا وعدہ کیا تھا لیکن ابھی اس لئے نہیں دی تھی کہ میں نے بوجہ ضرورت ایک پرانی چھتری پر غلاف نیا چڑھوا لیا جس سے وہ مثل نئی کے ہوگئی اور ایک دوسری پرانی چھتری پر پرانے غلاف کی مرمت کرلی وہ . . . . . کیلئے ہوگئی اسکے بعد وہ نئی چھتری نہایت خوبصورت لایا مجھے اسکے دیکھتے ہی خوشی ہوئی اور وہ چھتری . . دی لیلی یہ اشراف نفس ہے یا نہیں میں نے تو یہ بھی چاہا تھا کہ کسی کو دیدوں مگر گھر میں کہا کہ تمھاری چھتری آخر پرانی ہے اور . . . . کی چھتری بالکل پرانی ہے اسکو پڑا رہنے دو۔

تحقیق اشراف مطلق انتظار بمعنی احتمال کو نہیں کہتے بلکہ خاص اس انتظار کو جسکے یہ آثار ہوں کہ اگر نہ ملے تو قلب میں کدورت ہو اسپر غصہ آوے اور اس درجہ کا اشراف بھی اہل توکل کے لئے مذموم ہے اور اہل حرفہ کیلئے مذموم نہیں مثلاً طبیب کیلئے یہ نقص نہیں ہے۔

اڑتالیسواں غریبہ در ثبوت اقطاب اہل خدمت از قرآن وحدیث

سوال - یہ جو کہا جاتا ہے کہ فقراء منجانب قطب وقت ہر مقام پر متعین ہوتے ہیں اور ان کے سپرد نظم ونسق ہوتا ہے اسکا ثبوت قرآن شریف وحدیث شریف سے ہے یا غلط ہے۔ براہ کرم مطلع فرمایئے کیونکہ سلف سے شاہ ولایت

اور صاحب خدمت مقرر ہوتے ہیں اور ان کے تبادلے بھی ہوا کرتے ہیں جیسا کہ حکام کا تبادلہ ہوتا ہے۔

الجواب۔ کیا یہ قول مشہور قرآن وحدیث کے خلاف ہے یعنی کہیں قرآن وحدیث نے انکار کیا ہے۔ اگر خلاف نہیں ہے تو پھر کیا موافقت کے ڈھونڈنے کی ضرورت ہے کیا تاریخی واقعات سب قرآن وحدیث میں مذکور ہیں اگر نہیں ہیں تو کیا محض اس بناء پر ان کی تکذیب واجب یا جائز ہے۔ اور یہ جواب علی سبیل التنزل ہے ورنہ مبصر ومنصف کیلئے اصل جواب اور ہے جسکی اصل حضرت خضر علیہ السلام کا قصہ ہے۔ والعاقل تکفیہ الاشارۃ

۷۹ اونچاسواں غریبہ در تحقیق توہم حجاب بہ بعض طاعات

حال۔ اس میں (یعنی تصانیف میں) جسقدر مشغول ہوتا ہوں نسبت کو ضعف ہوتا جاتا ہے۔

تحقیق۔ اس ضعف کی حقیقت التفات الی المقصود کا بواسطہ ہونا ہے اسکے مقابلہ میں جو قوت ہے وہ التفات بلاواسطہ ہے جیسے محبوب کا مشاہدہ بواسطہ آئینہ کے کہ بار بار دل بیقرار ہوتا ہے کہ آئینہ کی طرف پشت کرکے مڑکر بلاواسطہ آئینہ کے محبوب کو دیکھ لوں لیکن اگر محبوب کی رضا اور امر کسی وقت وہی مشاہدہ بواسطہ ہو تو عاشق کو قرب اسی مشاہدہ بواسطہ میں ہوگا اگرچہ لذت انکشاف کی مشاہدہ بلاواسطہ میں زیادہ ہے پس جب نسبت تعلق خاص اس مشاہدہ بلاواسطہ کو سمجھا اسکو شبہ ہوگا مشاہدہ بواسطہ میں ضعف تعلق کا۔ والا فالامر بالعکس میں ہمیشہ سے وجداناً یہی سمجھتا ہوں کہ حدیث میں جو ہے انہ لیغان علی قلبی وہ عین یہی توجہ الی الخلق للارشاد ہے کہ وہ عین توجہ الی الحق بواسطہ مرآۃ الخلق ہے کہ عاشق بے صبری طبعی سے اسکو حجاب سمجھتا ہے۔

۸۰ پچاسواں غریبہ در مفاسد اہتمام امور غیر اختیاریہ تحصیلاً یا ازالۃً

منجملہ موانع طریق سلوک کے دو امر خاص ہیں جو اسقدر کثیر الوقوع ہیں کہ شاید ہی کوئی سالک ان میں مبتلا ہونے سے بچا ہو بلکہ اہل علم بھی ان میں مبتلا ہیں سو ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ بعض امور غیر اختیاریہ کی تحصیل کی فکر میں پڑجاتے ہیں جیسے ذوق وشوق واستغراق ولذت ویکسوئی ودفع خطرات وسوزش وانجذاب وعشق طبعی وامثالہا اور ان امور کو ذکر وشغل ومجاہدہ کے ثمرات سمجھ جاتے ہیں اور ان کے حاصل نہ ہونیکو حرمان سمجھتے ہیں۔ اور دوسرا یہ ہے کہ بعض امور غیر اختیاریہ کے ازالہ کے اہتمام میں لگجاتے ہیں جیسے قبض وہجوم خطرات اور دل نہ لگنا یا کسی آدمی یا مال کی طبعی محبت یا شہوت یا غضب طبعی کا غلبہ یا قلب میں رقت نہ ہونا یا رونا نہ آنا یا کسی دنیوی غم کا غلبہ یا کسی دنیوی

خوف کا غلبہ و امثالہا اور ان امور کو طریق کے لئے مضر اور مقصود سے مانع سمجھتے ہیں اور ان کے زائل نہ ہونے کو موجب بعد عن اللہ سمجھتے ہیں۔ یہ ہیں وہ دو امر جنمیں عام طور پر اہل سلوک مبتلا ہیں۔ اور امر مشترک ان دونوں امر میں یہ امر ہے کہ امور غیر اختیاریہ کے درپے ہوتے ہیں تحصیلاً یا ازالۃً اور امور غیر اختیاریہ کے درپے ہونا مشتمل ہے متعدد مفاسد پر ایک مفسدہ یہ ہے اور یہ اعتقادی مفسدہ ہے کہ در پردہ اسمیں حق تعالیٰ کے ارشاد لایکلف اللہ نفساً الا وسعہا کی مزاحمت ہے کیونکہ جب یہ امر غیر اختیاریہ ہیں تو انسان کی وسع میں نہ ہوئے نہ تحصیلاً نہ ازالۃً کیونکہ قدرت ضدین سے متعلق ہوتی ہے تو جس چیز کی تحصیل اختیار میں نہیں اس کا ازالہ بھی اختیار میں نہیں۔ اسی طرح جس چیز کا ازالہ اختیار میں نہیں اسکی تحصیل بھی اختیار میں نہیں پس جب یہ انسان کی وسع میں نہ ہوئے اور سالک نے ان کی تحصیل یا ازالہ کو موقوف علیہ مقصود مامور بہ کا سمجھا اور ظاہر ہے کہ مامور بہ کا موقوف علیہ مامور بہ ہوتا ہے تو اس نے ان امور کی تحصیل یا ازالہ کو مامور بہ سمجھا اور مامور بہ کیلئے وسع کا شرط ہونا نص سے ثابت ہے اور یہ وسع میں ہیں نہیں تو گویا یہ معتقد ہوا اس امر کا کہ مامور بہ کیلئے وسع شرط نہیں تو صریح مزاحمت ہوئی ارشاد لایکلف اللہ نفساً الا وسعہا کی اور یہ کتنی بڑی غلطی ہے۔ دوسرا مفسدہ یہ ہے اور یہ عملی مفسدہ ہے کہ جب یہ امور اختیاری نہیں تو کوشش کرنے سے نہ حاصل ہوں گے اور نہ زائل ہوں گے اور یہ تحصیل و ازالہ کے لئے کوشش کریگا۔ جب کامیابی نہ ہوگی تو روز بروز پریشانی ہی بڑھے گی پھر اس پریشانی کے یہ آثار محتمل ہیں۔ اول پریشانی کے تواتر سے کبھی بیمار ہو جاتا ہے پھر بیماری میں بہت سے اوراد و طاعات سے محروم رہجاتا ہے۔ ثانی۔ پریشانی و غم کے غلبہ سے بعض اوقات اخلاق میں تنگی ہو جاتی ہے اور دوسروں کو اس سے اذیت پہونچتی ہے۔ ثالث غم و فکر کے غلبہ سے بعض اوقات اہل و عیال یا دیگر اہل حقوق کے حقوق میں کوتاہی ہونے لگتی ہے اور معصیت تک نوبت پہونچ جاتی ہے۔ رابع کبھی یہ پریشانی اس حد تک پہونچ جاتی ہے کہ مقصود سے مایوس ہو کر خودکشی کر لیتا ہے اور خسر الدنیا والآخرۃ کا مصداق بنتا ہے۔ خامس کبھی مایوس ہو کر اعمال و طاعات کو بیکار سمجھکر سب چھوڑ بیٹھتا ہے اور بطالت و تعطل محض کی نوبت پہونچ جاتی ہے۔ سادس کبھی شیخ سے بد اعتقاد ہو جاتا ہے کہ مقصود کا راستہ خود ان ہی کو معلوم نہیں۔ سابع کبھی حق تعالیٰ سے ناراض ہو جاتا ہے کہ ہم اتنی کوشش و مجاہدہ کر رہے ہیں مگر کامیابی ہی نہیں ہوتی ذرا رحمت نہیں فرماتے بالکل توجہ نہیں ہے خدا جانے وہ تمام وعدے کہاں گئے والذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا الآیہ اور من تقرب الی شبرا تقربت الیہ ذراعا الحدیث تو نعوذ باللہ نصوص کی صریح تکذیب کرنے لگتا ہے۔ نعوذ باللہ من الحور بعد الکور۔

اکیاونواں غریبہ در تحقیق متعلق کرامت

مسئلہ اوّل۔ جاننا چاہیے کہ خلاصہ کلام محققین کا اس باب میں یہ ہے کہ کرامت اُس امر کو کہتے ہیں جو کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کسی متبع کامل سے صادر ہوا اور قانون عادت سے خارج ہو پس اگر وہ امر خلاف عادت نہ ہو تو کرامت نہیں ہے اور جس شخص سے وہ امر صادر ہوا ہے اگر وہ کسی نبی کا متبع اپنے کو نہیں کہتا وہ بھی کرامت نہیں ہے جیسے جوگیوں ساحروں وغیرہم سے بعض امور ایسے سرزد ہو جاتے ہیں اور اگر وہ شخص مدعی اتباع کا تو ہے مگر واقع میں متبع نہیں ہے خواہ اصول میں خلاف کرتا ہو جس طرح اہل بدعت یا فروع میں جیسے فاسق فاجر اس سے بھی اگر ایسا امر صادر ہو تو وہ بھی کرامت نہیں ہے بلکہ استدراج ہے جس کا ضرر یہ ہے کہ یہ شخص بوجہ خرق عادت کے اپنے کو کامل سمجھتا ہے اور اس دھوکہ میں کبھی حق کے طالب کرنے اور اتباع کرنے کی کوشش نہیں کرتا نعوذ باللہ کس قدر خسران عظیم ہے۔ پس کرامت اُسوقت کہلائیگی جبکہ اُس فعل کا صدور مومن متبع سنت کامل التقویٰ سے ہو۔ اب ہمارے زمانہ میں جس شخص سے کوئی فعل عجیب سرزد ہو جاتا ہے اُسکو غوث قطب قرار دیتے ہیں خواہ اس شخص کے کیسے ہی عقائد ہوں اور کیسے ہی اعمال و اخلاق ہوں یہ بہت بڑی غلطی ہے۔ بزرگوں نے تصریح فرمائی ہے کہ اگر کسی شخص کو ہوا میں اڑتا ہوا یا پانی پر چلتا ہوا دیکھو گر شریعت کا پابند نہ ہو تو اسکو بالکل ہیچ سمجھو اور **جاننا چاہیئے** کہ کرامت کیلئے نہ اُس ولی کو اُس کا علم ہونا ضروری ہے اور نہ اُسکے متعلق قصد کا متعلق ہونا ضروری ہے اور احیاناً علم ہوتا ہے اور قصد نہیں ہوتا اور کبھی علم اور قصد دونوں امر ہوتے ہیں۔ اس بنا پر کرامت کی تین قسمیں ٹھہریں **ایک قسم** وہ جہاں علم بھی ہو اور قصد بھی ہو جیسے نیل کا جاری ہونا حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فرمان مبارک سے اور **دوسری قسم** وہ جہاں علم ہو اور قصد نہ ہو جیسے حضرت مریم علیہا السلام کے پاس بے فصل میووں کا آجانا۔

تیسری قسم وہ جہاں نہ علم ہو نہ قصد جیسے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا مہمانوں کیساتھ کھانا کھانا اور کھانے کا دو چند اور سہ چند ہو جانا چنانچہ خود حضرت ابوبکرؓ کو تعجب ہوا جس سے اُنکے علم و قصد کا پہلے سے متعلق نہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور ایک احتمال حصر عقلی میں سے خلاف واقع ہے کہ قصد ہو اور علم نہ ہو کیونکہ بدون علم قصد ممکن نہیں اور لفظ تصرف و ہمت کا صرف قسم اول پر اطلاق کیا جاتا ہے قسم ثانی و ثالث کو تصرف نہیں کہتے البتہ برکت و کرامت کہلاتی ہیں۔"

اور جاننا چاہئیے کہ ایک اور اعتبار سے کرامت کی دو قسم ہیں ایک حسّی ایک معنوی۔
عام لوگ اکثر حسّی کو جانتے ہیں اور اسی کو کمال شمار کرتے ہیں جیسے مافی الضمیر پر مطلع ہو جانا۔ پانی پر چلنا۔ ہوا پر اُڑنا وغیرہ اور خواص کے نزدیک بڑا کمال کرامت معنوی ہے یعنی شریعت پر مستقیم رہنا مکارم اخلاق کا خوگر ہو جانا۔ نیک کاموں کا پابندی و بے تکلفی سے صادر ہونا۔ حسد و کینہ و دیگر صفات مذمومہ سے قلب کا طاہر ہو جانا۔ کوئی سانس غفلت میں نہ گذرنا۔ یہ وہ کرامت ہے جسمیں استدراج کا احتمال ہی نہیں بخلاف قسم اول کے کہ اسمیں یہ احتمال موجود ہے اسی واسطے کاملین صدور کرامت کے وقت بہت ڈرتے ہیں کہ یہ استدراج نہ ہو یا خدانخواستہ اس سے نفس میں عُجب نہ پیدا ہو جائے یا اس کی وجہ سے عوام میں شہرت و امتیاز پیدا ہو کر موجب ہلاکت ہو بلکہ بعض نے فرمایا ہے کہ بعض اولیاء نے مرتے وقت تمنا کی ہے کہ کاش دنیا میں ہماری کوئی کرامت صادر نہ ہوتی تاکہ اس کا عوض اور اجر بھی آخرت میں ملتا کیونکہ یہ امر مقرر ہے کہ جسقدر دنیا میں کسی نعمت میں کسی کو کمی رہے گی اُس کا بدلہ آخرت میں عنایت ہو گا۔

اور جاننا چاہئیے کہ بعض علماء نے کرامت کی قوت ایک حد خاص تک معین کی ہے اور جو امور نہایت عظیم ہیں جیسے بدون والد کے اولاد پیدا ہونا۔ یا کسی جماد کا حیوان بن جانا۔ یا ملائکہ کا باتیں کرنا۔ اس کا صدور کرامت سے ممتنع قرار دیا ہے۔ مگر محققین کے نزدیک کوئی حد نہیں کیونکہ وہ فعل پیدا کیا ہوا اللہ تعالیٰ کا ہے صرف ولی کے ہاتھ پر اُس کا ظہور ہو گیا ہے واسطے اظہار کرامت و قرب و مقبولیت اُس ولی کے۔ سو اللہ تعالیٰ کی قدرت کی جب کوئی حد نہیں پھر کرامت محدود کیسے ہو سکتی ہے۔ رہا یہ شبہ کہ معجزہ کے ساتھ مساوات لازم آنیکا احتمال ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ جب صاحب کرامت خود کہتا ہے کہ میں نبی کا غلام ہوں تو جو کچھ اُس سے ظاہر ہوا ہے یہ تبعیت اُس نبی کے ہے استقلالاً نہیں جو اس شبہ کی گنجایش ہو۔ البتہ جس خرق عادت کی نسبت نبی کا ارشاد ہو کہ اسکا صدور مطلقاً محال ہے وہ بطور کرامت کے سرزد نہیں ہو سکتی۔ جیسے قرآن مجید کا مثل لانا۔

اور جاننا چاہئیے کہ بزرگوں نے فرمایا ہے کہ اپنی کرامت کا اخفاء واجب ہے مگر جہاں اظہار کی ضرورت ہو یا غیب سے اذن ہو۔ یا حالت اسقدر غالب ہو کہ اُسمیں قصد و اختیار باقی نہ رہے یا کسی طالب حق و مرید کے یقین کا قوی کرنا مقصود ہو وہاں جائز ہے۔

اور جاننا چاہئیے کہ بزرگوں نے فرمایا ہے کہ بعض اولیاء کاملین کا مقام غلبۂ عبودیت و رضا کا ہوتا ہے اسلئے کسی شے میں وہ تصرف نہیں کرتے اسوجہ سے اُن کی کرامتیں نہیں معلوم ہوتیں اور بعضوں کو قوت تصرف ہی

عنایت نہیں ہوتی تسلیم و تفویض ہی انکی کرامت ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ ولایت کیلئے کرامت کا وجود یا ظہور ضروری نہیں

اور جاننا چاہیئے کہ بعض اولیاء اللہ سے بعد انتقال کے بھی تصرفات اور خوارق سرزد ہوتے ہیں اور یہ امر معنیً حد تواتر تک پہنچ گیا ہے۔

اور جاننا چاہیئے کہ کرامت کیلئے یہ بھی شرط ہے کہ اسباب طبعیہ سے وہ اثر پیدا نہ ہوا ہو خواہ وہ اسباب جلی ہوں یا خفی۔ اس مقام پر لوگوں کو دو غلطیاں واقع ہو جاتی ہیں بعض تو مطلق عجیب امور کو کرامت سمجھتے ہیں یا اور عامل کو معتقد کمال بنجاتے ہیں آج کل اس قسم کے بہت قصے واقع ہوئے ہیں مسمریزم۔ فریمیسن۔ حاضرات ہمزاد کا عمل۔ عملیات و نقوش۔ طلسمات۔ وسعبدات۔ تاثیرات عجیبہ۔ ادویات۔ سحر چشم بندی وغیرہ کہ ان میں بعض کے آثار تو محض خیالی ہیں اور بعض کے واقعی بھی ہوں تو اسباب طبعیہ خفیہ سے مربوط ہیں۔ کرامت ان سب خرافات سے منزہ ہے اور بعض کرامات کو بھی قوت طبعیہ پر محمول کر کے سب کو ایک لکڑی ہانکتے ہیں صاحب بصیرت طالب حق کو قرائن قویہ سے بنظر انصاف فرق معلوم ہو جاتا ہے کہ اس فعل میں قوی طبعیہ کو دخل ہے یا محض قوت قدسیہ ہے یا کسی قوت کو بھی دخل نہیں محض کائن عن الغیب ہے"۔

اور جاننا چاہیئے کہ جس فعل کا ظاہری قوی سے کرنا ممنوع ہے جیسے کسی بیگناہ کو قتل کرنا یا کسی کے قلب پر زور ڈالکر اس سے کچھ روپیہ لے لینا۔ یا کسی کا راز پنہانی معلوم کرنا یا قصداً نامحرم کی طرف التفات کرنا بعض لوگ مطلقاً خرق عادت کو شعبہ ولایت کا سمجھکر ان سب تصرفات کو حلال اور داخل کرامت سمجھتے ہیں۔

اور جاننا چاہیئے کہ ولی سے احیاناً کوئی امر ناجائز صادر ہو جانا بشرطیکہ اسپر اصرار نہ ہو اور تنبیہ کے وقت توبہ کرنے یا کسی اختلافی مسئلہ میں غلط شق کو اختیار کرنا ولایت و کرامت میں قادح نہیں۔ یہ کل دس مسئلے اس باب کے متعلق ہیں۔

سے ۵۲

باولوان غریبہ در تحقیق طریق عشق

سوال کبھی کبھی یہ شبہ ستاتا ہے کہ تعلیم الدین میں ترتیب سلوک اہل طریق کے نزدیک یہ تحریر فرمائی ہے۔ اول ارادہ قلبی۔ پھر تجویز شیخ کامل۔ پھر شیخ کامل ریاضت اجمالی یا تفصیلی کرائے یا اول القاء نسبت کرے پھر ریاضت کرائے الخ مگر اس سے چند سطر قبل یہ تحریر فرمایا ہے کہ کسی بزرگ کی توجہ و ہمت سے اول نسبت حاصل ہو جاتی ہے اور یہ اقرب طرق ہے اور اس زمانہ میں اکثر معمول مشائخ بھی ہے اور یہ طریق طریق عشق سے ملقب ہے الخ کئی مرتبہ خطرات سے گھبرا کر مجھکو اس شبہ نے پریشان کیا کہ جب اہل اللہ کی توجہ و ہمت کو بھی اسمیں دخل ہے اور غالباً ہمارے بزرگوں کا

یہی مسلک ہے تو ایسی توجہ وہمّت کی ضرور درخواست کرنا چاہیئے جس سے قلب میں نسبت وتعلق مع اللہ کا القاء ہو
اور اس تعلق مع اللہ سے حضورِ قلب حاصل ہو طاعت ونماز وذکر میں۔ لیکن میں نے اسپر نہ پہلے عمل کیا اور نہ اب
عمل کرنیکی جرأت ہے کیونکہ مریض کو طبیب حاذق وشفیق کی تجویز میں دخل ورائے دینے کا کیا حق ہے یہی سمجھکر شبہ کو
دفع کر دیا لیکن اگر اسکے سوا اور طرح بھی اس شبہ کو دفع فرمایا جاوے تو عین عنایت ہو۔ لیطمئن قلبی،،

(جواب) اوّل تو ہر زمانہ کی تحقیقات جدا ہوتی ہیں پھر ان میں اضافہ ہوتا رہتا ہے ثانیاً بعض دفعہ کلام میں
اجمال ہوتا ہے پھر بعض احکام کلیہ بھی نہیں ہوتے۔ ان سب امور کے استحضار کے بعد سمجھئے کہ حاصل اس طریق عشق
کا یہ ہے کہ اول انجذاب الی اللہ کے اسباب مہیا کرے یہی انجذاب الی اللہ مراد ہے عشق سے اور اس کا مہیّا کرنا یہی
مراد ہے توجہ وہمّت والقاء نسبت سے اس میں ایک قید اور ہے کہ اس قصد سے مہیا کرنا اگر یہ قصد نہ ہو تو اس مہیا
کرنیکو ہمّت نہ کہا جائیگا۔ اور توجہ وہمّت سے مراد وہ متعارف معنی نہیں کہ مریدوں کو لیکر بیٹھا کرے اور دونوں ایک
دوسرے کی طرف تمام خطرات سے خالی ہوکر متوجہ ہوں اور اسکا اثر وہی انجذاب الی اللہ ہے لقدر استعداد اور
اس انجذاب کے آثار یعنی حضورِ قلب یا تعلق یا یکسوئی وغیرہ کے بھی مدارج مختلف ہیں یہ ضرور نہیں کہ انتہا
کیلئے ہر درجہ اس کا لازم ہو۔

سوال متعلق مضمون بالا۔ پرچہ سابق میں جو حاصل طریق عشق کا تحریر فرمایا ہے وہ احقر کی سمجھ میں نہیں آیا
..... صاحب اور مولوی ..... صاحب سے بھی سمجھنے کی استدعا کی ان صاحبوں نے بھی یہی عذر کیا کہ ہماری سمجھ
میں بھی نہیں آیا لہذا اس کی شرح وتوضیح کا امیدوار ہوں۔

جواب توضیح لقدر ضرورت یہ ہے کہ اول انجذاب الی اللہ کے اسباب مہیّا کرے جیسے کثرت ذکر یا وہ اشغال جنمیں
بالخاصّہ جمع خواطر وقتا و وساوس و اشتعال حرارت کا اثر ہو یا جن پر عشق کا طبعاً غلبہ ہے ان کی صحبت اختیار
کرنا یا ایسے مضامین نثر یا نظم کا مطالعہ میں رکھنا اور اسکے ساتھ غذا میں تقلیل کرنا جس سے نہ گرانی وکسل ہو۔ اور
نہ ضعف ہو۔ یہ اسباب ہیں انجذاب کے اسی انجذاب کا نام عشق ہے اور اس کے اسباب کا قصداً جمع کرنا توجہ وہمّت
کہلاتا ہے اور اس توجہ وہمّت کیساتھ طالب اور شیخ دونوں متصف ہو سکتے ہیں یعنی طالب نے اگر جمع کیا تو یوں کہیں گے
کہ اس نے توجہ وہمّت کی اور اگر شیخ اس جمع کا طالب کیلئے اہتمام کرتا رہا اور وقتاً فوقتاً طالب کو اس کا امر کرتا
رہا تو کہیں گے کہ شیخ نے ہمّت وتوجہ کی اور القاء نسبت یہی کہلاتا ہے مگر اسکے ساتھ صرف شیخ ہی متصف ہوتا ہے
جسکا ایک طریق یہ بھی ہے کہ اپنی قوت خیالیہ سے طالب میں کسی اثر کے پیدا ہونیکا قصد کرے اور اگر یہ اسباب عملاً جمع کر دے

گئے لیکن قصد اس جمع سے یہ نہ تھا کہ یہ انجذاب پیدا ہو تو اسکو ہمت نہ کہیں گے گو اتفاقاً اسپر کبھی انجذاب مرتب بھی ہو جاوے اور یہ جو کہا ہے کہ مراد وہ متعارف معنی نہیں مطلب یہ ہے کہ توجہ اسمیں منحصر نہیں باقی یہ بھی ایک طریق ہے جیسا اوپر ذکر کیا گیا اور اس میں کچھ مفاسد غالباً بھی ہیں اسلئے بعض محققین متبعین سنت نے ترک کر دیا ہے اور اس مذکور جمع اسباب کا اثر جو انجذاب الی اللہ ہے یہ اثر ہر شخص میں مختلف درجہ میں بقدر استعداد پیدا ہوتا ہے یہ نہیں کہ ہر شخص میں سوزش و شورش و اضطراب و التہاب ہی کے رنگ میں پیدا ہو۔ ہاں گاہے ایسا بھی ہو جاتا ہے ہاں نفس انجذاب سب میں ہوتا ہے خواہ قوی خواہ ضعیفاً ورنہ انجذاب طبعی ہوتا ہے اور اسی قید سے یہ طریق ایک قسم مستقل ہے جو مقابل ہے طریق عمل و سلوک کا ورنہ مطلق انجذاب تو طریق عمل میں بھی ہوتا ہے اگرچہ وہ عقلی و اعتقادی ہوتا ہے اسی طرح اس انجذاب مذکور کے جو آثار ہیں تعلق و یکسوئی وغیرہ یہ سب انجذاب کیلئے لازم ہیں مگر یہ نہیں کہ ان آثار کا درجہ اُس انجذاب کیلئے لازم ہو بلکہ اسمیں بھی استعداد کے اختلاف سے اختلاف ہو جاتا ہے یعنی یہ تعلق و یکسوئی کبھی قوی درجہ کی ہوتی ہے کبھی ضعیف درجہ کی کبھی ضعیف درجہ ہوتا ہے تو طالب غیر مبصر سمجھتا ہے کہ مجھکو وہ تعلق و یکسوئی نصیب نہیں ہوئی اور بقاعدہ انتفاء اللازم یستلزم انتفاء الملزوم سمجھتا ہے کہ مجھکو انجذاب بھی حاصل نہیں ہوا اور اس سے یاس کا غلبہ ہو جاتا ہے جو کہ طریق کیلئے مضر ہے اور اس تحقیق کے استحضار سے حقیقت واضح ہو گی اور یاس سے محفوظ رہیگا۔

ترپنواں غریبہ در تحقیق آمد و آورد وساوس

سوال حضور کا ارشاد ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ کہ خیالات فاسدہ کا آنا مضر نہیں ہے لانا مضر ہے بعض دفعہ ایسی حالت ہو جاتی ہے کہ میں یہ نہیں سمجھ سکتا کہ یہ خود آئے ہیں یا میں لایا ہوں ۔ ملتبس حالت ہو جاتی ہے کوئی معیار بتلا دیا جاوے جس سے ایسی حالت میں فرق بیّن طور پر سمجھ لیا کروں۔

جواب معیار کی حاجت نہیں جب آمد و آورد میں شک ہے اور ادنیٰ درجہ یقینی ہے کہ الیقین لا یزول بالشک اسکو آمد ہی سمجھنا چاہیئے ۔

چونواں غریبہ در احکام اقسام استعانت بالمخلوق

سوال طریق اربعین یعنی چلہ میں حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ ضیاء القلوب صفحہ ۵ میں تحریر فرماتے ہیں

استعانت و استمداد از ارواح مشائخ طریقت بواسطۂ مرشد خود کردہ الخ استعانت و استمداد کے الفاظ ذرا کھٹکتے ہیں غیر اللہ سے استعانت و استمداد بطریق جائز کس طرح کرتے ہیں خالی الذہن ہونے کی تاویل و توجیہ بالکل جی کو نہیں لگتی ایسی بات ارشاد ہو جس سے قلب کو تشویش نہ رہے۔

الجواب۔ جو[1] استعانت و استمداد بالمخلوق باعتقاد علم و قدرت مستقل مستمد منہ ہو شرک ہے اور جو[2] باعتقاد علم و قدرۃ غیر مستقل ہو مگر وہ علم و قدرت کسی دلیل صحیح سے ثابت نہ ہو معصیت ہے اور جو[3] باعتقاد علم و قدرت غیر مستقل ہو اور وہ علم و قدرۃ کسی دلیل سے ثابت ہو جائز ہے خواہ وہ مستمد منہ حی ہو یا میت اور جو[4] استمداد بلا اعتقاد علم و قدرۃ ہو نہ مستقل نہ غیر مستقل پس اگر طریق استمداد مفید ہو تب بھی جائز ہے جیسے استمداد بالنار والماء والواقعات التاریخیہ ورنہ لغو ہے[5]۔ یہ کل پانچ قسمیں ہیں پس استمداد ارواح مشائخ سے صاحب کشف الارواح کیلئے قسم ثالث ہے اور غیر صاحب کشف کیلئے محض ان حضرات کے تصور اور تذکر سے قسم رابع ہے کیونکہ اچھے لوگوں کے خیال کرنے سے اُن کو اتباع کی ہمت ہوتی ہے اور طریق مفید بھی ہے اور غیر صاحب کشف کیلئے بدون قصد نفع تذکر و تصور قسم خامس ہے۔ ۱۸ ذیقعدہ ۱۳۳۲ھ۔

پچپنواں[55] غریبہ در تحقیق مجاہدہ ثانیہ

حال۔ علاوہ ازیں عرض یہ ہے کہ پچھلی حالت جسمیں توجہ الی اللہ زیادہ تھی ان ایام میں تقاضائے معصیت بہت مغلوب تھا اور ایک گونہ جمعیت اور سکون اور یکسوئی حاصل تھی لیکن اب وہ حالت نہیں رہی تقاضائے معصیت کا بعض وقت بہت غلبہ ہوتا ہے اور وہ پہلی یکسوئی نہیں رہی ؎

مرغ دل را صید جمعیت بدام افتادہ بود　　زلف بکشادی و باز از دست شد نخچیر ما

اور معاصی کے غلبہ کی یہ حالت ہے ؎

فغاں از بدیہا کہ در نفس ماست　　کہ ترسم شود ظن ابلیس راست

اس حالت سے جی بہت کڑھتا ہے اور جان گھُلتی جاتی ہے خدا کیلئے دعائے استقامت علی صراط المستقیم فرماویں ورنہ یہاں کچھ حال نہیں ع چہ برخیزد از دست و تدبیر ما۔

تحقیق۔ یہ ہے وقت مجاہدۂ ثانیہ کا بعد فراغ مجاہدۂ اولیٰ کے اور یہی ہے جسکے نہ جاننے سے ایک سالک کامل کو شبہ رجعت کا ہو جاتا ہے اور بعض اوقات مایوس ہو کر نوبت تعطل کی آجاتی ہے حالانکہ یہ کمال سلوک کے

لوازم عادیہ سے ہے۔ حقیقت اسکی یہ ہے کہ ابتداء میں جوش کی زیادتی سے امور طبعیہ مغلوب ہو جاتے ہیں تو توسط یا انتہا میں جوش کم ہونیسے وہ امور طبعیہ پھر عود کرتے ہیں کیونکہ ان کا زوال نہیں ہوتا صرف مغلوب ہو گئے تھے اس عود کے وقت پھر مجاہدہ کی ضرورت ہوتی ہے لیکن اس مجاہدہ میں تعب و کشاکشی کم ہوتی ہے لرسوخ التہذیب فی النفس مگر عزم و توجہ وہمت وضبط کی حاجت ہوتی ہے۔"

چھپنواں ۵۶ غریبہ در رفع اشکال متعلق بآیت لقطعنا منہ الوتین

سوال۔ ایک شبہ قوی میں مبتلا ہوں تفسیر بیان القرآن میں آیہ لقطعنا منہ الوتین کی تفسیر میں مذکور ہے (مدعی نبوت) یا ہلاک ہوتا ہے یا ظہور کذب سے رسوا و ذلیل ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قطع وتین عام ہے سو ہلاک سے کیا مراد ہے۔ اگر موت ہے تو معتاد ہے یا غیر معتاد در صورت اول کوئی خصوصیت نہیں۔ در صورت ثانی قادیانی کو گنجایش ہے کیونکہ مرزا ہیضہ سے مرا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ آیت مغلوبیت فی الحجۃ کو بھی شامل ہے جیسا کہ تتمہ امداد الفتاوی سے ظاہر ہے تو کلام ذرا کمزور معلوم ہوتا ہے کیونکہ ہر فریق صادق ہونیکا قائل ہے۔ اور سورۂ احقاف کی آیت ام یقولون افتراہ الخ کی تفسیر سے ظاہر ہے کہ عقاب آسمانی مراد ہے اور جملہ اگر استنے روز تک عقاب نازل نہونیسے لزوم پر شبہ ہوا الخ اسی پر دال ہے۔ امید قوی ہے کوئی تسکین ارشاد ہو۔

الجواب۔ عبارت تفسیر کی ناتمام نقل کی گئی پوری عبارت یہ ہے۔ یہ کنایہ ہے اہانت سے لفظاً یا حجۃً یعنی جھوٹا مدعی نبوت موید بالحجۃ نہیں ہوتا بلکہ یا ہلاک ہوتا ہے یا ظہور کذب سے رسوا و ذلیل ہوتا ہے پس مطلق اہانت کو اخذ یمین و قطع وتین سے تشبیہاً تعبیر فرما دیا گیا کما فی الخازن فکان کمن قطع وتینہ۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ قطع وتین بنفسہ عام نہیں بلکہ خاص ہے اہانت کیساتھ پھر اہانت خواہ عام ہو اور اس کے واسطے سے خواہ قطع وتین کا عموم لازم آجاوے اور ہلاک سے مراد ہلاک غیر معتاد ہے اور مرزا کے ہیضہ میں مرنیسے اسکو مقت گنجایش ہوتی جب بالتعیین ہلاک غیر معتاد ہی کو لازم دعوی کاذب کا کہا جاتا اب تو لازم احد الامرین ہے بطور مانعۃ الخلو یا ہلاک یا مغلوبیت فی الحجۃ۔ اور حاصل لازم یہی ہے اور حجۃ سے مراد معجزہ ہے یعنی مدعی کاذب سے معجزہ صادر نہیں ہوتا کما صرح بہ اور عدم صدور معجزہ عن القادیانی ظاہر ہے۔ یہ تو حل ہے عبارت تفسیر کا جسکے صحیح نہ سمجھنے سے سوال پیدا ہوا۔ اب ایک مستقل فائدہ عرض کرتا ہوں وہ یہ کہ یہ حکم قطع وتین کا احتمال تحقیق نبوت تک ہو کہ اسکے مرتب نہونے سے خلق کو اشتباہ ہوتا اور جب یہ احتمال قطع ہو جاوے جیسا

اب ایک نبی موید بالحجہ کی نص سے انقطاع نبوت ثابت ہو چکا اب قطع وتین کا نہ ہونا مضر اور موجب اشتباہ نہیں ہو سکتا پس قطع وتین بھی لازم نہیں اور تتمہ کی عبارت پیش کیجاوے تو اسکے متعلق عرض کیا جا سکتا ہے۔ محرم ۱۳۴۰ھ ۲۰

ستاونواں غریبہ در استفاضہ از اموات و تحقیق سلب نسبت

سوال۔ حضرت کی تالیفات میں کہیں دیکھا ہے کہ صاحب نسبت کے قرار پر جانے سے اتنا فائدہ ہوتا ہے کہ نسبت میں قوت اور ترقی باطنی ہوتی ہے۔ نسبت میں قوت اور ترقی ہونے سے کیا مطلب۔ بحالت حیات تو اہل اللہ سے یہ نفع ہوتا ہے کہ وہ اپنی قوت علمیہ عملیہ حالیہ سے طالب کو مستفیض کرتے ہیں۔ اس سے یہ فائدہ ہوتا ہے کہ اعمال ظاہری باطنی میں طالب کی قوت و ترقی اور اعمال حسنہ کی توفیق ہو جاتی ہے اور اخلاق ظاہری باطنی سب درست ہو جاتے ہیں اور میرے خیال ناقص میں بعد ممات کے استفاضہ روحانی اس طور سے ہو نہیں سکتا کیونکہ وہ مثل زندہ بزرگ کے اپنے اعمال ظاہرہ باطنہ سے استفاضہ پہونچانے سے معذور ہوتے ہیں پھر یہ روحانی استفاضہ کس نوع کا حضرات اہل اللہ کرتے ہیں اور اسکا احساس صاحب نسبت کو جبکہ صاحب کشف بھی نہو کس نوع کا ہوتا ہے۔

الجواب۔ اعمال سے جو احوال حاصل ہوتے ہیں جیسے محبت خشیت وغیرہما یہ کبھی غیر راسخ ہوتے ہیں کبھی راسخ اور راسخ ہونے کے اسباب مختلف ہوتے ہیں کبھی تعلیم کبھی دعا کبھی صحبت کو صاحب صحبت کا قصد بھی نہو جیسے آگ کی مصاحبت سے پانی گرم ہو جاتا ہے اور یہ صحبت جیسے احیاء کی نافع ہوتی ہے اسی طرح اموات کی بھی جبکہ دونوں کی روح میں مناسبت ہو جو کہ شرط فیض ہے پس جبکہ صاحب مزار صاحب نسبت ہو اور زائر بھی صاحب نسبت ہو اور دونوں کی نسبت میں تناسب ہو اس سے زائر کے احوال حاصلہ میں رسوخ و استحکام ہو جاتا ہے اسی کو ترقی و قوت سے تعبیر کیا جاتا ہے اور نسبت کا رسوخ وجدانی ہونے کے سبب وجدان سے مدرک بھی ہو جاتا ہے۔

سوال۔ اور اہل اللہ کی قبر سے استفاضہ حاصل کرنے کا بطور صوفیہ کیا طریقہ ہے اور ان کے قرار پر حسن اتفاق سے اگر جانا ہو گیا تو کیا کرنا چاہئے تاکہ اُن کے فیضان روحانی سے طالب مستفیض ہو۔

الجواب۔ اول کچھ پڑھکر بخشے پھر آنکھیں بند کر کے تصور کرے کہ میری روح اس بزرگ کی روح سے متصل ہو گئی ہے اور اس سے احوال خاصہ منتقل ہو کر پہونچ رہے ہیں۔

سوال۔ اور دوسری تحقیق یہ ہے کہ جو صوفیہ تصرفات وغیرہ کی مشق رکھتے ہیں وہ دوسرے صاحب نسبت

کی نسبت کو کیونکر سلب کر لیتے ہیں۔

الجواب نسبت کو کوئی سلب نہیں کر سکتا وہ تو تعلق مع اللہ کا نام ہے ہاں کیفیات نفسانیہ کو ضعیف کر دیتا ہے جس سے ایک قسم کی غباوت ہو جاتی ہے بعض اوقات اسکا اثر ارادہ پر واقع ہو کر اعمال پر پہونچتا ہے یعنی اعمال میں سستی ہونے لگتی ہے لیکن اختیار سلب نہیں ہوتا اپنے قصد سے اسکی مقاومت کر سکتا ہے۔

سوال ۔ اور اس سے ان کو کیا فائدہ ہوتا ہے۔

الجواب اکثر تو کچھ بھی نہیں بلکہ یہ معصیت ہوتی ہے ہاں احیانا کسی کیفیت کے مفرط ہونے سے بعض واجبات میں خلل ہونے لگتا ہے ایسے وقت میں اسکو ضعیف کرنے میں مصلحت ہوتی ہے۔

سوال اور بغیر مشاقی تصرفات صاحب نسبت صاحب تصرف ہو سکتا ہے یا نہیں۔

الجواب نہیں، البتہ بعض لوگ فطرۃ صالح للتصرف ہوتے ہیں گو صاحب نسبت بھی نہوں۔

سوال ۔ بر جواب بالا، یہ بات تو معلوم ہوگئی کہ اصل نسبت جو عبارت تعلق مع اللہ سے ہے سلب کرنے سے سلب نہیں ہوتی ہے صرف کیفیات نفسانیہ ضعیف اور مضمحل ہو جاتی ہیں لیکن یہ نہ معلوم ہوا کہ اس کے ضعیف کر دینے کا کیا طریق اہل طریق کے یہاں ہے اور اگر کوئی مشاق ایسا عمل کرے تو اسکے روک دینے کی بھی کوئی تدبیر ہے کہ اس کا اثر اپنے اوپر نہ آنے دیوے تاکہ اسکے بیجا تصرف سے بچ جاوے اس سے بھی مطلع فرمائیے۔ اور اہل طریق نے جو طرق تصرفات کے کتب فن میں لکھے ہوئے ہیں اسکی تحصیل صرف مشاقی پر موقوف ہے یا کچھ شرائط خاصہ سکے ہیں اس سوال کے جواب میں کہ بغیر مشاقی صاحب نسبت صاحب تصرف ہو سکتا ہے یا نہیں تحریر فرمایا کہ نہیں البتہ بعض لوگ صالح للتصرف فطرۃ ہوتے ہیں گو صاحب نسبت نہوں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب تصرف ہونیکے لئے صاحب نسبت ہونا ضروری نہیں ہے صرف تصرفات کی مشاقی کر لینے سے صاحب تصرف ہو جاتا ہے لیکن حضرت حاجی صاحب رح ضیاء القلوب صفحہ ۹۴ میں جہاں بعض طرق تصرفات مندرج ہیں تحریر فرماتے ہیں اما ایں تصرفات عجیبہ وغریبہ بدون حصول نسبت فنا و بقا دست نمی دہد و ایں معاملات از متوسطان سلوک اکثر واقع می شوند الخ بہر کیف میری سمجھ ناقص ہیں اسمیں اور اس تحقیق میں فرق معلوم ہوا اسلئے مکرر عرض ہے تشفی فرمائی جاوے۔

جواب ۱ طریق اسکا ہمت کا صرف کرنا ہے ۲ دوسرے کی بھی اگر ہمت قوی ہو تو اس سے روک سکتا ہے ۳ صرف مشاقی ۴ اور حضرت رحمہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد کے معنی یہ ہیں کہ یہ تصرفات عجیبہ

وغریبہ بقید نافع فی الدین ہونے کی موقوف ہیں حصول نسبت بقا وفنا پر یعنی شاقی یا قوۃ فطریہ کیساتھ یہ بھی شرط ہے اور یہ قید گو مذکور نہیں مگر بدلیل مشاہدہ نیز قواعد سے یہ حکم اسکے ساتھ مقید ہے کیونکہ سالک کا اصل موضوع یہی نفع فی الدین ہے تو سلوک کی کتاب میں یہی مراد ہوگا اور بدون اس نسبت کے نافع فی الدین نہ ہوں گے کیونکہ جو صاحب تصرف انوار سے خالی ہوگا اُس سے تعدیہ نور کا کیسے ہوگا اور یا مراد بعض تصرفات عجیبہ و غریبہ سے خاص وہی ہوں گے جو سلوک کے متعلق ہیں جیسے توجہ بخشی وغیرہ اور عجیب و غریب کہنا اس کا قرینہ ہو سکتا ہے ورنہ سلب مرض وغیرہ تو اہل باطل بھی کر لیتے ہیں ایسے معمولی تصرف کو عجیب و غریب کیوں فرماتے۔ حاصل دونوں توجیہ کا متقارب ہے۔

اٹھاونواں غریبہ در رفع شبہ ناتکمل شدن سلسلہ چشتیہ بنا بر عدم لقا حسن البصری رح با علی رضی اللہ عنہ

سوال۔ رفع خلجان و اطمینان قلب کے لیے عرض ہے کہ حضرت امام حسن بصری رضی اللہ عنہ کی حضرت مولا علی کرم اللہ وجہہ سے لقا ثابت ہے یا نہیں غالباً امام ترمذی اسکے قائل ہیں کہ لقا ثابت نہیں اور اسماء رجال کی کتابیں بھی شاہد ہیں ایسی حالت میں حضرات چشت علیہم الرضوان کا سلسلہ ناتکمل ہو جاتا ہے بحث بہا حثہ و حجت و تکرار مرکوز نہیں ہے صرف اپنی تحقیق کیلئے یہ عرض ہے کہ اگر حضور کو فرصت ہو تو ایسی کتابوں کا حوالہ عطا فرمایئے کہ میں ان سے دیکھ سکوں اور تحقیق کر لوں۔

الجواب۔ فی تہذیب التہذیب ترجمۃ الحسن البصری۔ قال ابن سعد ولد لسنتین بقیتا من خلافۃ عمر و نشأ بوادی القری وکان فصیحاً رأی علیاً۔ وفیہ روی عن ابی بن کعب وسعد بن عبادۃ وعمر بن الخطاب ولم یدرکھم وعن ثوبان وعمار بن یاسر وابی ھریرۃ وعثمان ابن ابی العاص ومعقل بن سنان ولم یسمع منھم وعن عثمان وعلی الخ اسمیں نص ہے روایت در دیت پر اور روایت بھی بلا واسطہ ورنہ اس کیساتھ بھی لم یدرک یا لم یسمع ہوتا وفیہ عن قتادۃ واللہ ماحدثنا الحسن عن بدری مشافھۃ اس سے لعموم لفظ سماع عن علی کی نفی ہوتی ہے مگر یہ بھی احتمال ہے کہ قتادہ نے کسی بدری کی روایت ان سے نہ سنی ہو۔ وفیہ سئل ابو زرعۃ ھل سمع الحسن احدا من البدریین قال رآھم رؤیۃ رأی عثمان وعلیا قیل ھل سمع منھما حدیثا قال لا۔ رأی بالمدینۃ وخرج علی الی الکوفۃ والبصرۃ ولم یلقہ الحسن بعد ذلک

وقال الحسن رأيت الزبير يبايع عليا وقال علی بن المدینی لم یر علیا الا ان کان بالمدینۃ وھو غلام اس سے رویت کا اثبات وسماع کی نفی ہوتی ہے وفیہ حدثنا حماد بن زید عن ایوب قال ما حدثنا الحسن عن احد من اھل بدر مشافھۃ اس سے بھی نفی سماع کی ہوتی ہے۔ وفی حاشیۃ من تھذیب الکمال عن یونس بن عبید سألت الحسن قلت یا ابا سعید انک تقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانک لم تدرکہ قال یا ابن اخی لقد سألتنی عن شیء ما سألنی عنہ احد قبلک ولولا منزلتک منی ما اخبرتک انی فی زمان کما تری (وکان فی عمل الحجاج) کل شیء سمعتنی اقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فھو عن علی بن ابی طالب غیر انی فی زمان لا استطیع ان اذکر علیا اھ

اس سے ظاہرا روایت بلا واسطہ مفہوم ہوتی ہے گو احتمال بواسطہ کا بھی ہے مگر اس واسطہ کے ذکر نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں اسلئے ظاہر احتمال اول ہے اور اس عذر پر نظر کرتے ہوئے بقولہ ما حدثنا الحسن عن بدری مشافھۃ سے نفی سماع پر استدلال نہ ہوگا اور اسی طرح خلافۃ علی رض کے ابتداء تک مدینہ میں رہنا عدم سماع کو مستبعد کرتا ہے کیونکہ آخر خلافت عمر رض میں ولادت ہے نیس اس وقت تک وہ بالغ یا قریب بہ بلوغ ہوتے ہیں اور غلام خاص نہیں ہے صغیر کیساتھ تو کبیر ہو کر حدیث کا نہ سننا از بس مستبعد ہے خصوص جبکہ مثبت مقدم ہوتا ہے نافی پر وفی منہاج السنۃ المجلد الثالث وفیھا ان الحسن صحب علیا وھذا باطل باتفاق اھل المعرفۃ فانھم متفقون علی ان الحسن لم یجتمع بعلی وانما اخذ عن اصحاب علی اخذ عن الاحنف بن قیس وقیس بن عباد وغیرھما عن علی وھکذا رواہ اھل الصحیح اھ اس سے صحبت واجتماع کی نفی ہوتی ہے اور مراد اس سے صحبت طویلہ واجتماع مدید ہے بقرینہ اوپر کی روایت کے خلاصہ یہ ہوا کہ رویت تو بالاتفاق ثابت اور صحبت طویلہ بالاتفاق منفی اور روایت یا سماع مختلف فیہ مگر راجح اس کا اثبات ہے پس اگر فیض باطنی کیلئے صحبت واجتماع قصیر بھی کافی ہو تب تو کچھ اشکال ہی نہیں اور اگر طول شرط ہو تو فیض بواسطہ ممکن ہے تو فیض بلا واسطہ کے عدم سے مطلق فیض کا انتفاء کیسے لازم آیا پس سلسلہ کا نا مکمل ہونا کہاں ثابت ہوا۔ ۲۰ر صفر ۱۳۳۱ھ۔

۵۹ انسٹھواں غریبہ در ابتداء وقت تہجد از بعد عشاء

سوال۔ جناب محمد علی صاحب معتمد جٹ پولی نے اپنے ہمشیر زادہ امام الدین صاحب سے یہ کہا کہ صرف آخر شب میں تہجد کا پڑھنا قرآن احادیث سے ثابت ہے اول شب میں بوقت عشاء جو تم پڑھتے ہو وہ بدعت و غیر ضروری

چھوڑ دو یہ سنکر انہوں نے اوّل شب میں نوافل تہجد کا پڑھنا موقوف کردیا۔ علاوہ صاحب موصوف کے دوسرے لوگ بھی اکثر نوافل اوّل شب کے مانع و معترض و متعجب و طعن کناں ہیں لہذا دست بستہ بکمال ادب عارض ہوں کہ علم فقہ یا حدیث متعلقہ کی نقل در حرمت ہوا ور نوافل اول شب کا پڑھنا مسنون یا مستحب ہونا بوضاحت وصراحت مرقوم ہو تو تا بقید حیات غرق بحر احسان عالی رہونگا اور ان سب کو مطمئن و ساکت کرونگا اور جملہ پیر بھائیوں کو بھی بغرض عمل آگاہ کرونگا۔

الجواب فی الدر المختار وصلوٰۃ اللیل الی قولہ ولو جعلہ اثلاثا فالاوسط افضل ولو انصافا فالاخر افضل۔ فی رد المحتار وروی الطبرانی مرفوعا لابد من صلوٰۃ بلیل ولو حلب شاۃ وما کان بعد صلوٰۃ العشاء فھو من اللیل وھذا یفید ان ھذہ السنۃ تحصل بالتنفل بعد صلوٰۃ العشاء قبل النوم اھ ص$\frac{15}{17}$ اوسط و اخیر کے افضل ہونے سے ہی اوّل شب میں جواز مفہوم ہوا اور طبرانی کی روایت میں اسکی صاف تصریح ہے۔ شامی نے اسمیں بسوط تقریر کی ہے۔ بہر حال یہ قول بے سند تو نہیں اگر کسی کو افضل کی ہمّت نہ ہو محض ترک سے جائز ہی پر عمل کرلینا احسن ہے۔ النور ص ۱۵۵۔

ساٹھواں غریبہ در تحقیق تجلی ذاتی یا صفاتی حق بر عرش یا ہر مکان

سوال۔ چند آدمیوں کے درمیان ایک معاملہ میں جھگڑا ہو رہا ہے۔ ایک فریق کہتا ہے کہ خدا تعالیٰ کسی مقام پر جلوہ فرما نہیں ہے وہ ہر جگہ موجود ہے اب رہا یہ کہ کیسے اور کس طرح یہ ہماری فہم و ادراک سے باہر ہے۔ دوسرا فریق کہتا ہے کہ حق تعالیٰ عرش معلّی پر ہے جیسا کہ جابجا قرآن سے ثابت ہوتا ہے ایک جگہ فرمایا ہے کہ مرنے پر ہم روحوں کو اپنے پاس بلا لیتے ہیں اور سونے کی حالت میں بھی مگر ایک میعاد مقررہ تک سونے والوں کی روحوں کو واپس کردیا کرتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کہیں پر جلوہ فرما ہے معراج میں رسول پاک عرش معلّی تک پہنچائے گئے اور جسوقت قریب حق تعالیٰ کے پہنچے تو آواز آئی تھی کہ ٹھہر و اسوقت رب آپ کا صلوٰۃ میں مشغول ہے۔ پھر رویت میں باتیں بھی ہوئیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش معلی پر جلوہ فرما ہے۔ جبرئیل علیہ السلام وحی لاتے تھے اس سے بھی ثابت ہے کہ وہ عرش معلّی پر جلوہ فرما ہے اور تمام عالم کا انتظام وہیں سے کیا کرتا ہے۔ جنتیوں کو پورا دیدار الٰہی ہوگا نہ کہ ادھورا جبکہ جنت کے ایک مقام پر کہا جائیگا کہ اوپر کو سر اٹھاؤ۔ جب وہ اوپر سر اٹھائیں گے اس سے بھی ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر ہے یعنی عرش معلّی پر۔ اب رہی یہ بات کہ خدا حاضر و ناظر ہے تو اسمیں کچھ

شک نہیں مگر حاضر و ناظر سے یہ مطلب ہے کہ وہ سب دیکھ رہا ہے اور سب سن رہا ہے جس طرح کوئی پاس کا بیٹھا ہوا آدمی دیکھتا اور سنتا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ دلوں کے بھید تک سے واقف ہے جواب صاف وا نہ فرما دیجئے تاکہ بے علم کی بھی سمجھ میں آجائے۔

الجواب یہ مسئلہ نازک ہے عقول متوسطہ اس کی تحقیق سے عاجز ہیں اسلئے اسمیں بحث بھی جائز نہیں خصوص تحریر تو بالکل ہی کافی نہیں خصوص جبکہ علوم متداولہ میں تبحر کا بھی اتفاق نہ ہوا ہو جواب تو اتنا ہی مصلحت تھا مگر آپکے شوق وفہم کا تقاضا باعث ہوا کہ کچھ مختصر اور سلیس لکھ ہی دوں۔ دونوں فریق کے مقولے مبہم اور محتاج تفسیر ہیں۔ فریق اول کی اگر یہ مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ مثل ہوا کی پھیلا ہوا ہے اور بھرا ہوا ہے تب تو غلط ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مکانی ہو دوسرے مکانیات سے صرف یہ امتیاز ہوگا کہ اوروں کا مکان محدود ہے اور اللہ تعالیٰ کا مکان غیر محدود سو مکانی ہونا چونکہ احتیاج الی المکان کو مستلزم ہے اور احتیاج سے حق تعالیٰ منزہ ہے اسلئے مکان سے بھی منزہ ہے بلکہ غور کیا جاوے تو اسمیں دوسرے مکانیات سے بھی زیادہ احتیاج ثابت ہوئی کہ اور تو ایک ایک مکان کے محتاج ہونگے اور وہ ہر مکان کا نعوذ باللہ۔ اگر یہ مطلب ہے کہ اسکی تجلی جیسی کہ اسکی ذات منزہ کے شان کو زیبا ہے عرش کے ساتھ خاص نہیں جیسے عرش پر ہے اسی طرح غیر عرش پر ہے سو یہ مسئلہ کسی نقل قطعی الدلالہ یا کسی دلیل عقلی کے خلاف نہیں بعض صوفیہ اس طرف گئے ہیں اسلئے اسکے قائل ہونیکی گنجایش ہے بعض آیات و احادیث کی ظاہری الفاظ بھی اسپر چسپاں ہیں مثلاً وھو معکم اینما کنتم اور ترمذی کی حدیث ہے لو دلیتم حبلا الی الارض السفلی لھبط علی اللہ ومثلھما اور اگر ان میں تاویل کیجاوے تو تاویل دوسری جانب بھی ہو سکتی ہے مثلاً عرش کا تجلی عام کے ساتھ کسی خاص تجلی سے بھی مشرف ہونا و نحوہ لیکن جو شخص اس کا قائل ہو بوجہ قطعی نہ ہونیکے دوسرا احتمال رکھنا بھی اسپر واجب ہے۔ اسی طرح فریق ثانی کی اگر یہ مراد ہے کہ عرش حق تعالیٰ کیلئے مکان اور حیز ہے تو مکانیت کا انتفا ابھی معلوم ہو چکا ہے بلکہ ایک معنی کر مکانیت مذکورہ سابقہ سے بھی اس میں زیادہ نقص لازم آتا ہے کیونکہ اوپر تو مکان غیر محدود کا حکم کیا گیا تھا جو فی الجملہ عظمت کا مشعر ہے اور یہاں تو عرش سے بھی اس کا محاط ہونا لازم آتا ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ اُس کی کچھ خصوصیت عرش سے ایسی ہے جو ادراک وفہم سے عالی ہے تو ظاہر نصوص کی موافق ہے جیسے کہ سوال میں ایسی نصوص کی طرف اشارہ بھی ہے اور یہ سب خلاصہ ہے اقوال منقولہ کا۔ باقی اسلم یہی ہے کہ اسمیں گفتگو نہ کیجاوے اور حقیقت کو خدا تعالیٰ کے سپرد کیا جاوے۔ فی التفسیر المظہری تحت قولہ ثم استوی الی السماء والصوفیۃ العلیۃ کما اثبتوا معیۃ لا کیف لھا الی قولہ کذلک اثبتوا تجلیا خاصا رحمانیا علی العرش وفیہ تحت قولہ تعالیٰ

مع الصابرين بل معية غير متكيفة تقتضي علم العارفين ولا يدرك كنهه الخ وفيه تحت قوله تعالیٰ یا تیهم الله في ظلل الایمان به والتفویض الی الله تعالیٰ والتحاشی عن البحث فیه وهو مسلك السلف الخ ۱۱ رجب ۱۳۴۱ھ

اکسٹھواں غریبہ در تحقیق حکم عمل تسخیر

سوال - بیوہ عورت کو کوئی عمل پڑھ کر نکاح کی خواہش کرنا جائز ہے یا نہیں کوئی عمل قرآن سے پڑھ کر بیوہ عورت کو کھلانا واسطے نکاح کے جائز ہے یا نہیں ۔

جواب - عمل باعتبار اثر کے دو قسم کے ہیں ایک قسم یہ کہ جس پر عمل کیا جاوے وہ مسخر اور مغلوب المحبت مغلوب العقل ہو جاوے ایسا عمل اس مقصود کیلئے جائز نہیں جو شرعاً واجب ہو جیسے نکاح کرنا کسی معین مرد سے کہ شرعاً واجب نہیں اس کیلئے ایسا عمل جائز نہیں ۔ دوسری قسم یہ کہ صرف معمول کو اس مقصود کی طرف توجہ بلا مغلوبیت ہو جائے پھر بصیرت کیساتھ اپنے لئے مصلحت تجویز کرلے . یا عمل ایسے مقصود کیلئے جائز ہے اس حکم میں قرآن وغیر قرآن مشترک ہیں ۔ ۳۰ شعبان ۱۳۴۱ھ

باسٹھواں غریبہ در حکم عمل مسمریزم

سوال[۱] - علم مسمریزم کا واسطے محض نفع رسانی مخلوق خدا کی مثل بیمار وغیرہ کو اس کے ذریعہ سے علاج کرنا یا خواص بوٹیوں وغیرہ کو دریافت کرنا یا کسی کی بری عادتوں کو چھوڑانا وغیرہ کیلئے جائز ہے یا نہیں ۔

الجواب - جو خواص آپ نے مسمریزم میں لکھے ہیں بعض تو ان میں خلاف واقع ہیں جیسے خواص بوٹیوں کے دریافت کرنا اس کا مسمریزم سے کچھ تعلق نہیں اور کسی معمول کے ذریعہ سے جو مخفیات میں سے کچھ معلوم ہو جاتا ہے اور اسی سے یہ دھوکا ہوا ہے سو وہ بالکل عامل یا کسی حاضر مجلس کے خیال کا تصرف ہوتا ہے معمول کے متخیلہ میں خواہ وہ خیال صحیح ہو یا غلط ہو چنانچہ جب چاہے امتحان کر لیا جاوے کہ ایک واقعہ ایک عامل کے روبرو ایک خاص طور پر بیان کر دیا جاوے اور وہی واقعہ دوسرے عامل کے روبرو دوسرے طور پر بیان کیا جاوے پھر دونوں عامل جدا جدا مجلس میں مختلف معمولوں پر مختلف حاضرین کی مجلس میں کہ وہ معمول اور حاضرین سب

[۱] یہ مضمون بابیسویں اور ستاسی ویں حکمت میں بھی دیکھ لیا جائے ۔

خالی الذہن ہوں۔ اس عمل کو استعمال کریں تو یقیناً دونوں معمول جدا جدا جواب دیں گے اور ظاہر ہے کہ نقیضین کا اجتماع محال ہے لامحالہ ایک کا جواب خلاف واقع ہوگا پس ثابت ہوا کہ اس عمل کے ذریعہ سے واقعیات کا انکشاف نہیں ہوتا۔ البتہ بعض خواص اکثر اسپر مرتب ہوسکتے ہیں جیسے سلب مرض اور اصلاح خیالات مگر ان مصالح سے بڑھ کر اسمیں دوسرے مفاسد ہیں گو وہ لازم عقلی نہیں مگر لازم عادی ہیں جنکا بیان زبانی ہوسکتا ہے اور تجربہ کار مشاہدہ کرتے ہیں اسلئے حسب ارشاد قل فیہما اثم کبیر و منافع للناس واثمہما اکبر من نفعہما اسکو منع کیا جاویگا گو وہ نہی قبح لغیرہ کی سبب ہوگی جیسے فقہاء نے کیمیا کو اسی بنا پر حرام کہا ہے اسی قسم کے کئی فن ہیں سب کا یہی حکم ہے اور وہ پانچ[۵] فن ہیں۔ کیمیا[۱]۔ لیمیا[۲]۔ ہیمیا[۳]۔ سیمیا[۴]۔ ریمیا[۵]۔ ان سب کی شرح میری رسالہ مائۃ دروس میں ہے ان کا مجموعہ ہے کُلُّہٗ سِرٌّ ۵ رمضان ۱۳۲۱ھ

۶۳ تریسٹھواں غریبہ در جبر و قدر

سوال۔ عرض یہ ہے کہ جبکہ کل امور ارادہ اللہ تعالیٰ سے ہیں پھر انسان کی عدم مجبوریت کی کیا وجہ۔

الجواب۔ جو افعال اختیاری کہلاتے ہیں ان کے صدور کیوقت اختیار یعنی ان شاء فعل و ان شاء لم یفعل کا وجود تو وجداناً و فطرۃً ایسا بدیہی بلکہ محسوس و مشاہد ہے کہ اگر کسی دلیل کی اعانت سے بھی کوئی اسکے علم کا زائل اور دفع کرنا چاہے تو اسپر قادر نہیں اسلئے اس کا تو انکار ہو نہیں سکتا اور یہی اختیار علت قریبہ ہے صدور افعال اختیاریہ کی اور اسمیں بھی کوئی شک نہیں کہ اس اختیار کی صفت بھی اور اس صفت کا فعل کے ساتھ تعلق بھی دونوں مخلوق ہیں حق تعالیٰ کے اس طرح سے کہ تخلیق حق کے بعد ان کا عدم وقوع قدرت عبد سے خارج ہے اور یہ تخلیق علت بعیدہ ہے صدور افعال اختیاریہ کی پس جس شخص نے افعال مذکورہ کی صرف علت قریبہ پر نظر کی وہ قدری ہوگیا اور جس نے صرف علت بعیدہ پر نظر کی وہ جبری ہوگیا اور جسنے دونوں پر نظر کی وہ کہہ کر لے کہ لا جبر ای محضاً ولا قدر ای محضاً ولکن الامر بین بین سنی ہوگیا۔ وھذا لعلہ کاف شاف انشاء اللہ تعالیٰ وھذا معنی ما قالوا ان العبد مختار فی الفعل مجبور فی الاختیار ولا یجوز الخوض فی المسئلۃ باکثر من ھذا لکونہ عالیا من العقول المتوسطۃ واللہ اعلم۔ ۶ ذیقعدہ ۱۳۲۱ھ

۶۴ چونسٹھواں غریبہ در دفع شبہ مردودیت از عدم استجابت دعا

سوال۔ بعض امراض مثل کثرت احتلام و کثرت ریح و ریزش قوی دماغیہ بالکل مضمحل کردہ از آنجناب

چند بار از دعا کنانیده مگر افسوس که از شامت اعمال من اثر دعا ہویدا نگشته والحال که ہمیں حدیث در بیاض مخدوم عبدالواحد سیوستانی که یکے از اجلۂ علماء این دیار بود دیدہ بسے مایوس گشته ام۔ الحدیث القدسی عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یاتی علی الناس زمان یدعو فیہ المومن للعامۃ فیقول اللہ تعالیٰ ادع لخاصتک نفسک استجب لک فاما العامۃ فانی علیھم ساخط رواہ ابونعیم انتہی آیا این حدیث صحیح است
الجواب۔ از سیاق عبارت سائل مفہوم می شود کہ عدم استجابۃ دعا را در حق خود علامت سخط حق پنداشتہ است واز ہمیں جا مایوس شدہ پس اگر حدیث ثابت باشد کہ بر تحقیق سند موقوف ست (ولم اظفر بہ) آنست کہ در حدیث دلیلے نیست بر انحصار علت عدم استجابت در سخط حق نظیرش این ست کہ گفتہ شود فادما صلاتک ففاسدۃ لانک تکلمت فیہا بکلام الناس ظاہر ست کہ مفسدات صلوٰۃ دیگر امور نیز ہستند ہمیں سان در موانع استجابت نیز تعدد ست منجملہ آنہا سخط حق ست ومنجملہ آنہا خلاف حکمت بودن استجابت چنانچہ خود سرکار نبوی در بارہ دعائے خود کہ متعلق اتفاق است بود ارشاد فرمودند فمنعنیہا اکنون بعد جواب تبرعًا بر معنی حدیث تنبہ می کنم چراکہ احتمال بود کہ کسے از حدیث ممانعت دعا برائے عامہ فہمد پس ظاہر ست کہ مدلول لفظ محض عدم استجابت ست چنانکہ مقابلہ جملہ فاما العامۃ الخ بقول استجب قرینہ است بر آں واگر کسے این نہی را ذوقًا ادراک نماید پس بعد تسلیم جواب آنست کہ مراد دعائے خاص رفع عقوبات دنیویہ ست از ایشان یا قضائے حاجات دنیویہ ایشان کہ از امعین اعمال مسخطہ ساختہ باشند کہ این چنیں دعا تسبب ست معاصی را یا بعنوان دیگر آں حاجات منشا معاصی ست یا آں عقوبات ناشی است از آن معاصی نہ کہ دعائے اصلاح دین ایشان کہ عین مطلوب شرعی است بدلیل وجوب یا استحباب امر بالمعروف ونہی عن المنکر۔ فتامل حق التامل ۱۶ ربیع الاول ۱۳۳۲ھ

۶۵ پنیسٹھواں غریب در استدلال بر حرمت مصاہرت بہ آیت

سوال۔ کیا حنفیہ کے پاس حرمت مصاہرت بالزنا کے مسئلہ میں کوئی وجہ استنباط کی قرآن مجید سے بھی ہے۔
الجواب۔ قال تعالیٰ وربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بھن فان لم تکونوا دخلتم بھن فلا جناح علیکم الآیۃ۔ آیت اس بات میں تو نص ہے کہ حرمت مصاہرۃ بنت المنکوحہ کی موقوف ہے اسکو منکوحہ سے دخول پر اور اس حرمت کیلئے اُس سے صرف نکاح کافی نہیں۔ رہی یہ بات کہ صورت دخول میں مؤثر اس حرمت میں کیا چیز ہے آیا نکاح محض یا نکاح بشرط دخول یا دخول محض یا دخول بشرط نکاح یا دونوں کا مجموعہ تو یہ سب

احتمالات ہیں کیونکہ تتبع احکام سے سب میں صلاحیت علت مؤثرہ ہونیکی معلوم ہوتی ہے چنانچہ بعض احکام میں صرف
نکاح کو بلا دخول مؤثر پایا جاتا ہے جیسے امہات نساء کی حرمت اور جیسے حلائل ابناء یا نساء آباء کی حرمت اور بعض احکام
میں صرف دخول کو بلا نکاح مؤثر پایا جاتا ہے جیسے موطوءہ بالشبہہ کا عقر اور بعض احکام میں احدہما بشرط الآخر مؤثر دیکھا
جاتا ہے جیسے نکاح کی بعد خلوت صحیحہ سے وجوب مہر کامل اور بعض احکام میں مجموعہ مؤثر پایا جاتا ہے جیسے رجم کہ اس کیلئے
نہ صرف نکاح موجب ہے نہ صرف دخول اور اس میں یہ احتمال غیر ناشی عن دلیل ہے کہ مؤثر نکاح ہو مگر بشرط دخول کیونکہ نکاح
مجرد کا کوئی اثر اس عقوبت کی جنس میں کہیں پایا نہیں گیا بخلاف وجوب مہر کامل بعد النکاح والدخول کے کہ وہاں
یہ احتمال موجود ہے کیونکہ صرف نکاح بھی نصف مہر کے وجوب میں مؤثر پایا گیا ہے تو مہر میں اس احتمال کی دلیل موجود ہے
اور یہاں نہیں اور یہ احتمال غیر ناشی عن دلیل غیر معتبر ہے لہذا رجم میں صرف نکاح بشرط دخول کو مؤثر نہ کہیں گے اور اسی طرح
دخول کے مؤثر کہنے کا بھی کوئی قرینہ نہیں۔ لہذا اس کو بھی مؤثر نہ کہیں گے پس مجموعہ ہی مؤثر ہوا اس سے ثابت ہو گیا
کہ علیت کی صلاحیت ان سب میں ہے نکاح میں بھی دخول میں بھی بالاشتراط بھی بلا اشتراط بھی مجموعہ میں بھی
اسلئے بنت منکوحہ کی حرمت کی علت میں سب مذکورہ احتمالات ہوئے اور نص سے احتمال اول تو باطل ہے پس چار
احتمال باقی رہے اور نص ہی سے یہ بھی یقینی ہے کہ مجموعہ کے وجود کی بعد ترتب حرمت کا دخول ہی کی متصل ہوا ہے اور
اصل نسبت حکم کی ہے جزو قریب کی طرف جبتک کہ اسکے خلاف کوئی دلیل نہ ہو اور یہاں اسکے خلاف کوئی دلیل نہیں ہے
جیسا عنقریب واضح ہوگا لہذا حرمت کو دخول ہی پر مرتب کیا جاویگا پس احتمال اخیر بھی ساقط ہوا پس ترجیح اسی کو
ہوئی کہ اصل علت حرمت کی دخول ہے خواہ بشرط نکاح یا بلا شرط نکاح اور اصل علت کی مؤثریت میں عدم اشتراط ہے
الا ان یدل علیہ دلیل اور یہاں کوئی دلیل نہیں کیونکہ اس اشتراط کی دلیل بھی وہی ہو سکتی تھی جو صرف دخول
کی طرف حکم حرمت کے منسوب ہونے کی دلیل ہو سکتی تھی۔ سو اس کے متعلق اوپر اس قول میں تحقیق کا وعدہ کیا گیا ہے
کہ عنقریب واضح ہوگا پس ایک ہی احتمال متعین ہو گیا کہ ربائب کی حرمت مصاہرۃ کی علت صرف دخول ہے
اور جب دخول کا علت مؤثرہ ہونا مورد نص میں ثابت ہو گیا تو غیر ربائب میں یعنی بنات الموطوءہ میں بھی قیاس سے
حکم متعدی ہو گیا اور چونکہ موطوءہ کے تمام اصول و فروع میں اسی طرح تمام اصول و فروع کی موطوآت میں کوئی فصل کا
قائل نہیں اسلئے بنات الموطوءہ میں حرمت مصاہرۃ کا حکم کر کے سب میں حکم کر دیا جاویگا مگر چونکہ اس دلیل کے بعض
مقدمات ظنیہ ہیں اسلئے اس حکم کو ظنی کہا جاویگا۔ اب صرف وعدہ مذکورہ قول کہ واضح ہوگا کا ایفا باقی رہا سو مراد
اس سے وہ روایات ہیں جن سے جمہور نے اسمیں تمسک کیا ہے کہ صرف زنی سے حرمت مصاہرۃ نہیں ہوتی اگرچہ تمسک متکلم

فیہ ہوتا تو اس سے یہ بھی ثابت ہو جاتا کہ دخول میں علت ہونیکی صلاحیت نہیں اسی طرح یہ بھی ثابت ہو جاتا کہ دخول کیساتھ نکاح شرط ہی لیکن وہ روایات متکلم فیہ ہیں جیسا اعلاء السنن میں اُسکی تحقیق کیگئی ہی اسلئے ان کی دلالت حنفیہ پر حجت نہیں اور یہ وجہ مسئلہ کی من حیث المعقول ہی اور اسکی تائید منقول سے بھی ہوتی ہی جو اعلاء السنن میں مذکور ہے

۱۸ ربیع الاول ۱۳۴۲ھ

چھیاسٹھواں غریبہ در حکم رطوبت فرج،

سوال- اگر عورت کو رحم سے سفید رطوبت ہمیشہ جاری رہتی ہی کیا وہ پاک ہی یا ناپاک؟ اور نماز بحالت اخراج جائز ہی یا نہ۔ بحالت اخراج وضو ساقط تو نہیں ہو جاتی۔

الجواب- یہاں تین ۳ موقع ہیں اور ہر جگہ کی رطوبت کا حکم جُدا۔ ایک موقع فرج خارج کا ہی اسکی رطوبت درحقیقت پسینہ ہی اور وہ طاہر ہی اور ایک موقع فرج داخل کا باطن یعنی اس سے آگے ہی یعنی رحم اُس کی رطوبت مذی یا مثل مذی ہی اور وہ نجس ہی اور ایک موقع خود فرج داخل اُس کی رطوبت میں تردد ہی کہ وہ پسینہ ہی یا مذی اسلئے اُسکی نجاست میں اختلاف ہی اور احتیاطاً اُسکے نجس کہنے میں ہی وان کان الاقوی دلیلا هو الطهارة لان هذا المحل ليس بمعدن للنجاسة ولا الرطوبة هذه من الرحم وانما هي ابخرة محتبسة صارت ماء بالاحتقان فهي كالعرق ومن ثم ابيح الوطى في هذا المحل والالم يبح لكونه موضع الاذى كحالة الحيض- پس رطوبت مذکورہ سوال قسم دوم ہی اسلئے نجس ہی البتہ اگر محقق ہو جاوے کہ قسم اول ہی تو طاہر ہی یا قسم سوم ہی تو احتیاطاً نجس ہی اور جو نجس ہی ناقص وضو ہی البتہ اگر ہر وقت جاری ہے اُس کا حکم معذور کا سا ہی في الدر المختار اي برطوبة الفرج ..... فيكون مفرعاً على قولهما بنجاستها اما عنده فهي طاهرة كسائر رطوبات البدن جوهرة في رد المحتار قوله برطوبة الفرج الخارج فطاهرة اتفاقا اه وفي منهاج الامام النووي رطوبة الفرج ليست بنجسة في الاصح قال ابن حجر في شرحه وهي ماء ابيض متردد بين المذي والعرق يخرج من باطن الفرج الذي لا يجب غسله بخلاف ما يخرج مما يجب غسله فانه طاهر قطعاً ومن وراء باطن الفرج فانه نجس قطعاً ككل خارج من الباطن كالماء الخارج في الولد او قبيله اه ج۱ ص۳۲۲ وما قالوا من طهارة رطوبة الولد الخارج من الرحم فالمراد ما على بدنه وهو كالدم الذي على اللحم مع ان الدم السائل نجس فكذلك رطوبة الرحم نجسة ورطوبة الولد طاهرة فافهم- ۱۲ رمضان المبارک ۱۳۲۷ھ

ستّرھواں غریبہ در تحقیق نکاح سنّیہ با شیعی تبرائی

سوال۔ کیا فرماتے ہیں .... اس مسئلہ میں کہ رافضی جو کہ سب صحابہ پر تبرا کرتے ہیں اور اہل اسلام سے مذہبی تعصب رکھتے ہیں مسلمان ہیں یا کافر ہیں۔ ان سے تعلقات نکاح وغیرہ کی رکھ سکتے ہیں یا نہیں۔ قوم بوہری جو بمبئی اور اس کے اطراف میں کثرت سے پائی جاتی ہے ایک متعصب رافضی قوم ہے ان کا قاعدہ یہ ہے کہ اہل سنت جماعت کی لڑکی اسکے والدین کو لالچ زر دیکر اپنے نکاح میں لاتے ہیں ایسی حالت میں اگر کوئی سنّت جماعت لالچ زر میں جان کر لڑکی دیوے اور وہ رافضی اپنے آپ کو مصلحتاً جان کر اسلام لانیکو ظاہر کرے لیکن تمام لوگ اس بات کو جانتے ہیں کہ اسکا اسلام لانا نکاح کی غرض سے ہے تو ایسی حالت میں اسکے اسلام کا اعتبار کیا جائیگا یا نہیں اور اس کا نکاح درست ہے یا نہیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب۔ فی الدر المختار (وتعتبر الكفاءة) فی العرب والعجم (دیانة) ای تقوی فلیس فاسق كفوا لصالحة بنت صالح معلنا كان اولا على الظاهر نهر وفيه وللولي انكاح الصغير والصغيرة ولزم النكاح ولو بغبن فاحش او بغير كفو ان كان الولي ابا او جدا لم يعرف منهما سوء الاختيار مجانة وفسقا وان عرف لا وان كان المزوج غيرهما لا يصح النكاح من غير كفو او بغبن فاحش اصلا وفيه وله اى للولي اذا كان عصبة الاعتراض في غير الكفو ما لم تلد منه ويفتي في غير الكفو بعدم جوازه اصلا وهو المختار للفتوى لفساد الزمان وفي رد المحتار وهذا اذا كان لها ولي لم يرض به قبل العقد فلا يفيد الرضى بعده بحر واما اذا لم يكن لها ولي فهو صحيح نافذ مطلقا اتفاقا كما يأتي

بنا بر روایات مذکورہ و دیگر قواعد معروفہ مسلمہ جواب میں تفصیل یہ ہے کہ اگر وہ رافضی عقائد کفر کے رکھتا ہے جیسے قرآن مجید میں کمی بیشی کا قائل ہونا یا حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا پر تہمت لگانا یا حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خدا ماننا یا یہ اعتقاد رکھنا کہ جبرئیل علیہ السلام غلطی سے حضور صلے اللہ علیہ وسلم پر وحی لے آئے تب تو وہ کافر ہے اور اس کا نکاح سنیہ سے صحیح نہیں اور محض تبرائی کے حکم میں اختلاف ہے، علامہ شامی نے عدم کفر کو ترجیح دی ہے ص۴۵۳ ج۳ مگر اسکے بدعتی ہونے میں کچھ شک نہیں تو اس صورت میں گو وہ کافر نہ ہوگا مگر بوجہ فسق اعتقادی کے سنیہ کا کفو نہ ہوگا اور غیر کفو مرد سے نکاح کرنے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر لڑکی نابالغ ہے اور نکاح کیا ہے باپ دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے تب تو نکاح صحیح ہی نہ ہوگا اور اگر باپ دادا نے کیا ہے اور واقعات سے معلوم ہوا کہ طمع زر سے کیا ہے اور لڑکی کی مصلحت

نہیں لڑکی جیسا سوال میں مذکور ہے تب بھی نکاح صحیح نہوگا اور اگر منکوحہ بالغ ہے تو اگر اُس نے خود اپنا نکاح کر لیا ہے
اور ولی عصبہ راضی نہ تھا تب بھی نکاح صحیح نہیں ہوا اسی طرح اگر ایسے ولی نے کر دیا اور وہ منکوحہ راضی نہیں یعنی
زبان سے انکار کر دیا تب بھی نکاح صحیح نہیں ہوا یہ صورتیں تو عدم جواز نکاح کی ہیں۔ اور اگر لڑکی نابالغ ہے اور
نکاح کیا ہے باپ یا دادا نے اور لڑکی کی مصلحت سمجھکر کیا ہے کسی طمع وغیرہ کے سبب نہیں کیا یا لڑکی بالغ ہے
اور نکاح خود کیا ہے اور ولی عصبہ کی رضا سے کیا ہے یا اُس کا کوئی ولی عصبہ ہے ہی نہیں یا لڑکی بالغ ہے اور
ولی نے اُسکی اجازت سے کر دیا تو ان صورتوں میں اُن علماء کے نزدیک نکاح صحیح ہوجاویگا جو تبرائی کو کافر نہیں کہتے
اور یہ سب تفصیل اُس وقت ہے کہ نکاح کیوقت اسکا رفض معلوم ہوا اور اگر اُسوقت اپنے کو سنی ظاہر کیا اور بعد نکاح
کے رفض ثابت ہوا تو جس صورت میں وہ کافر ہے ارتداد کے سبب نکاح ٹوٹ جاویگا اور جس صورت میں محض
بدعتی ہے۔ تو اگر منکوحہ بالغہ ہے اور وہ اور اُس کا ولی عصبہ دونوں راضی ہیں تو نکاح کے فسخ کا حق حاصل ہوگا اور
اگر منکوحہ سے اجازت نہیں لیگئی تو نکاح نہ ہوگا اور اگر ولی سے اجازت نہیں لیگئی تو ولی کو حق فسخ ہے جسکی ایک شرط
قضاء قاضی مسلم ہے۔ اور اگر منکوحہ صغیرہ ہے تو بعد بالغ ہونیکے اگر راضی ہے تب نکاح صحیح رہیگا اور اگر راضی
نہوئی تو اُسکو حق فسخ حاصل ہوگا جسکی شرط اوپر مذکور ہوئی کما فی در المختار فلو نکحت رجلاً ولم تعلم
حاله فاذا هو عبد لا خيار لها بل للاولياء ولو زوجوها برضاها ولم يعلموا بعدم الكفاءة
ثم علموا لا خيار لاحد الا اذا شرطوا الكفاءة او اخبرهم بها وقت العقد فزوجوها على
ذلك ثم ظهر انه غير كفو كان لهم الخيار وفي رد المختار قوله لا خيار لاحد هذا في الكبيرة
كما هو فرض المسئلة بدليل قوله نكحت رجلا وقوله برضاها فلا يخالف ما قدمناه في الباب
المار عن النوازل لو زوج بنته الصغيرة ممن ينكر انه يشرب المسكر فاذا هو مدمن له وقالت
بعد ما كبرت لا ارضى بالنكاح ان لم يكن يعرفه الاب بشربه وكان غلبة اهل بيته صالحين
فالنكاح باطل لانه انما تزوج على ظن انه كفو اه ثم بعد اسطر لكن كان الظاهر ان يقال
لا يصح العقد اصلا كما في الاب الماجن والسكران مع ان المصرح به ان لها ابطاله بعد البلوغ وهو
فرع صحته فليتامل۔ ۲۰ ربیع الثانی ۱۳۴۲ھ

اٹھاونواں سوال غریبہ در تلاوت سورہ واقعہ بہ نیت عدم اصابہ فاقہ

سوال۔ دو رکعت نماز سورہ واقعہ سے پڑھتا ہوں اس میں یہ نیت ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکے ثواب کو مردگان

امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی روحوں پر بخشے اسکے ضمن میں یہ نیت بھی ہوتی ہے کہ حدیث شریف میں ہے کہ رات کو سورہ واقعہ ایک دفعہ پڑھنے سے کبھی فاقہ نہیں رہیگا اب عرض یہ ہے کہ یہ دونوں نیتیں کیسی ہیں۔

جواب۔ کچھ حرج نہیں دفع فاقہ کا قصد اسلئے کرنا کہ اطمینان رزق سے دین میں اعانت ہوگی دین ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ خاصیت بیان فرمانا اسکی محمودیت کی دلیل ہے البتہ جو عملیات خاص قیود کیساتھ بڑھے جاتے ہیں اور عامل انکی دلیل سے زائد موثر سمجھکر گویا اثر کو اپنے قبضہ میں سمجھتا ہے وہ عملیات طالب حق کی وضع کے خلاف ہیں۔
تربیت النور صہ ۲۱۴

الخمس والسبعون ۷۵ غریبہ در مشورہ نسبت بعضے رسائل تصوف

سوال۔ پس از سلام سنت الاسلام عرض مدعا ہے کہ پچھلے دنوں اختتام مثنوی کے مطالعہ کے دوران میں کچھ یادداشتیں اپنے مطالب سمجھنے کیلئے لکھی تھیں اب انکو ایک رسالہ کی شکل میں ترتیب دیکر ارسال خدمت کرتا ہوں۔ اسمیں میرا ذاتی تصنیف کردہ کچھ نہیں صرف اقتباسات ہیں جو اختتام یا بحر الحقیقت کے متن یا حواشی سے لئے گئے ہیں۔ مقصد ترتیب کا یہ ہے کہ جو مطالب متفرق و مختلف مقامات میں واقع ہوئے ہیں وہ یکجا ہو کر اور ایک ترتیب خاص میں منسلک ہو کر سمجھنے میں آسان ہو جاویں اسلئے جناب کی خدمت میں اصلاح کی غرض سے پیش کرتا ہوں کہ فرصت کیوقت دیکھ کر اسمیں اصلاح فرماویں سب سے پہلی اصلاح تو مجھے اپنے ذاتی خیالات وعقائد کی مقصود ہے جو رسالہ کے پڑھنے سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ دوسری اصلاح اس رسالہ کی ترتیب و عبارت کی ہے بالخصوص وہ حصہ جو میری ذاتی عبارت ہے وہ سراسر قابل اصلاح ہی ہے اگر خدا ایسا کرے کہ جناب اپنے نہایت مصروف اوقات میں سے کوئی وقت نکالکر اس اصلاح کی طرف صرف کریں تو میرے لئے باعث ہدایت ہوگا بشرطیکہ یہ قابل اصلاح بھی ہو۔ دوم یہ کہ یہ رسالہ بعد اصلاح آنجناب کے دوسروں کیلئے بھی مفید ہو سکتا ہے اگر جناب کی رائے میں مفید ہو سکتا ہو تو اس کے طبع کا انتظام کیا جاوے ورنہ نہیں امید ہے کہ جناب امور مستفسرہ کے جوابات سے معزز فرما دیں گے۔ والسلام مع الاکرام۔

نوٹ۔ اور اس خط کی ساتھ ایک رسالہ آیا تھا جسکا نام تنزلات ستہ میں نزول و عروج ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الجواب۔ بعد الحمد والصلوٰۃ مکرمی سلمہ السلام علیکم و رحمۃ اللہ
التفات نامہ مع رسالہ نزول و عروج پہنچا رسالہ کو گو بوجہ کم فرصتی بالاستیعاب نہیں دیکھ سکا مگر اسکا اکثر حصہ

دیکھ کر جو رائے قائم ہوئی وہ بھی مغنی ہوگئی مفصّل دیکھنے سے اب وہ رائے عرض کرتا ہوں۔

نمبر ۱۔ صاحب رسالہ کی نیت بالکل بخیر ہے یعنی سہولتِ مقام و استفادہ عام جیسا کہ خطبہ رسالہ میں مذکور ہے

نمبر ۲۔ مگر اسکے ساتھ ہی دو امر اور بھی قابل نظر ہیں ایک یہ کہ آیا یہ غرض اس رسالہ سے حاصل ہوگئی یا نہیں؟ دوسرے یہ کہ آیا یہ استفادہ خاص قابل مقصودیت ہے یا نہیں۔

نمبر ۳۔ سو امر اوّل کا فیصلہ تو خود مضامین کے غموض ہی سے ہوسکتا ہے جس کے سبب شرح اصل متن سے بھی زیادہ مشکل ہوگئی اور سہل ہونا دشوار بھی ہے جب یہ ہے تو عوام تو درکنار خواص اہل علم بھی اس سے منتفع نہیں ہوسکتے بجز ان کے جنکو اس فن میں تبحرِ تام اور اسکے ساتھ جمیع معقولات و منقولات میں وسعت و عمق نظر بھی حاصل ہو۔

نمبر ۴۔ رہا امر ثانی تو اسکی حقیقت یہ ہے کہ یہ مسائل علوم مکاشفہ کہلاتے ہیں جن کے یہ ضروری احکام ہیں

اول۔ اُن کو مقصودِ حقیقی میں کہ قرب و نجات ہے اصلا دخل نہیں۔

دوم۔ خود ان علوم پر کوئی دلیل شرعی نہیں جو قواعد سے حجت ہو۔ انکا علوم شرعیہ سے مصادم نہ ہونا منتہی انکی صحت کا ہے

سوم۔ اسی وجہ سے ان کا جازم اعتقاد رکھنا شرعاً جائز نہیں۔

چہارم۔ اکثر اہل ذوق نے جو ان علوم کو اپنی عبادات میں تعبیر کیا ہے وہ عبارات اُن پر دلالت کرنے کیلئے کافی نہیں۔ اکثر تو مدلول کے ذوقی ہونیکے سبب کہیں تنگی عبارت کے سبب کہیں اختلاف اصطلاح کے سبب و نحوھا من الاسباب لغلبۃ الحال وغیرھا۔

پنجم۔ اس وجہ سے اہل قال وغیر اہل کمال ان کے سمجھنے میں بکثرت غلطی کرتے ہیں۔

ششم۔ ان ہی اہل قال وغیر اہل کمال میں سے بعضے ایسے لوگ جو نقل عبارات سے آگے مقصود سے مس بھی نہیں رکھتے (حتی کہ اگر اُن سے کسی خاص مسئلہ کی تقریر کرائی جاوے تو بجز الفاظ کے اُلٹ پھیر کے ظاہری تعبیر پر قادر نہ نکلیں گے) ان مضامین سے اپنی تقریرات یا تحریرات کو آراستہ کرکے سامعین یا ناظرین کو ضلالت میں مبتلا کرتے ہیں

ہفتم۔ تو ایسی حالت میں ظاہر ہے کہ ان مضامین سے استفادہ کیا ان کی اشاعت سے مضرات کا اندیشہ ہے اسی لئے حضرت شیخ اکبر رح نے ارشاد فرمایا ہے یحرم النظر فی کتبنا۔ مولانا رومی رح مختلف مقامات پر اسی حکایت کہیں شکایت فرماتے ہیں مثلاً ؎

لقمہ و نکتہ است کامل را حلال	تو نہٗ کامل مخور مے باش لال
نکتہ ہا چوں تیغ پولاد ست تیز	چوں نداری تو سپر واپس گریز

پیش ایں الماس بے اسپر میا | کز بریدن تیغ را نبود حیا
ظالم آں قومیکہ چشماں دوختند | از سخنہا عالمے را سوختند
معنی اندر شعر جز باخبط نیست | چوں فلاسنگ است آنرا ضبط نیست
انت کالریح ونحن کالغبار | یختفی الریح وغبراہ جہار
اے بروں از وہم وقال وقیل من، | خاک بر فرق من وتمثیل من
حرف درویشاں بدزدد مرد دوں | تا بہ پیش جاہلاں خواند فسوں
زانکہ صیاد آورد بانگ صفیر | تاکہ گیرد مرغ را آں مرغ گیر،
ہرچہ می گوید موافق چوں نبود | چوں تکلف نیک نالایق نمود

ونحوھا من الابیات۔

نمبر ۵ اس میں بعض امثلہ میں بنبر کے امر چہارم کی مثلاً **الف**۔ رسالہ ہذا کی فصل اول میں وجود کو مطلق غیر متعین کہا ہے اور تعین وجوبی کی بھی نفی کی ہے اس میں اگر اعتبار خاص نہ لیا جاوے تو محال ہے وجود حقیقی کو تشخص و تعین لازم ہے اور لازم کا انتفا مستلزم ہے انتفا ملزوم کو دھوکھنا محال۔ اور اس اعتبار خاص کا رسالہ میں کہیں ذکر نہیں۔ **ب**۔ اسکے بعد تعین میں ایک مرتبہ اجمال کا نقل کیا ہے اور اُس کی تفسیر کی ہے علم غیر متمائز المعلومات کیساتھ اسمیں بھی مثل الف کے کلام ہے۔

ج۔ فصل دوم میں مراتب الٰہیہ میں تقدم و تاخر کا حکم کیا گیا ہے جس سے متبادر افہام عامہ کیطرف تقدم و تاخر زمانی ہے جسمیں متقدم کیساتھ متاخر معدوم ہوتا ہے وھو ھھنا محال اور رسالہ میں اس تقدم و تاخر کی حقیقت کہیں مذکور نہیں نہ اس کا ذکر ہے کہ یہ تقدم و تاخر اعتباری ہے یا حقیقی۔

د۔ فصل چہارم میں روح انسانی کو عالم جبروت سے اور روح حیوانی کو عالم ملکوت سے کہا گیا ہے حالانکہ روح انسانی عالم ملکوت سے ہے اور روح حیوانی عالم ناسوت سے اور جبروت کوئی عالم ہی نہیں کیونکہ وہ مراتب الٰہیہ سے ہے اور عالم نام ہے ماسوی اللہ یعنی مراتب کونیہ کا اور جس تاویل یا اصطلاح پر یہ حکم مبنی ہے وہ کہیں مذکور نہیں۔

ہ۔ فصل پنجم میں جبروت و ملکوت و ناسوت سے وجود خارجی کو سلب کیا ہے جبتک اسکی کافی تقریر نہ کیجاوے اسمیں تاسیس ہے الحاد و ابطال شرائع کی اور تقریر رسالہ میں مذکور نہیں۔

و۔ فصل ہشتم میں عروج سوم ۱۵ نظارہ میں جنت و نار کی مدت کو بقدر حیات زمین و آسمان کے کہا ہے اور یہ

اجماعاً باطل ہے اور آیت مادامت السمٰوٰت والارض کی یہ تفسیر نہیں اور عروج چہارم و پنجم اضطراری کی جو حقیقت بیان کی ہے وہ بالکل موہم ہے واجب و ممکن کے اتحاد و حلول کی وھو باطل۔

ز۔ اس فصل میں قسم سیوم عروج ایزدی میں معراج کی جو حقیقت بیان کی ہے اجماعاً باطل ہے الا ان یاول وھو غیر مذکور ہمارا سمجھنا

ح۔ فصل دہم میں روح غیبی کو اذیت سے بری کہا ہے یہ محتاج دلیل ہے اور رسالہ میں اس پر دلیل نہ ہونا بھی مذکور نہیں سا

ط۔ فصل یازدہم میں نوع اول ظالم لنفسہ کے باب میں لکھا گیا ہے از راہ اضطراب از شعلۂ برق تجلی سوختند جتنا کہ اسکی شرح نہ کیجاوے اس سے بادی النظر میں ظالم کا واصل و فانی فی التجلی ہونا مفہوم ہوتا ہے۔

ی۔ فصل دوازدہم میں وحدت و کثرت کی بحث اس قدر مجمل بلکہ مبہم ہے جس سے ناظر کا ایمان مخطرہ میں پڑتا ہے پھر ذات بحت کو لا بشرط شئی کہا گیا ہے جس سے بدون تنبیہ اصطلاح واجب و ممکن میں علاقہ کلیت و جزئیت کا اور وجود خارجی میں دونوں میں عدم تباین مفہوم ہوتا ہے تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا اسی طرح فصل سیزدہم کا مضمون بھی اُسی کے متقارب ہے، اسمیں بھی وہی عرض ہے اسی طرح بہت تمامات ہیں بلکہ کل ہی مقامات ہیں۔ یہ نمونہ کے طور پر چند امثلہ عرض کر دی گئی ہیں۔ ان کی تصحیح کی جو تو جیہ ممکن ہیں ان کے جاننے والے سمجھنے والے اہل علم میں بھی گنتی کے ہیں تا بہ عوام چہ رسد اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اسکی اشاعت درحقیقت مصداق اثمہما اکبر من نفعہما ہے یا نہیں۔ اسی تقریب سے خط میں اس فرمانے کا جواب بھی ہو گیا کہ سب سے پہلے اصلاح تو مجھا پنی ذاتی خیالات و عقاید کی مقصود ہے، جو رسالہ کے پڑھنے سے معلوم ہو سکتے ہیں۔

حاصل جواب کا یہ ہے کہ عنوانات مضامین کے ذو وجوہ ہیں جب تک کسی وجہ کی تعیین نہ کیجاوے عقائد کی تعیین نہیں ہو سکتی اسلئے اُنکی نسبت کچھ عرض نہیں کیا جا سکتا یہ سب کلام تھا علوم مکاشفہ کی نسبت جس سے واضح ہو گیا کہ یہ شعبہ تصوف کا قابل خوض نہیں ہے البتہ تصوف کا دوسرا شعبہ جو علوم معاملہ سے ملقب ہے، وہ وہ علوم ہیں جنکی اشاعت حضرات انبیاء علیہم السلام اور اُن کے کامل تابعین ورثۂ عظام یعنی علماء راسخین و صوفیہ محققین فرماتے رہے اور نہایت اُنکی نجات و قرب حق ہے اس شعبہ کی جسقدر خدمت ہو سکے بیشک نافع ہے معلم کیلئے بھی اب اس مضموں کو ختم کرتا ہوں۔ اور چونکہ حاصل اس مضمون کا علوم مکاشفہ کے اشتغال سے خروج و احتراز اور علوم معاملہ کے اشتغال میں دخول و توجہ ہے (اس حاصل کی مناسبت سے مع رعایت قافیہ اصل رسالہ جسکے متعلق یہ لکھا گیا ہے) اسکا نام دخول و خروج برنزول و عروج رکھا گیا واللہ الھادی الی سواء السبیل۔

ازالۂ اشکال۔ تقریر مذکور پر یہ سوال محتمل ہے کہ اگر علوم مکاشفہ قابل اشاعت نہیں تو اکابر نے اسمیں کیوں کلام

کیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ ان حضرات کا مقصود اشاعت عام نہ تھی بلکہ دو سبب تھے اظہار کے ایک تو غلبۂ حال جس سے اظہار میں کالمضطر ہو جاتے تھے دوسرا اظہار اہل کیلئے تاکہ وہ اپنے اذواق و مواجید کو اس پر منطبق کر کے شفا حاصل کرے اور عدم انطباق کی صورت میں اس سے اعراض کرے۔ چنانچہ ان حضرات کی تصریحات سے ظاہر

والسلام خیر ختام ۵ لمنتصف رجب ۱۳۴۲ھ

سترواں غریبہ در تحقیق محبت عقلی و طبعی و تحقیق معنی حدیث لایؤمن احدکم حتیٰ اکون احب الیہ الخ

مضمون۔ فرمایا کہ محبت کی دو قسمیں ہیں طبعی و عقلی۔ اور مطلوب عند المشائخ مؤخر الذکر ہے۔ بعض لوگ حب طبعی نہ ہونے سے سمجھتے ہیں کہ واقع میں محبت ہی نہیں حالانکہ حب عقلی خدا اور رسول سے ہر مسلمان کو ضرور ہوتی ہے۔

(از کاتب۔ حب طبعی وہ ہے جو بلا واسطہ دلائل و مقدمات کے قلب میں پیدا ہو۔ مثلاً بیٹے سے باپ سے اور حب عقلی وہ ہے جس میں عقلی دلائل و مقدمات کی وساطت محبت کی متقاضی ہو، مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپکی خوبیاں آپکے اخلاق اور آپکی شفقت و رحمت پر غور کرنے سے عقل بے اختیار آپ کو محبوب سمجھنے لگتی ہے۔

سوال کیا گیا کہ حدیث میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی شخص تم میں سے مؤمن نہیں ہو سکتا تاوقتیکہ میں اسکے نزدیک سب سے زیادہ محبوب نہ ہو جاؤں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا یا رسول اللہ میرے نزدیک تو آپ سب سے زیادہ محبوب ہیں بجز میری جان کے۔ آپنے فرمایا تو تم مؤمن بھی نہیں ہو۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ اب میری جان سے آپ زیادہ محبوب ہو گئے آپنے فرمایا کہ تم مؤمن بھی ہو گئے اشکال یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جس محبت کی نفی فرمائی ہے وہ محبت عقلی تو ہو نہیں سکتی اسواسطے کہ وہ تو ہر مؤمن کو ہوتی ہے۔ اور اگر وہ طبعی محبت مراد لیجائے تو اسکی نفی تو صحیح ہے مگر پھر اثبات درست نہیں کیونکہ بالکل حضرت عمرؓ کو محبت نہ تھی چنانچہ انھوں نے خود پہلے اس کا اقرار کیا تھا۔ اور اتنی جلدی عادۃً تغیر ہو نہیں سکتا۔ اسپر فرمایا کہ حدیث کو سنکر اول اول حضرت عمرؓ یہ سمجھے کہ محبت طبعی مراد ہے اسلئے انھوں نے صاف صاف عرض کر دیا کہ مجھے ایسی محبت تو ہے نہیں۔ جب اس پر آپنے یہ فرمایا کہ تم مؤمن بھی نہیں ہو تو معاً اپنی کمال ذکاوت سے ان کا ذہن اس طرف منتقل ہوا کہ حضور کی مراد محبت عقلی ہے۔ کیونکہ جسقدر اعلیٰ درجے کے فاضل مؤمن تھے اسی قدر اعلیٰ درجے کے مخاطب بھی متاثر تھے۔ اسلئے زبان سے حب طبعی عقلی کی تفصیل کر دینے کی

کی ضرورت نہیں ہوئی۔ ذرا تامل سے سمجھ گئے۔ پس فرمایا کہ اب ہے مجھے اتنی محبت آپ نے فرمایا تم مومن بھی ہو۔
الحاصل جملہ منفیہ میں حب طبعی کی نفی ہے۔ اور جملہ مثبتہ میں حب عقلی کا اثبات۔ فاندفع الاشکال۔

اکہتروا[71]ں غریبہ در زیادت رکعات تہجد بر دوازدہ

سوال۔ شب کو وتر سے پیشتر چار رکعت بنیت تہجد کے نام سے پڑھ لیتا ہوں۔ اور آٹھ رکعت آخر شب میں بہ اس غرض سے لکھا کہ ایک بزرگ کے فرمانے سے شبہ ہوگیا تھا کہ جب چار رکعت اول شب میں بہ نیت تہجد ادا کرلی تو پھر آخر شب میں تہجد ساقط ہو گئے۔ اب اس وقت جو کچھ پڑھے جائیں گے وہ نفل ہوں گے تہجد نہیں ہوں گے۔ کیا یہ خیال صحیح ہے۔

جواب۔ نہیں۔ ذیل کی روایت سے فعلاً بارہ رکعت سے زیادہ مگر محدود اور قولاً غیر محدود رکعات تہجد کی ثابت ہیں یعنی رکعات تہجد کی کوئی ایسی حد نہیں جس کے بعد کی نماز کو تہجد نہ کہا جاوے۔ قال الحافظ العلامۃ شیخ الاسلام مفتی الانام فی التلخیص الحبیر ففی حواشی المنذری (وھو الحافظ زکی الدین عبد العظیم المنذری استاذ الشیخ تقی الدین ابن دقیق العید) قیل اکثر ماروی فی صلوٰۃ اللیل سبع عشرۃ وھی عدد رکعات الیوم واللیلۃ وروی ابن حبان (ای فی صحیحہ) وابن المنذر والحاکم (ای فی مستدرکہ) من طریق عراک عن ابی ھریرۃ مرفوعاً اوتروا بخمس او بسبع او بتسع او باحدیٰ عشرۃ او باکثر من ذلک اھ النور ص ۲۳۸

بہتروا[72]ں غریبہ در حل اشکال متعلق حدیث دل علی غیرہٖ

سوال۔ ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ دیندار وہ شخص ہے کہ تمام امور شرعیہ میں شریعت کا پابند ہو عبادات معاملات۔ اخلاق۔ عادات وغیرہ ذلک۔ اگر کوئی شخص محض فرائض خمسہ جو کہ ارکان اسلام قرار دیئے گئے ہیں بنی الاسلام علی خمس [illegible] پر اکتفا کرے اور دیگر امور شرعیہ [illegible] پابندی نہ کرے تو بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نہ دیندار ہے اور نہ [illegible] آخرت میں بچ سکتا ہے کیونکہ قانون [illegible] سرکاری میں اتنی [illegible] ساتھ عمل کرنے والا اور بقیہ میں انکار یا تساہل کرنیوالا مواخذہ ہوتا ہے کما لا یخفی۔ مگر حدیث میں ان ارکان کے موافق عملدرآمد کرنیوالے کی بابت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم درد [illegible] تعداد نے افلح وابیہ

فرمایا ہے فلاح کے لفظ میں نجات کامل مفہوم ہوتی ہے قد افلح المؤمنون الذین ھم فی صلوتھم وغیرہ کے اطلاق سے اسکی تائید بھی ایک درجہ میں ہوتی ہے۔ علاوہ بریں اگر نجات ناقص و فلاح ناقص مراد ہو تو اس اشکال میں کمی ہو گی مگر ایک دوسرا واقع ہوتا ہے وہ یہ کہ وفد عبد القیس کا غالباً یہ واقعہ ہے انھوں نے ھل علی غیرھن سے سوال فرمایا تھا اسکے جواب میں جناب نے فرمایا کہ لا الا ان تطوع اس سے معلوم ہوا کہ نجات کامل محض ارکان خمسہ کی ادا سے ہو گی اگر نہ ہوتی تو آپ اور احکام کی پابندی کا حکم فرماتے اگر خلاف مخرج نہ ہو تو کچھ تحریر فرمایا جاوے۔

جواب۔ فلاح سے مراد فلاح کامل ہی ہے حدیث اول کا مطلب یہ ہے کہ ان احکام کی التزام کی یہ خاصیت ہے فلاح کامل ہو باقی ہر شے کی خاصیت کے ترتب کے کچھ شرائط اور موانع ہوا کرتے ہیں یہاں بھی ہیں ومنہا الاشتغال والاخلال لاحکام اخر اور حدیث ثانی کا مطلب یہ ہے کہ ھل علی غیرھا من جنس ھذہ الاحکام قرینہ اس کا یہ ہے کہ جواب میں ارشاد ہوا لا الا ان تطوع دوسرے احکام سے نہ سوال میں تعرض ہے نہ جواب میں نفی اور کیسے ہو سکتا ہے ورنہ دوسرے نصوص کا ابطال لازم آوے گا وھل یلتزمہ احد۔

سوال غریب در جواب از مسح ارجل

سوال۔ ایک مجتہد شیعہ میرے شناسا ہیں ایک دن وہ ایک آبشار کے کنارے پاؤں سکھلا رہے تھے تا کہ وضو کریں میرا ان سے ذرا مذاق بھی ہے۔ میں نے مذاقیہ کہا کہ کیوں تمام دنیا سے الٹا وضو کرتے ہو۔ سیدھے ہو جاؤ اس نے فوراً کھڑے ہو کر کہا کہ اس مسئلہ کو تم لوگوں نے نہیں سمجھا لو سنو فاغسلوا وجوھکم الآیۃ پڑھکر کہا کہ چار فرض ہیں دو کا دھونا فرض اور دو کا مسح کرنا فرض ہے اسکی تشریح تیمم کے مسئلہ نے کر دی جن کا دھونا فرض تھا وہ تیمم میں رہ گئے اور جن کا مسح فرض تھا وہ معاف کئے گئے اگر پاؤں کا دھونا فرض ہوتا تو تیمم میں معاف نہ ہوتے چونکہ سر کا مسح معاف ہے معلوم ہوا کہ پاؤں کا بھی مسح تھا جو سر کی طرح معاف ہو گیا انتہی کلامہ۔ اسکی اس گفتگو کا مجھ سے کچھ جواب نہ بن پڑا مذاق میں ٹلانا پڑا البتہ اسوقت سے ایک کھٹکا سے دل میں ہے

جواب۔ یہ تو محض ایک نکتہ تھا جو خود موقوف ہے پاؤں کے ممسوح ہونیکے ثبوت پر پھر اسکے ثبوت کو اس نکتہ پر مبنی کرنا دور صریح ہے کیا اس استلزام کی کوئی دلیل ہے کہ ساقط ہونا مستلزم ہے ممسوحیت کو تعجب ہے ایسے صریح تحکم سے آپ متاثر ہو گئے۔

چوہتّرواں غریبہ در حل عبارت قشیریہ متعلق بہ انس،

سوال۔ رسالہ قشیریہ صفحہ ۱۴ میں ان ادنی محل الانس انہ لو طرح فی لظیٰ لم یکدر علیہ انسہ اسمیں لفظ لظی سے کیا مراد ہے نار دنیا یا طبقہ جہنم امید ہے کہ حضور اسکے جواب باصواب سے ضرور مشرف فرماویں گے۔
جواب۔ ظاہرًا تو طبقہ جہنم ہی مراد معلوم ہوتا ہے اور یہ یا تو مبالغہ ہے کما فی قولہ تعالیٰ وان کان مکرهم لتزول منه الجبال اور یا مقید ہے بقاء انس کے ساتھ یعنی اگر اس وقت انس باقی رہے تو نار لظی اس کو مکدر نہیں کر سکتی انس کی یہی خاصیت ہے جیسا بعض شراح حدیث نے حدیث لا یدخل الجنة من کان فی قلبه مثقال حبة من خردل من کبر میں کہا ہے کہ یہ عدم دخول مقید ہے بقاء الکبر ہے اور یا کہا جاوے کہ محل انس قلب ہے تعذیب بدن سے تعذیب قلب لازم نہیں جیسے معشوق کے مارنے سے چوٹ لگتی ہے مگر دل برا نہیں ہوتا۔

پچھتّرواں غریبہ در شرائط نافعیت تحقیق مصالح احکام

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ یہ احقر مدعا نگار ہے کہ اسمیں تو کوئی شک نہیں کہ اصل مدار ثبوت احکام شرعیہ فرعیہ کا نصوص شرعیہ ہیں جنکے بعد اُن کے امتثال اور قبول کرنے میں اُن میں کسی مصلحت و حکمت کے معلوم ہونیکا انتظار کرنا بالیقین حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کے ساتھ بغاوت ہے جس طرح دنیوی سلطنتوں کے قوانین کی وجوہ واسباب اگر کسی کو معلوم نہ ہوں اور وہ اس علوم نہ ہونیکے سبب اُن قوانین کو نہ مانے اور یہ عذر کرے کہ بدون وجہ معلوم کئے ہوئے میں اسکو نہیں مان سکتا تو کیا اسکے باغی ہونے میں کوئی عاقل شبہ کر سکتا ہے تو کیا احکام شرعیہ کا مالک ان سلاطین دنیا سے بھی کم ہو گیا۔ غرض اسمیں کوئی شک نہ رہا کہ اصل مدار ثبوت احکام شرعیہ فرعیہ کا نصوص شرعیہ ہیں لیکن اسی طرح اسمیں بھی شبہ نہیں کہ باوجود اسکے پھر بھی اُن احکام میں بہت سے مصالح اور اسرار بھی ہیں اور گو مدار ثبوت احکام کا اُنپر نہ ہو جیسا اوپر مذکور ہوا لیکن اُن میں یہ خاصیت ضرور ہے کہ بعض طبائع کے لئے اُنکا معلوم ہو جانا احکام شرعیہ میں مزید اطمینان پیدا ہونے کیلئے ایک درجہ میں معین ضرور ہے گو اہل الیقین راسخ اسکی ضرورت نہیں لیکن بعض ضعفاء کیلئے تسلی بخش ہے تو

تحشیش بھی ہے (اور اسوقت ایسی طبائع کی کثرت ہے) اسی راز کے سبب بہت سے اکابر و علماء مثل امام غزالی وخطابی وابن عبدالسلام وغیرہم رحمہم اللہ تعالیٰ کے کلام میں اس قسم کے لطائف و معانی مذکور بھی پائے جاتے ہیں چونکہ ہمارے زمانہ میں تعلیم جدید کے اثر سے جو آزادی طبائع میں آگئی ہے اُس سے بہت سے لوگوں میں ان مصالح کی تحقیق کا شوق اور مذاق پیدا ہو گیا ہے اور گو اسکا اصل علاج تو یہی تھا کہ ان کو اس سے روکا جاوے (چنانچہ بعض اوقات یہ مذاق مضر بھی ہوتا ہے) لیکن تجربہ سے اسمیں باستثناء طالبین صادقین کے عام لوگوں کو اس سے روکنے کے مشورہ دینے میں کامیابی متوقع نہیں تھی اسلئے تسہیلاً للطامہ وتیسیراً علی العامہ بعض اہل علم بھی جستہ جستہ اسمیں تحریر و تقریر کرنے لگے ہیں اور اگر ان تقریرات و تحریرات میں حدود شرعیہ کی رعایت ملحوظ رکھی جاتی تو اُن کو کافی سمجھکر کسی نئے مجموعہ کی ضرورت نہوتی مگر علوم حقہ واتباع علوم حقہ کی قلت اور آراء رفاسدہ اور اتباع اہواء مختلفہ کی کثرت کے سبب بکثرت اُن میں تجاوز عن الحدود سے کام لیا گیا ہے چنانچہ اس وقت بھی ایک ایسی ہی کتاب جسکو کسی صاحب قلم نے لکھا ہے مگر علم و عمل کی کمی کے سبب تمام تر رطب و یابس و غث و سمین سے پُر ہے ایک دوست کی بھیجی ہوئی میرے پاس دیکھنے کی غرض سے آئی ہوئی رکھی ہے اُسکو دیکھکر یہ خیال پیدا ہوا کہ ایسی کتابوں کا دیکھنا تو عامہ کو مضر ہے مگر عام مذاق کے بدل جانے کے سبب یہ بدل سکے کہ اُسکا دوسرا لوگوں کو بتلایا جاوے اس کے مطالعہ سے روکنا خارج عن القدرہ ہے اسلئے اسکی ضرورت محسوس ہوئی کہ ایک ایسا مستقل ذخیرہ ان مضامین کا جو ان مفاسد سے مبرّا ہو ایسے لوگوں کیلئے مہیّا کیا جاوے تاکہ اگر کسی کو ایسا شوق ہو تو وہ اسکو دیکھ لیا کریں کہ اگر موثر منافع نہ ہوگا تو دافع مضار تو ہوگا۔ (البتہ جس طبیعت میں مصالح کے علم سے احکام الٰہیہ کی عظمت و وقعت کم ہو جاوے یا وہ انکو مدار احکام سمجھنے لگے کہ اُن کے انتفار سے احکام کو منتفی اعتقاد کریں یا اُن کو مقصود بالذات سمجھکر دوسرے طریق سے اُن کی تحصیل کو بجائے اقامت احکام کے قرار دے لے جیسا کہ اوپر بھی ان مضار کی طرف اجمالاً اس قول میں اشارہ بھی کیا گیا ہے "چنانچہ بعض اوقات یہ مذاق مضر بھی ہوتا ہے" سو ایسے طبائع والوں کو ہرگز اسکے مطالعہ کی اجازت نہیں بہر حال وہ ذخیرہ یہی ہے جو آپکے ہاتھوں میں موجود ہے [illegible] نہایت بے تعصبی سے اسمیں بہت سے مضامین کتاب مذکور بالا سے بھی جو کہ موصوف بصحت تھے لیلے

عے اور بہت زیادہ ان مضامین کا حجۃ اللہ البالغہ سے ماخوذ تھا جیسا کہ بعد اخذ کے حجۃ اللہ کے دیکھنے سے معلوم ہوا اور بعض جگہ ہمارے اکابر سے وللہ الحمد علی ان اخذنا لم یکن من غیر الماخذ ۱۲ منہ

ہیں اور اسمیں احکام مشہورہ کی کچھ کچھ وہی مصلحتیں مذکور ہونگی جو اصول شرعیہ سے بعید نہوں اور افہام عامہ کے قریب ہوں مگر یہ مصلحتیں نہ سب منصوص ہیں نہ سب مدار احکام ہیں۔ اور نہ ان میں انحصار ہے محض ایک نمونہ ہے اس مبحث میں ہمارے زمانہ سے کسی قدر پہلے زمانہ میں حضرت مولانا شاہ ولی اللہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ لکھ چکے ہیں۔ سُنا ہے کہ ترجمہ اُس کا بھی ہو چکا ہے مگر عوام کو اُس کا مطالعہ مناسب نہیں کہ غامض زیادہ ہے اور اس ہمارے زمانہ میں بھی ایک مصری فاضل ابراہیم آفندی اعلی المدرس بالمدرسۃ الخدیویہ نے ایک کتاب لکھی ہے جسکا نام اسرار الشریعۃ ہے اور جو سنہ ۱۳۲۸ھ میں مصر کے مطبع الواعظ میں چھپی ہے اور اسکے قبل ایک رسالہ حمیدیہ شائع ہو چکا ہے مگر یہ دونوں نئی کتابیں عربی زبان میں ہیں جنمیں سے حمیدیہ کا ترجمہ اُردو تو کئی سال ہوئے شائع ہو چکا ہے اور اس دوسری کتاب اسرار الشریعت کا ترجمہ کاندھلہ میں مولوی حافظ محمد اسمٰعیل صاحب کر رہے ہیں میرے اس مجموعہ کے ساتھ ان دونوں کتابوں کا مطالعہ[ف] کرنا معلومات میں ترقی دیگا اور چونکہ طرز ہر ایک کا جُدا ہے اسلیئے ایک کو دوسرے سے مغنی نہ سمجھا گیا۔ میں نے ان دونوں کتابوں کا ذکر اس مصلحت سے بھی کیا ہے اور اسلیئے بھی کہ میرے اس عمل کو تفرد نہ سمجھا جاوے اور اس تفرد کے شُبہ کو صاحب حجۃ اللہ البالغہ نے بھی خطبہ میں اسکی اصل کو کتاب وسنّت کے اشارات واضحہ سے نکالکر رفع فرمایا ہے اور بطور مثال کے اس کے بعض بعض ماخذ کو بھی بیان فرمایا ہے اور نام اسکا المصالح العقلیہ للاحکام النقلیہ رکھتا ہوں حق تعالیٰ اسکو اسکے موضوع میں نافع اور ترددات وشکوک فی الاحکام کا دافع فرماوے والسلام

کتبہ اشرف علی عفی عنہ یکم رجب یوم الخمیس سنہ ۱۳۳۴ھ

چھیتروان غریبہ ۷۶ تہتروین کا تتمہ در توجیہ عجیب قراءۃ وارجلکم بالجر

اگر ہم جر جوار کے بھی قائل نہوں اور ارجل کے مسح ہی کو مان لیں تب بھی اس کا غیر مغسول ہونا لازم نہیں آتا بلکہ احتمال ہے کہ یہ وہ مسح ہو جو عین غسل کے وقت کیا جاوے یعنی دلک بوجہ اس کے کہ پاؤں کی جلد سخت ہوتی ہے اسلیئے غسل کے ساتھ کہ مفہوم ہے ایک قراءۃ کا دلک کا حکم کہ مفہوم ہے دوسری قراءت کا فرمایا ہے۔

[ف] اور تتمیم فائدہ کیلیئے بعض دوسری مفید کُتب کا بھی پتہ دیتا ہوں جن کا مطالعہ اس موضوع میں بصیرت بڑھا دیگا۔ الانتباہات المفیدہ للاحقر۔ العقل والنقل للمولوی شبیر احمد الدیوبندی سلمہ۔ مواعظ ہفت اختر۔ وعظ روح الارواح۔ رسالہ الحق جو پرچہ الرشاد میں نکلتا ہے۔ آل التہذیب نو مقالے ۱۲ منہ

ستترواں غریبہ در تنبیہ متعلق بہ قاعدہ حجیۃ شرائع من قبلنا

اس قاعدہ اصولیہ میں ایک قید مشہور ہے کہ نقل کرکے نکیر نہ کیا گیا ہو اسمیں اتنی تنبیہ ضروری ہے کہ یہ ضرور نہیں کہ اسی مقام پر نکیر ہو بلکہ کسی نص میں بھی نکیر ہونا کافی ہے۔ ورنہ تہ بہ یوسف علیہ السلام کے قصہ میں جو اس شاہد کا قول منقول ہے ان کان قمیصہ قد من قبل الخ اور اس مقام پر نکیر نہیں ہے تو لازم آتا ہے کہ ہماری شریعت میں بھی حجت ہو وہو منتف۔ اس سے اُن لوگوں کا بھی جواب ہو گیا جو سجدہ ملائکہ و اخوان یوسف علیہ السلام سے جواز سجدہ تحیۃ پر استدلال کرتے ہیں وجہ جواب ظاہر ہے کہ دوسری نصوص میں نکیر موجود ہے۔

وفی المقام تفریعان لطیفان یتعلقان بقصۃ موسی علیہ السلام مبنیان علی کون ما قص اللہ ورسولہ علینا من غیر نکیر حجۃ لنا۔ احدہما اباحۃ مال الحربی برضاہ ولو بعقد فاسد فان استیجار الام لارضاع الابن عقد فاسد وہو مذہب الحنفیۃ۔ والثانی کون المعاہدۃ التی تحرم دم الحربی عاما للقالی والحالی فان موسی علیہ السلام لم یعاہدہم قالا فلو لم ینعقد العہد حالا لکان دم القبطی مباحا فلا معنی لتسمیۃ قتلہ عمل الشیطان واستغفارہ منہ ہذا۔

اٹھترواں غریبہ در عدم تنافی بین الرق وولدیت اسمٰعیل علیہ السلام

احادیث میں بعض اعمال کی فضیلت میں وارد ہے کہ مثل اعتاق اولاد بنی اسمٰعیل علیہ السلام کی ہے اس پر اشکال ہوتا ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے جواب یہ ہے کہ حریت و رق میں ولد باپ کا تابع نہیں ہوتا ماں کا تابع ہوتا ہے تو اگر کسی قریشی نے جاریہ سے نکاح کر لیا تو اس کی اولاد ولد اسمٰعیل علیہ السلام بھی ہے اور رقیق بھی۔

اناسیواں غریبہ در نقض ذمہ بہ شتم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

حنفیہ و شافعیہ اس مسئلہ میں مختلف ہیں مدت سے دونوں مذہبوں میں یہ تطبیق سمجھتا تھا کہ شتم کے دو قسم ہیں ایک بطور اپنے مذہب کی تحقیق کے یہ نقض نہیں کیونکہ ما یدینون بہ میں داخل ہے دوسرا بطور طعن و اہانت کے یہ نقض ہے کیونکہ یہ ما یدینون بہ پر زائد ہے و یدل علیہ قولہ تعالیٰ وان نکثوا ایمانہم من بعد عہدہم وطعنوا فی دینکم فقاتلوا ائمۃ الکفر انہم لا ایمان لہم الآیۃ پھر شامی میں اسی کے قریب تقریر نظر سے

گذری فجزاہ اللہ تعالیٰ علیہ۔

اسی (۸۰) واں غریبہ در امتناع تصور حق بالکنہ و تفاوت عارفین در تصور بالوجہ

سوال - تصور حق تعالیٰ کی جو چار قسمیں کی ہیں یعنی تصور بالوجہ (۱)، تصور لوجہ (۲)، بالکنہ (۳)، بکنہہ (۴) ان میں سے کاملین کو کونسی حاصل ہوجاتی ہے۔

الجواب - سب کو بالوجہ ہی ہوتا ہے مگر خود اس وجہ میں تفاوت ہے کسی کو اس وجہ کی کنہ منکشف ہوتی ہے کسی کو اس وجہ کی بھی وجہ ہی مدرک ہوتی ہے۔

اکیاسی (۸۱) واں غریبہ در معتبر بودن ذکر غیر لسانی

سوال - اگر ذکر لسانی بلا اسماع نفس ہو تو ذکر سمجھا جائیگا یا نہیں بعض وقت اس طرح بھی کرتا ہوں فقہ میں تو ادنیٰ مخافت کا اسماع نفس لکھا ہے اس صورت میں تو یہ نہ سری ہے نہ جہری اور یہ صورت اکثر نوم کے وقت پیش آتی ہے کہ اگر کسی قدر صوت کیساتھ کرتا ہوں تو نوم میں دقت ہوتی ہے اور بالکل زبان روکنے کو بھی دل نہیں چاہتا لہذا یہ صورت اختیار کرتا ہوں۔

جواب - فقہاء نے جو اعتبار نہیں کیا اسکے معنی یہ ہیں کہ احکام دنیویہ بدون اسکے معتبر نہیں نہ یہ کہ ثواب بھی نہیں ہوتا آپ بے تکلف ایسا کرتے رہیں۔

بیاسی (۸۲) واں غریبہ در غیر معتبر بودن حالے کہ باطلاع شیخ زائل شود

حال - حضور والا نماز میں جو دل جسپی اور خضوع و خشوع پیدا ہو گیا تھا وہ حضرت کو اطلاع دینے کے بعد فوراً جاتا رہا عجیب حالت ہے جس حالت کا اظہار کرتا ہوں وہی حالت موقوف ہو جاتی ہے امید ہے کہ حضور تسلّی فرما دینگے۔

تحقیق - وہ کیفیات معتبر نہیں جو مصلح کو اطلاع دینے سے جاتی رہیں۔ اطلاع دینا ضروری ہے خواہ ایک کیفیت بھی نہ رہے۔ کیفیات غیر اختیاریہ مطلوب ہی نہیں۔ ہاں جو امور اختیاری ہیں اُن میں کوتاہی نہ ہونا چاہیئے نماز میں قلب کو خود حاضر کرنا گو حاضر نہ رہے۔

تیراسی واں غریبہ در رفع اشکال بحدیث واجعلنی فی اعین الناس کبیرا

حال حضرت مولانا و مرشدنا دامت برکاتکم۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ۔ گذارش یہ ہے کہ (۱) (اجعلنی فی عینی صغیرا وفی اعین الناس کبیرا) یہ دعا مناجات مقبول میں ہے بوقت تلاوت (وفی اعین الناس کبیرا) کو خالی الذہن ہو کر پڑھتا تھا اور یہ خیال ہوتا تھا کہ یہ حالت تو یہی اترا اور لوگوں کی نظر میں بڑا معلوم ہونیکی حضرت حق سے دعا کروں کل یہ خیال پیدا ہوا جب حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم فرمایا ہے تو اسمیں مصالح[ف] و حکم ہوں گے اور اللہ تعالیٰ کو یہ ہی دعا پسند ہوگی اگر طمع خواہد زمن سلطان دین + خاک بر فرق قناعت بعد ازیں) دنیا میں بھی کوئی مالک شفیق یہ نہیں چاہتا کہ میرا غلام لوگوں کی نظر میں ذلیل و خوار رہے اب یہ جی چاہتا ہے کہ اس دعا کو مع ملاحظہ معنی کے پڑھا کروں کیونکہ ایسی دعا میں نفس کو بھی لذت آتی ہے اور وہ لوگوں کی نظر میں بڑا بننا چاہتا ہے اور کمترین میں ایسی استعداد نہیں کہ امتیاز کر سکے کہ یہ خطرہ رحمانی ہے یا نفسانی لہذا حضور والا میں عرض رسا ہوں حسب معمول پڑھا کروں یا معنی کا بھی تصور کیا کروں کمترین کا طبعی مذاق یہی ہے کہ گمنام رہوں کوئی امتیازی حالت نہ ہو

تحقیق نہایت مبارک مذاق ہے اور اس دعا کی حقیقت اس مذاق کے خلاف نہیں اور اس حقیقت کا سمجھنا موقوف ہے حکمت جاہ کے سمجھنے پر اور وہ یہ ہے کہ جاہ خود مقصود نہیں بلکہ ذریعہ ہے دفع مفسدہ کا اور وہ مفسدہ اذیت خلق ہے اسکا دافع جاہ ہے کہ وہ مانع ہوتا ہے ظالموں کی دست درازی سے۔ پس اصل مقصود یہ ہے کہ اذیت عوام و حکام سے محفوظ رہے تاکہ بلا تشویش مشغول طاعت رہ سکے پس اس معنی کے تصور سے دعا کرنا نہ خلاف مذاق ہوگا نہ نفس کو اسمیں بڑے بننے کی لذت ہوگی۔

چوراسی واں غریبہ در حل بعض عبارت لوائح جامی رحمہ اللہ

سنہ ۸۴

سوال - لوائح جامی لائحہ بست و پنجم میں مذکور ہے کہ پس عالم ظاہر حق است و حق باطن عالم عالم پیش از ظہور عین حق بود و حق بعد از ظہور عین عالم بلکہ فی الحقیقت یک حقیقت است و ظہور و بطون و اولیت و آخریت از نسبت و اعتبارات اوست۔ دوسرے مواضع میں بھی ایسا ہی مذکور ہے جیسا کہ لائحہ ہیز دہم میں ہے پس نسبت

[ف] عہ غور کرنے سے سمجھ میں بھی آسکتے ہیں ۱۲ منہ

درخارج الاحقیقتے واحد کہ بواسطہ تلبس بشئون و صفات متکثرہ متعدد می نماید نسبت بآناں کہ در مضیق مراتب محبوس اند و باحکام و آثار آن مقید۔ اول سے اخیر تک بہت جگہ اسمیں ایسا ہی مضمون ہے۔ اس کا مطلب حل نہیں ہوا بہت مرتبہ مطالعہ کر چکا ہوں توقع قوی ہے کہ جواب شافی مرحمت فرمایا جاوے۔

الجواب۔ یہاں ایک اصل ہے اور بعض اصطلاحات ہیں اُن کے استحضار سے ایک یہ عبارت کیا غالبًا تمام لوائح حل ہو جاویگی۔ وہ یہ کہ محقق فی الخارج ان حضرات کی نزدیک صرف ایک وجود واجب ہے اور دوسرے موجودات اُس وجود حقیقی کی ساتھ ایک خاص تعلق رکھنے کی سبب متصف بالوجود ہیں اور اس تعلق کی کیفیت ان حضرات کی نزدیک ایسی ہے جیسے متصف بالعرض کا تعلق متصف بالذات کے ساتھ پس اس بنا پر موجود بالذات صرف ذات حق ہے اور ممکنات موجود بالعرض اور اسی مرتبہ میں ممکنات کو غیر موجود بھی کہدیا جاتا ہے جیسے جالسین سفینہ کو غیر متحرک بالذات میں کہا جاسکتا ہے۔ اور چونکہ یہ موجود بالعرض مشاہد ہے اور موجود بالذات غیر مشاہد اسلئے عالم کو ظاہر حق اور حق کو باطن عالم کہدیا پس ظاہر و باطن کے وہ معنی نہیں جس معنی کر روح کو باطن انسان اور جسد کو ظاہر انسان کہا جاتا ہے بلکہ ظاہر بمعنی مظہر و باطن بمعنی ذی مظہر ہے فلا اشکال اور چونکہ ما بہ الاتصاف بالذات و ما بہ الاتصاف بالعرض شی واحد ہے محض تغایر اعتباری ہوتا ہے اسلئے دونوں متغائرین بالاعتبار کو ایک دوسرے کا عین کہا جاسکتا ہے اور اس ما بہ الاتصاف کے اعتبار سے دونوں اتصاف کو اور پھر ان دونوں اتصاف کے اعتبار سے دونوں متصف کو تجوزا و تسامحًا عین کہنا صحیح ہو سکتا ہے اور درحقیقت حکم عینیت کا خود اُن دونوں حیثیتوں میں ہے پس اس بنا پر عالم اور حق کو عین کہدیا اور اس میں قبل ظہور و بعد ظہور دونوں حالتیں اصل میں متساوی ہیں۔ مگر چونکہ قبل ظہور عالم میں خفا محض تھا اسلئے اُسکو حق میں مندرج کہدیا اور بعد ظہور امر بالعکس ہو گیا اسلئے اُسکے عکس کا حکم کر دیا پس یہ عینیت بمعنی اتحاد الشیئین نہیں بلکہ بمعنی وحدت شئ واحد ہے

مشورہ۔ ایسی کتابیں دیکھنا مضر ہیں آئندہ نہ پوچھا جاوے۔

۸۵ پچاسیواں غریبہ در تقریر اشارہ بہ لطائف ستہ از حدیث فی ضیاء القلوب

باید دانست کہ لطائف ششگانہ اند یعنی ششگانہ موضع اند در جسم انسان کہ پر فیوض و پر انوار و مشتمل بسیار برکات اند۔ اول لطیفہ قلبی کہ مقام او دو انگشت فروتر زیر پستان چپ است و نور او سرخ است۔ دوم لطیفہ

روحی کہ مقام او دو انگشت فروتر زیر پستان راست است و نور او سفید است **سوم**[۳] لطیفہ نفس کہ موضع آں زیر ناف است و نور او زرد است **چہارم**[۴] لطیفہ سری مقام آں مابین سینہ و نور او سبز است۔ **پنجم**[۵] لطیفہ خفی مقام آں بالائے ابرو و نور او نیلگوں است **ششم** لطیفہ اخفی محل آں ام الدماغ است و نور او سیاہ است مثل سیاہی چشم حدیث ثم وضع (صلی اللہ علیہ وسلم) یدہ علی ناصیتہ ابی محذورۃ ثم امرھا علی وجہہ من بین ثدییہ (وفی نسخۃ من بین یدیہ) علی کبدہ ثم بلغت ید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سرۃ ابی محذورۃ ثم قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بارک اللہ لک وعلیک الحدیث (ابن ماجہ باب الترجیع فی الاذان)

ترجمہ۔ پھر حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنا دست مبارک ابو محذورہ کے مقدم راس پر (یعنی سر کے اگلے حصہ پر) رکھا پھر اُس (ہاتھ) کو اُن کے چہرہ پر سے گذارا (اس طرح سے کہ) اُنکے دونوں پستانوں کے درمیان سے (ہوتا ہوا اور دوسرے نسخہ پر اُن کے دونوں ہاتھوں کے درمیان جو جسم کا سطح ہے اُس پر سے لگتا ہوا) اُنکے جگر پر (گذرا) پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا دست مبارک ابو محذورہ کی ناف پر پہونچا۔ پھر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تمھارے لئے اور تمھارے اوپر برکت فرماوے، روایت کیا اسکو ابن ماجہ نے۔

ف لطائف کی ماہیت اجمالیہ ابھی مضمون دہم[۵] کے فائدہ کی تحت میں گذر چکی ہے اور وہاں یہ بھی مذکور ہوا ہے کہ ان لطائف کا خاص خاص تعلق جسد مادی کے بعض بعض اجزاء سے ہے اھ جسکی تفصیل ضیاء القلوب کی عبارت بالا میں مذکور ہے اور گو اصل دلیل ان تخصیصات کی کشف ہے اور ورود نص پر موقوف بھی نہیں لیکن درجہ استیناس میں یہ حدیث اُن مقامات کی طرف اس طرح مشیر ہو سکتی ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے دست مبارک ایصال برکت کیلئے ان ہی خاص مقامات پر پھیرا۔ پھر برکت کی دعاء فرمائی۔ سو یہ تو ضروری بات ہے کہ ان مقامات کو قابلیت للبرکت میں دوسرے مقامات پر ترجیح ہے اگر آپ نے قصداً ایسا کیا ہے تب تو ترجیح ظاہر ہے اور اگر اتفاقاً ایسا کیا تو اس اتفاق کا واقع ہونا خدا ساز ترجیح کی علامت ہے اور بعد انضمام کشف کے اس ترجیح کی بناء قریب یہی خاص تعلقات ہیں اُن لطائف کے ان خاص خاص اجزاء جسد مادی کے ساتھ چنانچہ مقدم راس محل ہے ام الدماغ کا جس سے لطیفہ اخفی[۱] متعلق ہے اور وجہ مشتمل ہے بالائے ابرو پر جو محل ہے لطیفہ خفی[۲] کا اور دونوں پستانوں کے درمیان سینہ ہے جو مقام ہے لطیفہ سر[۳] کا اور ظاہر ہے کہ حسب طبعی حالت

[۵] یعنی النکتۃ الدقیقۃ میں ضیاء القلوب سے ۱۲ منہ

کھلا ہوا ہاتھ بلکہ قصداً کھیلا ہوا جیسا کہ قصداً ایصال برکت اسکا قرینہ ہی۔ دونوں پستانوں کے درمیان میں کو ہوتا ہوا نیچے کو گذریگا جیسا کہ سُرّہ تک پہونچنا اس نیچے کو گذرنے پر دال ہے تو عادۃً دونوں پستانوں کے تحت سے بھی مس کریگا اور یہ دونوں مقام ہیں لطیفہ روح و لطیفہ قلب کے اول کیلئے راست ثانی کیلئے چپ خصوص حدیث کے دوسرے نسخہ پر کہ بجائے ثدییہ کے یدیہ ہے اور مابین یدین کی دلالت اس اشتمال تحت الثدیین پر (جبکہ اس کی ساتھ کوئی استثنار نہو جیسا کہ یہاں استثنار نہیں ہے اور ہر مقصود مقام کا ایصال تو ہے خود مقتضی ہے استیعاب محل مرور کو) اور بھی واضح ہے پھر دونوں پر کبد پر کو گذرنا گویا یہ نص ہے ثدی ایمن کے تحت سے مس کرنے پر پھر اس مرور علی الکبد کی حالت میں اگر ید مبارکہ کا میلان خاص ایمن کی طرف مان لیا جاوے تو پھر ناف پر گذرنا جو کہ وسط میں ہے تکلف بعید کا محتاج ہوگا جسکا بدون دلیل کی قائل ہونا تحکم ہے اسلئے ماننا پڑیگا کہ ہاتھ کو دونوں طرف نسبت برابر تھی پس جب کبد کا ذکر پستان راست کے تحت پر مرور کا قرینہ ہی تو یہ مقدمہ تساوی نسبت پستان چپ کے تحت پر مرور کا قرینہ ہوگا۔ پس ہر حال میرا قریب بھی ہی کہ دونوں لطیفوں کے مقاموں پر ید مبارکہ کا مرور مانا جاوے اور سُرّہ پر گذرنا جو کہ محل ہی لطیفہ نفس کا یہ توصیح مدلول ہی حدیث کا پس اس طرح سے ان خاص خاص مقامات سے ان خاص خاص لطائف کے تعلقات ایک نکتہ لطیفہ کے درجہ میں حدیث کے مدلول ہوگئے فتفکر و تشکر واللہ اعلم۔

ف۲۔ ان لطائف میں سے بعض کا نام تو نصوص میں بھی مذکور ہی جیسے روح اور قلب اور نفس اور بعض کا غیر مذکور ہی جیسے سر اور خفی اور اخفیٰ۔ بعض نے ان کی مذکوریت کے دعوی کیلئے اتنا بعید تکلف کیا ہی جو قریب تحریف کے ہی۔ چنانچہ دو کو تو سورۂ طٰہٰ کی آیت وان تجھر بالقول فانہ یعلم السر واخفیٰ میں لفظاً اور خفی کو اخفیٰ کے تقابل سے دلالۃً مذکور مانا ہے مگر جسکو ذرا بھی زبان سے مس ہوگا وہ یقیناً اس دعوی کو باطل سمجھیگا اور اس سے بڑھ کر جہل وہ ہے جسکا بعض نے دعوی کیا ہی کہ صوفیہ کی اصطلاح میں جن اشغال کا نام مقاماً محموداً اور سلطاناً نصیراً ہی وہ اسی عنوان سے قرآن مجید میں مذکور ہیں نعوذ باللہ من التحریف۔ یہ جہل بعینہ ایسا ہی ہی جیسے کسی نے کہا تھا کہ مولوی لوگ جو فاتحہ دینے سے منع کرتے ہیں اتنا نہیں سمجھتے کہ قرآن مجید میں جو سورہ فاتحہ نازل ہوئی ہی وہ خاص فاتحہ ہی دینے کی نازل ہوئی ہے اور اسی لئے تو اس کا نام فاتحہ ہی۔ ماشاء اللہ خود ہی اپنی طرف سے ایک اصطلاح تجویز کی اور قرآن مجید کی تفسیر کو اس کا تابع بنا دیا اللھم احفظنا واصلحنا۔

ف۳ نفس بقول محققین عالم خلق یعنی مادیات سے ہے عالم امر یعنی مجردات سے نہیں پس اسکو لطائف میں سے
شمار کرنا تغلیباً ہے اسی بنا پر بعض اکابر کے کلام میں لطائف خمسہ کا عنوان واقع ہوا ہے پس ترکیب انسان
کی دس اجزا سے ہے پانچ عالم خلق سے ہیں چار عنصر اور ایک نفس اور پانچ عالم امر سے یعنی لطائف خمسہ
کشاف اصطلاحات الفنون میں مجمع السلوک سے نفس کا مادی ہونا ایک عبارت میں نقل کیا ہے
ان النفس جسم لطیف کلطافۃ الھواء ظلمانیۃ غیر زاکیۃ منتشرۃ فی اجزاء البدن
کالزبد فی اللبن والدھن فی الجوز واللوز والروح نور روحانی آلۃ للنفس کما ان البدن آلۃ
لھا ایضاً فان الحیوۃ فی البدن انما تبقی بشرط وجود الروح فی النفس اھ بحث الروح رہا یہ
کہ نفس سے بحث کرنا اور عناصر سے بحث نہ کرنا وجہ اسکی یہ ہے کہ غرض صوفی کی کہ تصفیہ ہے نفس سے متعلق ہے
عناصر سے نہیں۔

چھیاسیواں ۸۶ غریبہ در رفع اشکال بر حرمت بیع باذان اول جمعہ

فقہاء نے فرمایا ہے کہ جمعہ کی اذان اول سے بیع وغیرہ حرام ہو جاتی ہے اور اسپر آیت سورۂ جمعہ سے استدلال
کیا ہے۔ اسپر یہ اشکال ہوتا ہے کہ نزول آیت کیوقت یہ اذان اول نہ تھی تو یہ آیت میں کیسے مراد ہو سکتی ہے
اور جب مراد نہیں تو اس سے استدلال کیسے ہو سکتا ہے جواب یہ ہے کہ مراد تو اس سے اذان ثانی ہی ہے
لیکن اشتراک علت سے حکم متعدی ہو جاویگا اذان اوّل کی طرف۔ پس آیت سے استدلال بواسطہ
قیاس کے ہے اور کلام فقہاء کا یہی محمل ہے فارتفع الاشکال۔

ستاسیواں ۸۷ غریبہ در تحقیق قاعدۂ مناظرہ لا یجوز النقل من دلیل الی دلیل آخر

اہل مناظرہ ایک دلیل پر جب اشکال واقع ہو اسکو چھوڑ کر دوسری دلیل کی طرف منتقل ہونیکو ناجائز کہتے ہیں
اور ہونا بھی چاہئے ورنہ قیامت تک کوئی کلام ختم ہی نہو دلیلیں تو غیر متناہی ہو سکتی ہیں خواہ صحیح ہوں یا
غلط اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قصہ محاجہ مع نمرود کا قرآن مجید میں مذکور ہے جسمیں آپنے دلیل اول کو
چھوڑ کر دوسری دلیل کی طرف انتقال فرمایا۔ جواب یہ ہے کہ اس قاعدہ میں تفصیل ہے وہ یہ کہ یہ عدم جواز
اسوقت ہے جب داعی اس نقل کا مستدل کا عجز ہو اور یہاں ایسا نہیں ہوا۔ جواب بہت صاف تھا
کہ تو احیا و اماتت کی معنی نہیں سمجھا اور جب داعی مخاطب کی غباوت ہو کہ وہ دلیل کی حقیقت

نہیں سمجھا اور نہ سمجھنے کی امید اُسوقت یہ نقل جائز اور عین مقتضائے شفقت ہے اور یہاں ایسا ہی ہوا۔

اٹھاسی ۸۸ وال غریبہ در انطباق مسئلہ کلام بر آیت قرآنیہ

قال اللہ تعالیٰ فی سورۃ الزخرف انا جعلناہ قرآنا عربیا لعلکم تعقلون ۝ وانہ فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم ۝ استدل المعتزلۃ بقولہ جعلناہ علی حدوث القرآن والجواب حملہ علی الکلام اللفظی ولا نزاع فیہا ھذا ھو المشہور قلت ولو فسر ام الکتاب بالعلم الالٰھی کما فی الدر المنثور فی سورۃ الرعد بروایۃ عبد الرزاق وابن جریر عن سیار عن ابن عباسؓ انہ سأل کعبا رضی اللہ عنہ عن ام الکتاب فقال علم اللہ ما ھو خالق وما خلقہ عاملون فقال لعلمہ کن کتابا فکان کتابا فی مرتبۃ الظھور لاستحالۃ کون القدیم حادثا کانت الآیۃ دالۃ علی قدم الکلام النفسی وتفسیر قولہ لدینا بکونہ فی مرتبۃ الصفات التی ھی اقرب الی الذات وتفسیر قولہ لعلی بکونہ عالیا عن الحدوث وقولہ حکیم بحکم لان القدیم لایتغیر والمسئلتان عقلیتان وانما ذکرت تبرعا وتقویۃ للعقل بالنقل ومثل دلالۃ القرآن علی المسئلۃ یدل الحدیث علیہا فان مسلما روی عن خولۃ بنت حکیم قالت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من نزل منزلا فقال اعوذ بکلمات اللہ التامات من شر ما خلق لم یضرہ شیء حتی یرتحل من منزلہ ذلک وورد فی الحدیث الاستعاذۃ بکلمات اللہ وقد ذم القرآن الاستعاذۃ بالمخلوق حیث قال وانہ کان رجال من الانس یعوذون برجال من الجن الآیۃ فلو کانت کلمات اللہ الشاملۃ للکلام مخلوقۃ لما اذن فی الاستعاذۃ بہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھذا ظاھر جدا۔

نواسی ۸۹ وال غریبہ در رفع اشکال مشہور متعلق تقسیم موجود الی الخارجی والذہنی

تقریر الاشکال ان الموجود الذہنی موجود فی الذہن والذہن موجود فی الخارج والمظروف لمظروف شیء یکون مظروفا لذلک الشی کما ھو بدیہی فلزم کون الموجود فی الذہن موجودا فی الخارج ویلزم کون الموجود فی الخارج مقسما للموجود وفی الذہن وقد کانا قسیمین۔

والجواب علی ما ادی الیہ نظری ان الموجود فی الخارج الذی ھو قسیم ھو ما کان موجودا فی الخارج بلا واسطۃ (ای بلا واسطۃ الذھن) وھو غیر شامل للموجود الذھنی الذی وجد فی الخارج بواسطۃ الذھن فتبصر وتشکر۔

نوےؔ واں غریبہ در رفع اشکال متعلق بوجوب وتر

روی النسائی فی باب المحافظۃ علی الصلوات الخمس ان رجلا من بنی کنانۃ یدعی المخدجی سمع رجلا بالشام یکنی ابا محمد یقول الوتر واجب (ای حتم کھیئۃ المکتوبات) قال المخدجی فرحت الی عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ فاعترضت لہ وھو رائح الی المسجد فاخبرتہ بالذی قال ابو محمد فقال عبادۃ کذب ابو محمد سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول خمس صلوات کتبھن اللہ علی العباد الخ قلت قد اشکل الحدیث علی الحنفیۃ فی قولھم بوجوب الوتر لان الوتر لو کان واجبا فی حقنا لکان فرضا فی حق الصحابۃ لان الفارق بین الفرض والواجب ھو الظنیۃ ولا ظنی فی حقھم لوصول الدلیل منہ صلی اللہ علیہ وسلم بلا واسطۃ فلما نفی الصحابی فرضیتہ انتفی وجوبہ وھذا اشکال قوی وحلہ علی ما افھمنی اللہ تعالی بمنع عدم الظنیۃ فی حق الصحابۃ فان الظنیۃ تکون تارۃ فی الطریق وھو منتف فی حق الصحابۃ وتکون تارۃ فی الدلالۃ وھو مشترک بیننا وبینھم ولا یلزم کون ھذا الظنی فرضا فی حقھم لیلزم من انتفاءہ الوجوب وان لم یکن ھذا العنوان فی اصطلاحھم۔

اکیانوےؔ واں غریبہ در معنی تقیید تکفیر صغائر بعدم غشیان الکبائر

روی الترمذی فی فضل الصلوات الخمس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الصلوات الخمس والجمعۃ الی الجمعۃ کفارات لما بینھن ما لم یغش الکبائر الحدیث۔

وظاھرہ انہ اذا غشی الکبائر لم تکن کفارات للصغائر ولیس کذلک فوجہ الحدیث ان کلمۃ ما عامۃ شاملۃ للصغائر والکبائر فالمعنی ان کونھا کفارۃ لجمیع المعاصی مقیدۃ بعدم غشیان الکبائر واما اذا غشی الکبائر فلا تکون کفارۃ لجمیعھا اما کونھا کفارۃ لبعضھا

فلیس بمنتقض فافہم۔

بانوےؔ (۹۲) وال غریبہ در توجیہ بودن مسجد نبوی مصداق المسجد اسس علی التقوی

روی الترمذی فی باب ما جاء فی المسجد الذی اسس علی التقوی عن ابی سعید الخدری قال امترئ رجل من بنی خدرۃ ورجل من بنی عمرو بن عوف فی المسجد الذی اسس علی التقوی فقال الخدری ہو مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال الاخر ہو مسجد قبا فاتیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ذلک فقال ہو ہذا یعنی مسجدہ وفی ذلک خیر کثیر الحدیث وہذا مشکل لاجماع اہل التفسیر علی کونہ مسجد قبا قلت یحتمل ان یکون النزاع فی عموم المسجد المؤسس علی التقوی للمسجد النبوی بعد الاتفاق علی صدقہ علی مسجد قبا فاثبت احدہما بطریق الدلالۃ لان المسجد الذی انشأہ الصحابۃ لما کان مؤسسا علی التقوی کان المسجد الذی اسسہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کذلک بالاولی فنفاہ الآخر نظرا الی عبارۃ النص فقضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم للمثبت فافہم

ترانوےؔ (۹۳) وال غریبہ در اثبات تصرف از نبی صلی اللہ علیہ وسلم

روی الترمذی فی باب ما جاء فی السجدۃ فی النجم عن ابن عباس رض قال سجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیہا یعنی النجم والمسلمون والمشرکون والجن والانس الحدیث وکثیرا ما یقع السوال عن سبب سجدۃ المشرکین واقرب الاجوبۃ عندی کونہا بتصرف النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفیہ اثبات التصرف ولو قلیلا من الکاملین لاسیما النبی صلی اللہ علیہ وسلم واللہ اعلم۔

چورانوےؔ (۹۴) وال غریبہ در اصل وصول ثواب طاعت بدنیہ الی الاموات

روی الترمذی فی باب المتصدق یرث صدقتہ عن امرأۃ فقالت یا رسول اللہ کان علیہا ای علی امی صوم شہر قال صومی عنہا الحدیث قلت ہو اصل فی وصول ثواب العبادۃ البدنیۃ کما ہو مذہب الحنفیۃ ولا یلزم منہ کفایۃ ہذا الصوم لاحتمال ان یکون مقصودہ اول مطلق النفع لہا قلت ویدل حدیث امر ابی ہریرۃ رض رجلا بان یصلی رکعتین فی مسجد العشار ویقول ہذہ

لابی ہریرۃ علی وصول الثواب الی الحی ویدل تضحیۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن امتہ علی وصولہ الی من سیولد وذکرت المسئلتین تبعا لمسئلۃ الباب۔

پچانوے واں غریبہ در اشکال متعلق تصدیق دعوی قاتل عدم قتل را (۹۵)

روی الترمذی فی باب حکم ولی القتیل فی القصاص والعفو عن ابی ہریرۃ قال قتل رجل فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فدفع القاتل الی ولیہ فقال القاتل یارسول اللہ واللہ ما اردت قتلہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اما انہ ان کان صادقا فقتلتہ دخلت النار فخلاہ الرجل الحدیث ویرد علی الحدیث ان قول القائل ہذا ان کان حجۃ شرعیۃ فکیف اذن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی قتلہ وان لم یکن حجۃ شرعیۃ فکیف یجب علی الولی قبولہ والجواب عندی ان معناہ انہ ان کان صادقا فی قلب الولی فح لایحل قتلہ دیانۃ۔

چھیانوے واں غریبہ در تحقیق کفارہ بودن حدود (۹۶)

روی الترمذی فی باب ماجاء ان الحدود کفارۃ لاھلھا عن عبادہ بن الصامت قال علیہ السلام فی ما علیہ البیعۃ ومن اصاب من ذلک (کالسرقۃ والزنا) شیئا فعوقب علیہ فھو کفارۃ لہ الحدیث ظاہرہ یشکل علی الحنفیۃ وھم ان یقولوا انھا تکون کفارۃ لاصل الاعمال ثم یعاقب علی ترک التوبۃ کما فی المرقاۃ ان ترکھا ذنب اخر غیر ما وقع علیہ العقاب اھ والذی اضطرھم الی التاویل قولہ تعالی فی قطاع الطریق بعد ذکر حدھم ذلک لھم خزی فی الدنیا ولھم فی الاخرۃ عذاب عظیم وقولہ تعالی فی السارق بعد ذکر حدہ فمن تاب من بعد ظلمہ واصلح فان اللہ یتوب علیہ وقولہ علیہ السلام للعاھر الحجر وحسابھم علی اللہ تعالی رواہ الترمذی فی باب ماجاء لاوصیۃ لوارث ولو حمل قولھم علی عدم التکسیر لاصل الاعمال بدل الحدیث علی ان العقاب یکون فی اکثر العادۃ سببا للتوبۃ فلکونھا کفارۃ بواسطۃ التوبۃ لابانفسھا

ستانوے واں غریبہ در تفصیل حکم نذر فی المعصیۃ وفیما لایملک (۹۷)

روی الترمذی فی ابواب النذور والایمان قولہ علیہ السلام لانذر فی معصیۃ وکفارتہ کفارۃ

یمین وقولہ علیہ السلام من نذر ان یعصی اللہ فلا یعصہ وقولہ علیہ السلام لیس علی العبد نذر فیما لا یملک والتفصیل فیہ انہ ان کان الجزاء معصیۃ فلا ینعقد کاللعب والغناء وھذا ھو المراد فی الحدیث الثانی حیث لم یذکر فیہ الکفارۃ وان کان الجزاء طاعۃ والشرط معصیۃ ینعقد و خیر بین الایفاء والکفارۃ وھو المراد فی الحدیث الاول ومعنی لا نذر لا نتذر ۱ والحدیث الثالث شامل لما لا یقدر علیہ کصوم الدھر اذا ضعف عنہ فلا یجب الوفاء فیہ بل کفارۃ الیمین وفی التفسیر المظھری کلام مشبع فی الباب ۔

اٹھانوے واں غریبہ در بودن لسان اشد از سیف در فتنہ

روی الترمذی فی باب ماجاء فی الرجل یکون فی الفتنۃ قال علیہ السلام اللسان فیھا اشد من السیف الحدیث معناہ عندی ان اللسان اکثر ما یکون سببا للسیف وکان لا بد اشد منہ ۔

ننانوے واں غریبہ در عدم استلزام غلبہ در محاجہ مر حقانیت را

روی الترمذی فی باب ماجاء فی التشدید علی من یقضی لہ بشی وقولہ علیہ السلام لعل بعضکم ان یکون الحن بحجتہ من بعض فان قضیت لاحد منکم بشیء من حق اخیہ فانما اقطع لہ قطعۃ من النار فلا یاخذ منہ شیئا الحدیث ۔ دل باشتراک العلۃ علی عدم استلزام الغلبۃ فی المناظرۃ کونہ علی الحق لاحتمال کونہ الحن ولا ینافی الحدیث نفاذ قضاء القاضی ظاھرا وباطنا لاحتمال دلالتہ علی عدم الحل لا علی عدم الملک ۔

سواں غریبہ در تحقیق مسئلہ نفاذ قضاء قاضی ظاہرا و باطنا

سوال ۔ ایک کتاب موسوم بہ مجموعہ فتاوی حصہ اول صفحہ ۵۶ باب اٹھارھویں میں یہ مسئلہ ہے کہ قضاء قاضی ظاہرا و باطنا نافذ ہو جاتا ہے یعنی اگر کوئی شخص کسی عورت پر دعوی کرے کہ یہ میری عورت ہے اور قاضی کے سامنے جھوٹے گواہ پیش کر کے مقدمہ جیت لیا اور وہ عورت اسکو ملجاوے تو وہ عورت عند اللہ و عند الناس حلال ہو جاویگی اور صحبت اس سے جائز ہوگی اور خدا کے نزدیک مواخذہ میں گرفتار نہ ہوگا جیسا کہ [illegible]

مصطفائی کی جلد دوسری صفحہ ۱۲۵ میں موجود ہے۔ اب گذارش یہ ہے کہ یہ حکم عند الناس کے مقابلہ میں تو جیسا کہ لکھا ہے ٹھیک معلوم ہوتا ہے مگر عند اللہ خیال میں نہیں آتا ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ سمیع و بصیر ہیں انکو آن سب واقعات کی خبر ہے تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ عورت کیسے حلال ہوئی نور الہدایہ ترجمہ اردو شرح وقایہ مؤلفہ مولوی وحید الزماں نفاذ قضاء قاضی ملاحظہ فرما کر حضور اسکے جواب سے مطلع فرماویں تاکہ جو شبہ ہے وہ رفع ہو جاوے

الجواب۔ مفصلاً سمجھنا تو اس مسئلہ کا زبانی آسان ہے باقی مجملاً اتنا لکھے دیتا ہوں کہ صحبت کا حلال عند اللہ ہونا موقوف ہے نکاح کے منعقد ہو جانے پر خواہ طریق انعقاد میں گناہ ہی ہو مثلاً اگر کوئی شخص کسی کو قتل کی دہمکی دیکر اسکی بی بی کو طلاق دلوالے اور وہ جب طلاق دیدے تو بعد عدت کے عورت کو قتل کی دھمکی دیکر اس سے ایجاب و قبول کے الفاظ کہلوالے تو طلاق بھی واقع ہو جائیگی اور نکاح بھی منعقد ہو جائیگا البتہ اس طریق کے اختیار کرنے کا اسکو سخت گناہ ہوگا۔ بس اسی طرح اس طریق مذکور فی السوال میں یہ شخص گناہگار ہوگا لیکن نکاح منعقد ہو جاویگا پس صحبت کے حلال ہونے پر کوئی شبہ نہیں ہوسکتا کہ وہ فرع ہے صحت نکاح کی البتہ نکاح کے منعقد ہونے کا سوال ہو سکتا ہے جبکہ واقع میں نکاح نہیں ہوا سو اس انعقاد کا سبب قضاء قاضی ہے دو شخصوں کی شہادت پر جنکو قاضی سچا سمجھتا ہے بشرطیکہ عورت کسی کی منکوحہ یا معتدہ نہ ہو۔ باقی قضاء قاضی کا سبب ہو جانا یہ لکھنے سے سمجھ میں نہ آویگا کبھی ملاقات کے وقت پوچھئے گا انشاء اللہ تعالیٰ اطمینان کردونگا۔ ۲۲ جمادی الاولی ۱۳۳۳ھ۔

ضمیمہ متعلقہ مسئلہ بالا جسکی سائل بالا سے ملاقات کیوقت زبانی تقریر کیگئی

اصل میں سب حقوق ملک حق تعالیٰ کی ہیں مگر احتیاج عبد کی مصلحت سے حق تعالیٰ نے ان حقوق کے احداث و انہار کا (کہ عبارت ہے عقد و فسخ سے) اختیار عبد کو بھی دیدیا اور جس طرح عبد کی مصلحت اسکو مقتضی ہے کہ اسکو اسکے نفس میں یہ اختیارات دئے جاویں اسی طرح بعض احوال میں اسکی مصلحت اسکو بھی مقتضی ہے کہ اسکے نفس میں اسکے حکام کو بھی یہ اختیارات دئے جاویں اور وہ بعض احوال اختلاف و نزاع فیما بین کا حال ہے کیونکہ ایسے وقت میں بجز عطاء اختیار للحکام کے ان حقوق کے طے ہونیکی کوئی صورت نہیں اور گو اسمیں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ صورت اختیار بھی اسکے لئے کافی ہے حقیقت اختیار کی حاجت نہیں لیکن ایسا ہونے سے نزاع و فساد کبھی منقطع نہیں ہو سکتا۔ مثلاً اس مدعی علیہا کا واقع میں اگر نکاح صحیح نہ ہوا تو

ہمیشہ وہ اپنے کو جدا نہ کریگی اور مدعی عورت کے حقوق ادا کرتا رہیگا اور ہمیشہ تباغض و تزاحم رہیگا پس صورت اختیار کیسے کافی ہوگی پس ضرور حقیقت اختیار ثابت ہونا چاہئے اور چونکہ ملک کا اثبات اور رفع خود اپنے نفس میں تصرف نہ کرینگے وقت بھی اسی عقد و فسخ پر مبنی ہے اسلئے حکام کے اختیارات کا محل بھی یہی ہوگا املاک مرسلہ نہ ہونگے کہ وہ بلا واسطہ عقد و فسخ کے خود صاحب حق کے تصرف سے بھی مثبت و رافع حقوق کے نہیں ہوتے گو بعض جگہ اباحت ہو جاتی ہے کالاموال اور بعض جگہ اباحت بھی نہیں ہوتی کالفروج اسلئے ان عقود و فسوخ کو محل نفاذ قضاء ظاہراً و باطناً رکھا گیا اب یہ بات محتاج دلیل نقلی رہ گئی کہ حق تعالیٰ نے ایسے اختیارات حکام کو عطا فرمائے ہیں یا نہیں سو اسکے لئے حدیث شاھداک زوجاک کہ مرفوع حکمی ہے کما فی رد المحتار کتاب القضاء قال محمد فی الاصل بلغنا عن علی رض ان رجلا اقام عنده بینة علی امرأة انه تزوجها فانکرت فقضی له بالمرأة فقالت انه لم یتزوجنی فاما اذا قضیت علی فجدد نکاحی فقال لا اجدد نکاحک الشاهدان زوجاک قال بهذا ناخذ اھ قلت وبلاغات محمد مسندة اور حدیث تفریق فی اللعان کہ مرفوع حقیقی ہے کافی دلیل ہے اور نظائر اسکے بعض متفق علیہ ہیں کالولایة فی النکاح والتفریق فی العنة اور بعض مختلف فیہ ہیں انمیں بعضے صرف امام صاحب کے نزدیک ہیں کمحال البحث اور بعض دوسرے ائمہ کے نزدیک بھی جیسے تفریق فی الاعسار تو امام صاحب پر اسمیں شبہ توسع کا بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ بعض جگہ ان کے یہاں تضییق بھی ہے اور حقیقت امر کی ان سب نظائر میں متحد ہے خصوصیت شہادت کو محل شبہ قرار دینا ناشی قلت تدبر سے ہے ۲۶ جمادی الاخری ۱۳۳۳ھ

ضمیمہ ۲ متعلق رسالہ بالا

اسکے بعد کچھ اور مضامین خیال میں آئے مگر وہ ہدایہ وغیرہا میں نظر سے گذرے وہاں ہی سے نقل کئے دیتا ہوں فی الهدایة قبیل باب الاولیاء والاکفاء ولابی حنیفة رح ان الشهود صدقة عنده وهو الحجة لتعذر الوقوف علی حقیقة الصدق بخلاف الکفر والرق لان الوقوف علیهما متیسر واذا ابتنی القضاء علی الحجة وامکن تنفیذه باطنا بتقدیم النکاح نفذ قطعا للمنازعة بخلاف الاملاک المرسلة لان فی الاسباب تزاحما فلا امکان اھ وفی الحاشیة نقلا عن الغنوی ... قوله بتقدیم النکاح بان یجعل هذا القول من القاضی انشاء النکاح او یثبت بالاقتضاء واذا ثبت ... ولا ... الخ قلت

وهذا اظهر الجواب عما عسى ان يرد ان الفقهاء قالوا ان القضاء مظهر لا مثبت - والاظهار يتوقف على التحقيق في الواقع ولم يكن فيبطل الاظهار فيبطل القضاء وحاصل الجواب ان كونه اظهارا انما هو لا يمس الحاجة الى كونه اثباتا وهنا مست فيجعل انشاء ولو سلم كونه اظهارا فالمسئلة مخصوصة بكونه واقعة على سبيل الاقتضاء بضرورة الدليل ثم يجعل هذا القضاء اظهارا له فلذا بني المحشي الحكم على كلا الاحتمالين فافهم وايضا في الحاشية لما قوله لان في الاسباب تزاحما اي انما لا يوجب الملك الباطني ههنا لان وجود الملك الذي هو مسبب يتوقف على السبب مجازا و السبب متعدد كالهبة والارث والشراء ولها احكام مختلفة ولا يجوز ان يثبت سببا باقتضاء حكم القاضي لمعارضة بعض الاسباب بعضا فيلزم الترجيح من غير مرجح ولما لم يمكن تقدير السبب لم يمكن تقدير المسبب بحسب الواقع اه وفي رسالة لبعض الناس في قصة حكم علي رضي الله عنه ان الرجل انما لم يجبها الى ذلك لان الزوج لم يرض بذلك لانا نقول ليس كذلك بل الزوج لا يريد غير النكاح والمرأة رضيت به حيث قالت فزوجني منه وكان يتيسر عليه ذلك فقد كان الزوج راغبا فيها ثم لم يشتغل به وبين ان مقصودهما قد حصل بقضائه فقال شاهداك زوجاك اي الزمانى القضاء بالنكاح بينكما فثبت النكاح بقضائي اه وفيها فلو لم ينعقد النكاح بينهما باطنا بالقضاء لما امتنع من تجديد العقد عند طلبها ورغبة الزوج فيها وقد كان في ذلك تحصينها من الزناء وصيانة مائه اه وفيها واذا كان يثبت له ولاية انشاء التفريق بين العنين وبين امرأته ليعفها به عن الزناء ويثبت له ولاية تزويج الصغير والصغيرة لمعنى النظر لهما فلان يثبت له ولاية انشاء العقد بينهما ليعفها به عن الزناء وليصون قضاءه به عن التمكين من الزناء اولى - وكذلك يثبت له ولاية انشاء التفريق بين المتلاعنين لقطع المنازعة مع تيقنه بكذب احدهما كما قال عليه السلام الله يعلم ان احدكما لكاذب فكذلك يثبت له ولاية الانشاء مع كذب الشهود لتوجه الامر بالقضاء عليه شرعا اه وفيها ويتبين بهذا ان ما استدل به من الاية والحديث كالذي اورده البخاري في كتاب الحيل معترضا من قوله عليه السلام فمن قضيت له من حق اخيه شيئا فلا يأخذ فانما اقطع له قطعة من النار في الاملاك المرسلة وبه نقول

قلت وهو احد الوجهين فی الحدیث والآخر ان نفی الحل بمعنی لایستلزم نفی الملک ونفی الحل الا بمعنی حرمۃ الانتفاع بل بمعنی کونہ سبباً للمعصیۃ وعقوبۃ النار بالکذب والخداع والاضرار وقولت ان علل حدوث العقد والفسخ لیست علۃ لبقائهما کما لایخفی فلا یرتفع العقد والفسخ بعد ظهور کذب الشهود وزورهما فی الهدایۃ واذا رجع الشهود عن شهادتهم قبل الحکم بها سقطت فان حکم بشهادتهم ثم رجعوا لم یفسخ الحکم اھ

ایک سوال[۱۰۱] یک وال غریبہ در قیاس استثنائی باسہل عنوان

قولہ قیاس استثنائی وہ قیاس ہے الخ اسمیں مبتدیوں کے لئے ضرورت ہے کہ دوسرے عنوان سے اس کی حقیقت سمجھائی جائے پھر متن کے عنوان کو اسپر منطبق کر دیا جائے سو سنو۔ قیاس استثنائی وہ ہے جو ایسے دو قضیوں سے مرکب ہو جنمیں پہلا قضیہ شرطیہ ہو خواہ متصلہ ہو یا منفصلہ پھر منفصلہ میں خواہ حقیقیہ ہو یا مانعۃ الجمع ہو یا مانعۃ الخلو اور دوسرا قضیہ حملیہ ہو اور لکن سے شروع ہو اور اس کا مضمون یہ ہو کہ اسمیں مقدم کا یا تالی کا اثبات ہو یا مقدم یا تالی کی نفی ہو پس یہ استثنائی کی حقیقت ہے آگے نتیجہ میں تفصیل ہے اگر پہلا قضیہ متصلہ ہو تو اس دوسرے قضیہ میں یا تو مقدم کا اثبات ہوتا ہے اور یا تالی کی نفی اگر اس دوسرے قضیہ میں مقدم کا اثبات ہے تو نتیجہ تالی کا اثبات ہے اور اگر اس دوسرے قضیہ میں تالی کی نفی ہے تو نتیجہ مقدم کی نفی ہے جیسے یوں کہیں کہ جب سورج نکلے تو دن موجود ہوگا یہ پہلا قضیہ ہے اور شرطیہ متصلہ ہے پھر کہیں کہ لیکن سورج نکلا ہوا ہے یہ دوسرا قضیہ ہے اور حملیہ ہے لیکن سے شروع ہوا ہے اور مضمون اس کا یہ ہے کہ اسمیں مقدم کا اثبات ہے تو نتیجہ تالی کا اثبات نکلے گا یعنی نتیجہ یہ ہوگا کہ دن موجود ہے اس کا نام آگے کی آسانی کے لئے مثال اول رکھتا ہوں اسکو یاد رکھنا اور اگر پہلا قضیہ وہی اوپر والا شرطیہ متصلہ ہے یعنی جب سورج نکلے گا دن موجود ہوگا اور دوسرا قضیہ یہ کہیں کہ لیکن دن موجود نہیں اسکا مضمون یہ ہے کہ اسمیں تالی کی نفی کی گئی ہے تو نتیجہ مقدم کی نفی نکلیگا یعنی نتیجہ یہ ہوگا کہ سورج نکلا ہوا نہیں ہے اس کا نام مثال ثانی رکھتا ہوں اس عنوان سے استثنائی کی حقیقت خوب سمجھ گئے ہونگے۔ کتاب کے متن میں بھی دو مثالیں مذکور ہیں۔ اب کتاب کی تعریف کو منطبق کرتا ہوں

سنہ قال العبد الضعیف وہذا عین ما ذکرہ فی المبسوط عن ابی حنیفۃ یقول المراد الاملاک المرسلۃ والمراد بیان الوعید لمن یدعی الباطل ویقیم علیہ شہود الزور فانہ وعید یلحقہ بذلک عندنا وان کان الملک یثبت لہ بقضاء القاضی بحجۃ اھ (جلد ۸۵ صفحہ ۱۶۲) فللشیخ سلف فیما قال وللہ الحمد ۱۲ ظ۔

یہ تو تمکو معلوم ہوگیا کہ مثال اول میں نتیجہ یہ ہے کہ دن موجود ہے اب دیکھو کہ یہی نتیجہ اس مثال کے قیاس میں
مذکور ہے کیونکہ یہ قضیہ اول کی تالی ہے جو قضیہ میں مذکور ہوا کرتی ہے اسی طرح سمجھو کہ مثال ثانی میں نتیجہ یہ ہے کہ سورج
نکلا ہوا نہیں ہے اب دیکھو کہ اس نتیجہ کی نقیض اس مثال کے قیاس میں مذکور ہے کیونکہ قضیہ اول کا مقدم یہ ہے
کہ سورج نکلیگا اور یہ نتیجہ اسکی نقیض ہے (گو روابط بدلے ہوئے ہوں) پس مثال اول میں یہ بات صادق آئی کہ
اس قیاس میں خود نتیجہ مذکور ہے اور مثال ثانی میں یہ بات صادق آئی کہ اس قیاس میں نتیجہ کی نقیض مذکور ہے
پس کتاب میں اور دوسری کتابوں میں بھی اس طرح تعریف کردی گئی کہ قیاس استثنائی وہ ہے جسمیں نتیجہ
یا نقیض نتیجہ مذکور ہو۔ پہلے مبتدی اسمیں چکرا تا ہے کوئی تو نہ سمجھنے سے اور کوئی اس وجہ سے کہ اس تعریف کا
سمجھنا موقوف ہے اسپر کہ اول نتیجہ اس قیاس کا معلوم ہو اور نتیجہ جاننا اسپر موقوف ہے کہ اول اس قیاس
استثنائی کی حقیقت معلوم ہو تاکہ قیاس استثنائی کے نتیجہ نکالنے کے جو قاعدے ہیں ان قاعدوں کے موافق
نتیجہ نکال سکے میری توضیح کے بعد اول آسانی سے حقیقت استثنائی کی سمجھ میں آگئی اور کتابوں میں جو تعریف مذکور
ہے وہ بھی آسانی سے اسپر منطبق ہوگئی۔ اور جو قیاس ایسا نہو اقترانی ہے جیسے ہر انسان جاندار ہے اور ہر جاندار جسم ہے
اور نتیجہ یہ کہ ہر انسان جسم ہے دیکھو اس قیاس میں نہ بعینہ نتیجہ مذکور ہے یعنی ہر انسان جسم ہے اور نہ اسکی نقیض مذکور ہے
یعنی بعض انسان جسم نہیں۔ سمجھانے کے لئے تو اتنا ہی کافی تھا مگر آگے چلکر کار آمد ہونے کے لیے جس قیاس استثنائی کا
پہلا قضیہ منفصلہ ہو اس کے نتائج کی تفصیل بھی بتلائے دیتا ہوں وہ اس طرح ہے کہ دیکھنا چاہئے کہ وہ قضیہ منفصلہ
حقیقیہ ہے یا مانعۃ الجمع یا مانعۃ الخلو اگر منفصلہ حقیقیہ ہے تو دوسرے قضیہ میں اگر مقدم کا اثبات کیا گیا ہے تو نتیجہ
تالی کی نفی ہے اور اگر تالی کا اثبات کیا گیا ہے تو نتیجہ مقدم کی نفی ہے اور اگر دوسرے قضیہ میں مقدم کی نفی کیگئی ہے
تو نتیجہ تالی کا اثبات ہے اور اگر تالی کی نفی کی گئی ہے تو نتیجہ مقدم کا اثبات ہے یہ چار صورتیں ہوئیں پہلی صورت کی
مثال عدد یا زوج ہے یا فرد لیکن یہ عدد زوج ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ فرد نہیں (اس کا نام سلسلہ سابقہ سے مثال سوم رکھتا
ہوں) دوسری صورت کی مثال عدد زوج ہے یا فرد لیکن یہ عدد فرد ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ زوج نہیں (اس کا نام مثال
چہارم رکھتا ہوں) تیسری صورت کی مثال عدد زوج ہے یا فرد لیکن یہ عدد زوج نہیں نتیجہ یہ ہوگا کہ فرد ہے
(اس کا نام مثال پنجم رکھتا ہوں) چوتھی صورت کی مثال عدد زوج ہے یا فرد لیکن فرد نہیں نتیجہ یہ ہوگا کہ زوج
ہوگا (اسکا نام مثال ششم رکھتا ہوں) یہ منفصلہ حقیقیہ کا بیان ہو گیا اور اگر پہلا قضیہ مانعۃ الجمع ہے تو دوسرے
قضیہ میں اگر مقدم کا اثبات ہے تو نتیجہ تالی کی نفی ہے اور اگر تالی کا اثبات ہے تو نتیجہ مقدم کی نفی ہے یہ دو صورتیں ہوئیں

پہلی صورت کی مثال شے حجر ہے یا شجر لیکن یہ شے حجر ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ شجر نہیں (اسکا نام مثال ہفتم رکھتا ہوں)
دوسری صورت کی مثال شے یا حجر ہے یا شجر لیکن یہ شے شجر ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ حجر نہیں (اس کا نام مثال ہشتم
رکھتا ہوں) اور اسمیں بھی دو صورتیں نتیجہ دیتی ہیں اور مقدم کی نفی نتیجہ نہیں دیتی کیونکہ حجر نہ ہونے سے شجر کا
یا شجر نہ ہونا اور شجر نہ ہونے سے حجر ہونا یا نہ ہونا لازم نہیں اور اگر پہلا قضیہ مانعۃ الخلو ہو تو اسکے نتائج مانعۃ
الجمع کے عکس ہیں یعنی دوسرے قضیہ میں اگر مقدم کی نفی ہے تو نتیجہ تالی کا اثبات ہے اور اگر تالی کی نفی ہے
تو نتیجہ مقدم کا اثبات ہے یہ دو صورتیں ہیں پہلی صورت کی مثال شے یا لا حجر ہے یا لا شجر ہے لیکن یہ شے لا حجر
نہیں ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ لا شجر ہے (اس کا نام مثال نہم رکھتا ہوں) دوسری صورت کی مثال شے یا لا حجر ہے
یا لا شجر لیکن یہ شے لا شجر نہیں ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ لا حجر ہے (اس کا نام مثال دہم رکھتا ہوں) اور اسمیں مثل مانعۃ
الجمع کے بھی دو صورتیں نتیجہ دیتی ہیں اور مقدم کا اثبات اور تالی کا اثبات نتیجہ نہیں دیتا کیونکہ لا حجر ہونے
سے لا شجر ہونا یا نہ ہونا یا لا شجر ہونے سے لا حجر کا ہونا یا نہ ہونا لازم نہیں یہ سب منفصلہ کا بیان ہوا۔ اور یہ
سب دسوں مثالیں قیاس استثنائی کی ہوئیں ان میں سے اول کی دو مثالوں میں تو نتیجہ یا نقیض نتیجہ کا قیاس
میں مذکور ہونا پہلے بیان ہو چکا تھا اب اخیر کی آٹھ مثالوں کو بھی دیکھ لو کہ ان میں بھی یہی بات ہے چنانچہ مثال
سوم و چہارم و ہفتم و ہشتم میں نقیض نتیجہ قیاس میں مذکور ہے و مثال پنجم و ششم و نہم و دہم میں نتیجہ مذکور ہے۔
ایک ایک کو ملا کر دیکھ لو۔ وھھنا قد استراح القلم و تم ما اردت المقصود من الرقم و صلی اللہ
تعالیٰ علی سید العالمین و آلہ الاکرمین ابد الآبدین و ھو اللہ الآخرین فقط۔

مسائل فہرست دوم

الکلمة الدالة علی الحکم الضالة

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پہلی حکمت تحقیق غسل و مسح ریش

سوال شرح وقایہ میں ہے فعند ابی حنیفة اما اللحیة فیجب مسح ربعہا ففرض اسکا کیا مطلب ہے، آیا داڑھی کا مسح بھی فرض ہے یا کہ فقط سر کا مسح فرض ہے داڑھی کا مسح سنت ہے۔

الجواب اسمیں تفصیل یہ ہے کہ اگر داڑھی ایسی ہو جس کے اندر جلد وجہ کی نظر آتی ہو وہاں تو اس جلد کا بھی دھونا فرض ہے اور اگر جلد مستور ہو تو جسقدر حد وجہ اور دائرہ وجہ سے نیچے لٹکی ہو اس کا مسح سنت ہے، اور جو دائرہ و حد وجہ کے اندر ہو کہ اگر اس بال کو پکڑ کر کھینچا جاوے تو وجہ سے باہر نہ رہے تو اس میں کئی روایتیں ہیں ایک روایت وہ بھی ہے جو شرح وقایہ میں ہے لیکن صحیح روایت یہ ہے کہ سب کا دھونا فرض ہے۔ ھکذا فی الدر المختار ورد المحتار۔ فقط ۱۷ محرم ۱۳۲۴ھ

دوسری حکمة وتر بجماعت خواندن متخلف فرض را

سوال چہ حکم ست اندریں صورت کہ دو سہ مردم بعد ادائے نماز فرض کہ امام بجماعت تراویح مشغول است دراں مسجد حاضر شدند آن اشخاص نماز فرض بجماعة ادا نمایند یا علیحدہ علیحدہ خواندہ شامل جماعت تراویح شوند و باز نماز وتر را با امام بخوانند یا تنہا چونکہ امام را بجماعة فرض نیافتہ است

الجواب۔ در صغیری بعبارت صریحہ مذکور است واذا لم یصل الفرض مع الامام قیل لا یتبعہ فی التراویح ولا فی الوتر وکذا اذا لم یصل معہ التراویح لا یتبعہ فی الوتر والصحیح انہ یجوز ان یتبعہ فی ذلک کلہ۔

تیسری حکمة شرط وطن بودن تأہل

سوال میں اپنی حالت پہلے عرض کر چکا ہوں کہ قیام فتحپور کی بظاہر امید نہیں نہ میرا کوئی مکان نہ وہاں میرا کوئی اسباب دار سکونت کا ایک ثمن نانی صاحبہ کا ہے جو بطور وصیت مجکو مل سکتا ہے وہ بالکل ناکافی اور چونکہ وہاں کوئی عزیز و قریب نہیں سب غیر ہی غیر ہیں اسلئے مکان خرید کرنا بنوانا ایسا ہی ہے جیسے کہیں پردیس میں بنوانا اسلئے کیا عجب ہے کہ اسی پر رائے قرار پائے کہ قنوج میں مکان تعمیر کیا جائے گو ابھی تک وہاں کے قیام کی بھی کوئی مستقل رائے قائم نہیں ہوئی۔ اب دریافت طلب یہ ہے کہ فتحپور میرا وطن رہا یا نہیں اور میں وہاں جاکر قصر کیا کروں یا اتمام۔ صرف اتنا تعلق میرا باقی ہے کہ نانی صاحبہ وہاں رہتی ہیں و بس۔ نیز

نانی صاحبہ کے وہاں نہ ہونیکی صورت میں اگر کسی وجہ سے جانا ہو تو کیا حکم ہے ایسی حالت میں قنوج کا کیا حکم ہے قصر کیا کرے یا اتمام نکاح کرنیسے فقہاء اتمام کا حکم دیتے ہیں بشرطیکہ وہیں قیام کا ارادہ ہو جاوے حتی کہ اگر دو تین جگہ نکاح کرے اور عورت کو وہاں سے لانیکا ارادہ نہ ہو تو تینوں جگہ اتمام کا حکم ہے اور میری حالت یہ ہے چونکہ رہنی لہذا تردد ہی رہا کرتا ہے کہ مجھے قصر ہونا چاہئے۔

الجواب۔ فتحپور یقیناً ایک زمانہ تک آپکا وطن اصلی رہ چکا ہے اب جبتک دوسرے مقام کو وطن اصلی بنانیکا عزم نہ کیا جاویگا وہ بدستور وطن اصلی رہیگا اور چونکہ ابھی اس پر آپکی رائے قرار نہیں پائی لہذا فتحپور میں اتمام واجب ہے۔ فی الدر المختار الوطن الاصلی یبطل بمثلہ وفیہ الاصل ان الشیٔ یبطل بمثلہ وبما فوقہ لا بما دونہ اھ اور ابتک مجکو اس مسئلہ میں شرح صدر نہیں ہوا کہ صرف تزوج سے وہ جگہ اس کیلئے وطن اصلی ہو جاتا ہے میں سمجھتا ہوں کہ تزوج سے جبکہ اہل کو وہاں سے لیجانیکا ارادہ نہ ہو غالباً اس شخص کا بھی ارادہ اس کو وطن اصلی بنانیکا اور خود ہمیشہ کے لئے بودو باش کرنیکا ہو جاتا ہے اس بنا پر اُسکو وطن بنانیکا سبب قرار دیدیا ہے ورنہ مدار خود اسکی نیت اتخاذ وطن اصلی پر ہے اگر میرا یہ سمجھنا صحیح ہے تب تو قنوج ہنوز آپکا وطن اصلی نہیں بنا اور اگر مطلق تاہل سے وطن اصلی ہو جاتا ہے تو وطن اصلی میں تعدد ممکن ہے جیساکہ فقہاء نے تصریح کی ہے اس کے وطن اصلی ہونیسے فتحپور کا وطن اصلی نہ ہونا لازم نہیں آتا۔ قاضی خاں کی ایک جزئی میری مؤید ہے المسافر اذا جاوز عمران مصرہ الی قولہ ان کان ذالک وطنا اصلیا بان کان مولدہ وسکن فیہ اولم یکن مولدہ ولکنہ تاہل بہ وجعلہ دارا الخ اسمیں تاہل کے بعد جعلہ دارا بڑھایا ہے جیسا کان مولدہ کے بعد سکن فیہ بڑھایا ہے جس طرح صرف کان مولدا بلا سکن فیہ کے وطن اصلی نہیں بنتا۔ اسی طرح تاہل بہ سے بدون جعلہ دارا کے وطن اصلی نہ ہوگا۔ فافہم۔ ۱۸ ربیع الاول ۱۳۲۱ھ۔

چوتھی حکمت تخصیص وجوب اعادہ بترک واجب داخل صلوٰۃ

سوال۔ ہماری کتب فقہ میں ہے کہ اگر فاسق یا بدعتی کے پیچھے نماز پڑھی تو نماز کا اعادہ ضروری ہے لیکن جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں بلوہ ہوا اور حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم نے بلوائیوں کے پیچھے نماز پڑھنے کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے پوچھا تو آپ نے اجازت دی اور یہ نہیں فرمایا کہ پڑھ کے پھر اعادہ کر لیا کرو حالانکہ بلوائیوں سے زیادہ اور کون فاسق اور بدعتی ہوگا خصوص ایسے بلوائی جنھوں نے خلیفہ برحق امیر المؤمنین داماد رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم داخل عشرہ مبشرہ پر بلوہ کیا

الجواب۔ یہ روایت مجھکو نہیں ملی اگرچہ حوالہ لکھا جاوے تو تحقیق کی جاوے البتہ در مختار میں یہ قاعدہ لکھا ہے واجبات صلوٰۃ میں کل صلوٰۃ ادیت مع کراھۃ التحریم تجب اعادتہا اور رد المحتار میں اس کے عموم پر ایک فقہی اعتراض کرکے تصحیح کے لئے یہ توجیہ کی ہے الا ان یدعی تخصیصہا بان مرادھم بالواجب والسنۃ التی تعاد بترکہ ما کان من ماھیۃ الصلوٰۃ واجزائہا فلا یشمل الصلوٰۃ خلف الفاسق ونحوہ میں اول تو کوئی امر جزء

صلوٰۃ میں سہو مخل نہیں ہوا اسلئے قاعدہ وجوب اعادہ کا جاری نہ ہوگا دوسرا انفراد ہونے کے ساتھ پڑھ لیا ہے اور اعادہ بجماعت مع نمالیا علی الانفراد ہوگا اولیٰ سے غیر اولیٰ کی طرف آنا ہے۔ فی الدر المختار صلی خلف فاسق او مبتدع نال فضل الجماعۃ فی رد المحتار افاد ان الصلوٰۃ خلفھما اولیٰ من الانفراد۔ فقط ۲۷ محرم ۱۳۲۲ھ

پانچویں حکمت تحقیق رفع الیتین فی سجدہ مصلی قاعدا

سوال۔ زید جو مولوی و عالم مشہور ہے جب نوافل وغیرہ بیٹھکر پڑھتا ہے تو سجدہ کرتے ہوئے سرین زمین سے نہیں اٹھاتا ہے اپنے معتقد و اتباع کو حکم دیتا ہے کہ نفل بیٹھکر پڑھو تو سجدہ میں سرین زمین سے نہ اٹھاؤ ورنہ نماز فاسد ہوگی اور صحیح مسلم شریف کی حدیث واقعہ باب جواز النافلۃ قاعدا و قائما سے استدلال کرتا ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا صلی قائما رکع وسجد وھو قائم واذا صلی قاعدا رکع وسجد وھو قاعدا اور عبارت ذیل فقہ کی پیش کرتا ہے من صلی قاعدا فسجد لا یرفع الیتیہ وان رفع الیتیہ فسدت صلوٰتہ لان الیتیہ فی صلوٰۃ القاعد بمنزلۃ القدمین واذا رفع قدمیہ فی صلوٰۃ القائم فسدت الصلوٰۃ فکذا الیتیہ کذا فی المحیط چلپی والاصلان المریض او غیرہ اذا صلی قاعدا لا یرفع الیتیہ کما لا یرفع رجلیہ فی السجدۃ واذا رفع رجلا واحدا والیۃ واحدۃ لا تفسد کذا فی چلپی ابن الملک والمختار ان یقعد کما یقعد فی حالۃ التشھد وھو الذی اختارہ الفقیہ ابو اللیث وشمس الائمۃ السرخسی وقال ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ اذا جاء وقت الرکوع والسجود یقعد کما یقعد فی التشھد کذا فی العینی شرح الھدایۃ ج ۱ ص ۶۶۱ انتھی۔ اب سوال یہ ہے کہ حدیث صحیح مسلم کے یہی معنی ہیں جیسے زید سمجھے ہوئے ہے قائم اور قاعد کو ہیئت سجدہ میں رفع الیتین سے فرق کرنا چاہئے اور عبارات فقہ کی تصحیح کریں ہیں یا نہیں واقع ہیں یا نہیں اور مفتی بہا ہیں یا نہیں جیسا کہ تعامل علماء اساتذہ اور شیوخ سے رفع الیتین فی سجدہ شاہد ہے بینوا باسناد الکتب المعتبرۃ عند الحنفیہ۔ توجروا بوم الحساب۔

الجواب۔ زید کے قول پر کوئی دلیل صحیح قائم نہیں حدیث مسلم میں اگر سجد وھو قاعد کے یہ معنی ہیں کہ سجدہ کے وقت بھی ہیئت قعود کی رہتی تھی سو اول تو یہ خود مقصود زید کے خلاف ہے کیونکہ زمین پر سر رکھنے سے ہیئت قعود کی باقی نہیں رہتی اور اگر بعض ہیئت مراد ہے تو وہ رفع الیتین کی حالت میں بھی حاصل ہے دوسرے لازم آتا ہے کہ اسی طرح پر اس حدیث کے اس جزو سجد وھو قائم کے بھی یہ معنی ہوں کہ سجدہ کے

وقت قیام بھی رہتا تھا حالانکہ یہ بالاتفاق باطل ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث کے یہ معنی نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ اکثر ایسا کرتے تھے کہ رکوع وسجدہ کے قبل کھڑے ہو جاتے ہوں اور پھر قیام سے رکوع میں اور اُسکے بعد سجدہ میں جاتے ہوں جیسا کہ گاہ گاہ ایسا بھی کرتے تھے جیسا کہ حدیث مذکور کے بعد ہی دوسری حدیث مسلم میں ہے قلت لعائشة کیف کان یصنع فی الرکعتین وھو جالس قالت کان یقرأ فیھما فاذا اراد ان یرکع قام فرکع رہگئیں عبارات کتب فقہیہ سو اُن میں سے عبارت اولیٰ یعنی من صلے قاعدا اور عبارت ثانیہ یعنی والاصل الخ اول تو محتاج تصحیح نقل ہیں مستدل کو ان عبارتوں کا پورا پتہ بتلانا چاہیئے کہ کہاں سے نقل کی ہیں تاکہ ماخذ سے مطابق کیا جاوے دوسرے عبارت اولیٰ میں جو ذیل بیان کی ہے لا یرفع الیتیہ فی صلوۃ القاعد الخ وہ دعوی مذکورہ پر منطبق نہیں ہوتی کیونکہ یہ اگر حالت سجدہ کا بیان ہوتا تو ذیل میں ہوتا واذا رفع قدمیہ فی صلوۃ القائم کے رفع قدمیہ فی السجود ہوتا ورنہ قید فی صلوۃ القائم سے لازم آتا ہے کہ صلوۃ قاعد میں رفع قدمین فی السجود مفسد صلوۃ نہ ہو اور صلوۃ قائم میں ہو حالانکہ اطلاق دلائل مبطل تفاوت ہے اس سے غالب ظن یہ ہوتا ہے کہ اس عبارت میں نسخ ناقل یا کاتب کی غلطی ہے اور مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ حالت قیام حکمی میں رفع الیتین نکرے ورنہ وہ ایسا ہوگا جیسے قیام حقیقی میں کوئی شخص رفع قدمین کرے کہ مفسد صلوۃ ہے اس تقریر پر یہ اس مبحث ہی سے خارج ہے اور عبارت ثانیہ میں تو لا یرفع الیتیہ کے ساتھ قید فی السجدہ کی بھی مذکور نہیں اس سے بھی وہی مراد ہوگی لا یرفع الیتیہ فی القیام الحکمی اور آگے جو تشبیہ ہے کیساتھ فی السجدۃ مذکور ہے سو وہ محتمل ہے کہ ہو [illegible] لا یرفع رجلیہ کے ساتھ متعلق ہو اور تشبیہ محض فساد میں ہو اگر یہ احتمال متعین بھی نہ ہو تاہم مستدل کو تو مضر ہے لانہ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ تیسرے متون و شروح و فتاوائے مشہورہ میں جو مطلقاً سجدہ رجال کی ہیئت لکھی ہے وہ اسکے خلاف ہے اور قاعدہ رسم المفتی وہ مقدم ہیں پس اگر عبارات مذکورہ کی صحت نقل اور دلالت دونوں مسلم بھی ہوں تب بھی بوجہ تعارض روایات مشہورہ کے غیر مقبول اور غیر معمول بہا ہونگی اور اخیر عبارت یعنی والمختار الخ بھی بوجہ موجود نہ ہونے عینی کے منطبق نہیں ہوسکتی غالباً اسکے نقل میں بھی کچھ غلطی رہی ہوگی جیسا کہ بات کا مہمل ہونا اسپر دال ہے لیکن اس سے قطع نظر کرکے کہا جاتا ہے کہ اسکو بحث سے کچھ مس نہیں اسمیں صرف کیفیت قعود کا بیان ہے اور احتراز ہے تربع وغیرہ سے بہرحال زید کا نہ دعوی درست نہ استدلال صحیح۔ واللہ اعلم۔ ۲۱ جمادی الاولیٰ سنہ ۱۳۲۱ھ

چھٹی حکمت متعلقہ افساد تنحنح بلا عذر و عدم افساد بعذر یا بمصلحت

سوال۔ نماز میں مطلقاً تنحنح جائز بلا کراہت ہے یا نہیں اور تحسین صوت کیلئے امام اور مقتدی تنحنح کریں تو کیا حکم ہے۔

الجواب۔ فی الدر المختار والتنحنح بحرفین بلا عذر اما به بان نشأ من طبعه فلا او بلا عرض صحیح فلو لتحسین صوته او لیهتدی امامه او للاعلام انه فی الصلوٰة فلا فساد علی الصحیح (جلد اول صفحہ ۶۴۲ باب المفسدات) اس روایت سے معلوم ہوا کہ اگر تنحنح بلا اختیار ہو تو بھی جائز ہے اور اگر تحسین صوت کیلئے ہو تو بھی درست ہے اور امام اور غیر امام اسمیں برابر ہیں واللہ اعلم۔ ۲۰ رمضان ۱۳۲۲ھ

ساتویں حکمت رفع تعارض درمیان قول عاصم و امام صاحب در جہر تسمیہ بر ہر سورت

سوال۔ ایک امر قابل دریافت ہے وہ یہ کہ باب البسملہ میں امام عاصم رح کے نزدیک بین السورتین بسملہ ضروری ہے اور امام ابوحنیفہ رح کے مذہب میں تراویح کے اندر ہر سورۃ پر بسم اللہ نہیں پڑھی جاتی تو اب اس صورت میں بروایۃ حفص عن العاصم الکوفی رح ختم کلام مجید پورے طور پر کیونکر ہوگا اسلئے کہ بسم اللہ ایک غیر معین سورۃ کے اول میں پڑھی جاتی ہے اور باقی ایک سو تیرہ سورۃ کے اول میں نہیں پڑھی جاتی ختم کلام مجید مطابق عاصم کے قول پر عمل کرنا ضروری ہے اور اگر امام ابوحنیفہ رح کے رائے پر عمل کیا جاوے تو ختم کلام مجید ناقص ختم ہوتا ہے خارج از نماز امام عاصم رح کے قول پر عمل کرنے میں کوئی دشواری نہیں۔ اندر نماز کے بسم اللہ پڑھنا احناف کے نزدیک پکار کر ہر سورت کے شروع میں جائز ہے یا نہیں اگر احناف کے نزدیک جائز ہو تو اسپر عمل کرنا فی زماننا کوئی حرج تو نہیں۔

الجواب۔ بسم اللہ کے باب میں ایک مسئلہ قراۃ کے متعلق ہے اور ایک مسئلہ فقہ کے متعلق عاصم رح کا قول اول مسئلہ کی تحقیق ہے اور امام ابوحنیفہ رح کا قول دوسرے مسئلہ کی تحقیق۔

حاصل مسئلہ اولیٰ کا یہ ہے کہ گو بسم اللہ ہر سورۃ کا جزو نہو۔ مگر باوجود عدم جزئیت روایۃً اسکا پڑھنا ہر سورت پر منقول ہے پس اگر کوئی شخص ہر سورت پر نہ پڑھے تو اسکی قرات اس روایت کے موافق نہوئی گو کوئی جزو نہوا ہو جب کہ کم از کم ایک سورۃ پر پڑھ لے۔ اور دوسرے مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ گو روایۃً ہر سورت پر بسم اللہ

ھ [illegible] ص ۱۲۰

منقول ہو لیکن ہر سورت کا جزو نہیں ہو بلکہ جزو مطلق قرآن کا ہو اگر ایک جگہ بھی پڑھ لے تو قرآن پورا ختم ہو جاوے گو اس روایت کے موافق اسکی قرارت نہو پس امام عاصم رح اور امام ابو حنیفہ کے قول میں کوئی تخالف نہیں کیونکہ دونوں کی نفی اور اثبات کی حیثیتیں جدا جدا ہیں۔ اور حیثیات کے بدلنے سے تعارض جاتا رہتا ہے یہ جو ہے کہ ہر سورۃ پر بسم اللہ نہ پڑھے اور اگر پڑھ لے تو شبہ کی گنجایش ہی نہیں اور امام صاحب کے بھی خلاف نہیں کیونکہ امام صاحب نفس تسمیہ کو ہر سورت پر ضروری نہیں کہتے یہ نہیں کہ جائز نہیں کہتے، در مختار یا رد مختار میں ہر سورت پر تسمیہ کو حسن کہا ہو۔ رہا ہر جگہ پکار کر پڑھنا یہ بلا شبہ احناف کے خلاف ہے اور امام عاصم بھی جہر کو ضروری نہیں کہتے صرف تسمیہ کو ضروری کہتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم۔ ۶ ربیع الثانی ۱۳۳۲ھ بمقام تھانہ بھون

آٹھویں حکمت تفصیل کراہت جماعۃ ثانیہ

سوال۔ قول محقق اور معتبر باعتبار موافقۃ فقہ و حدیث درباره جماعۃ ثانیہ آپکے نزدیک کیا ہے مگر بحوالہ احادیث و اقوال فقہاء و نیز بحوالہ کتب تحریر ہو اور نیز قطع نظر حالت موجودہ لوگوں کے بلکہ نفس مسئلہ محقق ہو اور اگر حالت موجودہ لوگوں کے اعتبار سے جماعۃ ثانیہ کی کراہۃ یا عدم کراہۃ ہو تو اُس کیلئے علیحدہ ارقام ہو۔ ہندوستان کے محقق علما مثل حضرت مولانا مولوی شیخ محمد صاحب تھانوی و حضرت مولانا مولوی احمد علی صاحب سہارنپوری و حضرت مولانا مولوی سعادت علی صاحب سہارنپوری و جناب مولانا مولوی عبد الحی صاحب لکھنوی و جناب مولوی مشتاق احمد صاحب سہارنپوری و جناب مولوی سید جمال الدین صاحب دہلوی رحمۃ اللہ علیہم اجمعین بلا کراہت جائز فرماتے تھے مگر غالب گمان یہ ہے کہ جو لوگ جماعت اولیٰ کے پابند ہوں اُنکے لئے بلا کراہت فرماتے تھے۔

الجواب۔ فی جامع الآثار لهذا العبد الحقير هكذا كراهة تكرار الجماعة في المسجد عن ابي بكرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اقبل من نواحي المدينة يريد الصلوة فوجد الناس قد صلوا فمال الى منزله فجمع اهله فصلى بهم رواه الطبراني في الكبير والاوسط وقال الهيثمي رجاله ثقات قلت ولو يكره لما ترك المسجد وعن ابراهيم النخعي قال قال عمر [illegible] مثلها رواه ابن ابی شيبة قلت واقرب تفاسيره حمله على تكرار الجماعة في المسجد وعن [illegible] الحران عمر رض كان يكره ان يصلى بعد صلوة الجمعة مثلها رواه الطحاوي واسناده [illegible]

حمل علی کراهة تکرار الجمعة خاصة، وفی حاشیة تابع الآثار وما ورد من قوله علیه السلام من یتصدق الخ لا یدل علی جواز التکرار المتکلم فیه وهو اقتداء المفترض بالمفترض اذ الثابت به اقتداء المتنفل بالمفترض ولا یحکم بکراهته بل ورد فی جوازه حدیث اخر من قوله علیه السلام اذا صلیتما فی رحالکما ثم اتیتما صلوٰة قوم فصلیا معهم واجعلا صلوتکما معهم سبحة کما هو ظاهر وما رواه البخاری تعلیقا عن انس محمول علی مسجد الطریق او نحوه لما نقل فیه انهؓ اذن واقام وهو مکروه عند العامة اھ اما الروایات الفقهیة فی هذا الباب ففی الدر المختار ویکره تکرار الجماعة باذان واقامة فی مسجد محلة لا فی مسجد طریق او مسجد لا امام له ولا مؤذن فی رد المحتار قوله ویکره ای تحریما لقول الکافی لا یجوز والمجمع لا یباح وشرح الجامع الصغیر انه بدعة کما فی رسالة السندی قوله باذان واقامة عبارته فی الخزائن اجمع مما هنا ونصها یکره تکرار الجماعة فی مسجد محلة باذان واقامة الا اذا صلی بهما فیه اولا غیر اهله او اهله لکن بمخافتة الاذان ولو کرر اهله بدونهما او کان مسجد طریق جاز اجماعا کما فی مسجد لیس له امام ولا مؤذن ویصلی الناس فیه فوجا فوجا فان الافضل ان یصلی کل فریق باذان واقامة علی حدة کما فی امالی قاضیخان اھ ونحوه فی الدرر والمراد بمسجد المحلة ما له امام وجماعة معلومون کما فی الدرر وغیرها الی ان قال ولان فی الاطلاق هکذا تقلیل الجماعة معنی فانهم لا یجتمعون اذا علموا انها لا تفوتهم ثم قال بعد سطر ومقتضی هذا الاستدلال کراهة التکرار فی مسجد المحلة ولو بدون اذان ویؤیده ما فی الظهیریة لو دخل جماعة المسجد بعد ما صلی فیه اهله یصلون وحدانا وهو ظاهر الروایة اھ وهکذا مخالف لحکایة الاجماع المارة ص۵۸۴ [۱۲] وفیه ما نصه وفی آخر شرح المنیة وعن ابی حنیفة رح لو کانت الجماعة اکثر من ثلثة یکره التکرار والا فلا وعن ابی یوسف رح اذا لم تکن علی الهیئة الاولی لا تکره...... وهو الصحیح وبالعدول عن المحراب تختلف الهیئة کذا فی البزازیة وفی التاترخانیة عن الولوالجیة وبه ناخذ ج ۱ ص۵۸۴ وفیه قوله الا فی مسجد علی طریق هو ما لیس له امام ومؤذن راتب فلا یکره التکرار فیه باذان واقامة بل هو الافضل خانیة ص۵۸۴ [۱۲]

روایات فقہیہ مذکورہ سے چند صورتیں اور اُن کے احکام معلوم ہوئے۔

صورۃ اولیٰ مسجد محلہ میں غیر اہل نے نماز پڑھ لی ہو۔ صورۃ ثانیہ مسجد محلہ میں اہل نے بلا اعلان اذان یا بلا اذان بدرجۂ اولیٰ نماز پڑھی ہو۔ صورۃ ثالثہ وہ مسجد طریق پر ہو۔ صورۃ رابعہ اس مسجد میں امام و مؤذن معین نہوں صورۃ خامسہ مسجد محلہ ہو یعنی اُسکے نمازی اور امام معین ہوں اور انھوں نے اسمیں اعلان اذان کی صورت نماز پڑھی ہو۔ پس صورت اربعۂ اولیٰ میں تو بالاتفاق جماعۃ ثانیہ جائز بلکہ افضل ہے جیسا کہ افضلیت کی تصریح موجود ہے اور صورت خامسہ میں اگر جماعۃ ثانیہ بہیئت اولیٰ ہو تب بالاتفاق مکروہ تحریمی ہے جیسا کہ درمختار میں تحریمی ہونیکی تصریح ہے اور اگر ہیئت اولیٰ پر نہو پس یہ محل کلام ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مکروہ نہیں اور امام صاحبؒ کے نزدیک مکروہ ہے جیسا ظہیریہ میں اسکا ظاہر روایت ہونا مصرح ہے البتہ ایک روایت امام صاحبؒ سے یہ ہے کہ اگر تین سے زیادہ آدمی ہوں مکروہ ہے ورنہ مکروہ نہیں یہ تو خلاصہ ہوا روایات کی مدلول ظاہری کا اب آگے دو مسلک ہیں یا تو امام صاحبؒ اور امام ابو یوسفؒ کے اقوال کو متعارض کہا جاوے یا دونوں میں تطبیق دیجاوے اگر متعارض کہا جاوے تو حسب رسم المفتی و اختلف فیما اختلفوا فیہ والاصح کما فی السراجیۃ وغیرہا انہ یفتی بقول الامام علی الاطلاق ثم بقول الثانی الی قولہ وصحح فی الحاوی القدسی قوۃ المدرک الخ ھکذا فی الدر المختار امام صاحبؒ کے قول پر عمل ہوگا اگر سراجیہ کے قاعدہ کو ترجیح دیجاوے تب تو ظاہر ہے اور اگر حاوی قدسی کے قاعدہ کو ترجیح دیجاوے تب بھی امام صاحبؒ کی دلیل نقلی حدیث ہے جو اوّل نقل ہوئی ہے اور دلیل قیاسی رد المحتار سے کون فی الاطلاق الخ معلوم ہو چکی ہے جسکی قوت ظاہر ہے اور جو حدیثیں امام صاحبؒ کی دلیل سے ظاہراً متعارض ہیں اُن سب کا جواب کافی شافی تاریخ الآثار سے گذر چکا ہے اور اگر بعض کی حکایت اجماع علی الجواز سے شبہ ہو کہ امام صاحبؒ نے حکم بالکراہۃ سے رجوع کر لیا ہوگا تو شامی نے بعد نقل روایۃ ظہیریہ کے عدم ثبوت اجماع کی تصریح کر دی ہے۔ پس یہ استدلال قطع ہو گیا اور اگر امام صاحبؒ اور ابو یوسفؒ کے اقوال میں تطبیق دیجاوے تو وجہ تطبیق یہ ہو سکتی ہے کہ امام صاحبؒ تو کراہۃ تنزیہیہ کے مثبت ہیں اور امام ابو یوسفؒ کراہۃ تحریمیہ کے نافی ہیں قرینہ اسکا یہ ہے کہ درمختار میں جو مسجد بلا اذان کے ساتھ جماعۃ ثانیہ کو مکروہ کہا ہے اسمیں شامی نے تصریح کر دی کہ کراہۃ تحریمیہ مراد ہے پس اُسکے مقابلہ میں جو دوسری صورتوں میں عدم کراہۃ کا حکم ہوگا اسی کراہۃ مذکورہ کی نفی ہوگی پس کراہۃ تنزیہیہ کی نفی محتاج دلیل مستقل ہے جیسا کہ صور اربعۂ اولیٰ میں افضلیت کی تصریح بالاستقلال کراہۃ تنزیہیہ کی نفی ہے

دال ہے پس صور اربعہ اولی میں نفی کراہت سے کراہت تحریمیہ منتفی ہوگئی اور حکم افضلیت سے کراہت تنزیہیہ منتفی ہوگئی اور مندوبیت ثابت ہوگئی بخلاف صورۃ متکلم فیہا کے کہ اسمیں انتفاء کراہۃ تحریمیہ کی دلیل تو قائم ہے لیکن انتفاء کراہۃ تنزیہیہ کی کوئی دلیل نہیں اور ظاہر روایۃ میں کراہت کا اثبات ہے پس کراہۃ تحریم منتفی ہوئی اور کراہۃ تنزیہ ثابت رہی پس امام صاحب کے اثبات اور امام ابویوسف کی نفی میں کوئی تعارض نہ رہا اور اگر یہ شبہ ہو کہ جاز اور یباح وغیرہ عبارات سے کراہۃ تنزیہیہ منتفی معلوم ہوتی ہے تو اُس کا جواب یہ ہے کہ لفظ جائز کبھی مکروہ کو بھی شامل ہوتا ہے کذا فی رد المحتار ج ۱ ص ۱۲۵ اور جیسا در مختار میں اذان صبی جائز بلا کراہت کہا ہے وہاں شامی نے کہا ہے کہ مراد نفی کراہت تحریمیہ کی ہے اور تنزیہی ثابت ہے ج ۱ ص ۴۰۶ و نیز حکایت اجماع جسمیں تقدیر تعارض پر کلام ہوا ہے۔ اس تقریر تطبیق پر بجا لہا رہ سکتی ہے کہ نفی کراہت تحریمیہ پر اجماع ہے۔ اور اگر ثبوت کراہۃ تنزیہیہ سے قطع نظر بھی کیجاوے اور اباحۃ بالمعنی المتبادر مان لیجاوے تب بھی چونکہ ندب و استحباب دلیل سے ثابت نہ ابویوسف رح سے منقول اسلئے نفی کراہۃ سے ثبوت ثواب کا لازم نہ آویگا جیسا رد المحتار میں حجامۃ فی التطوع میں صرف مسنون ہونے سے ثواب کی نفی کی ہے گو بعض صورتوں میں مباح بھی ہے ج ۱ ص ۱۴۷ پس غایۃ ما فی الباب ایک فعل مباح ہو جسمیں نہ ثواب نہ عقاب اور امام صاحب کراہۃ کے قائل تب بھی اسلم اور احوط اسکا ترک ہی ہوا کیونکہ فعل میں تو احتمال کراہت کا ہے اور ترک میں کوئی ضرر محتمل نہیں حتی کہ حرمان ثواب بھی نہیں پس ترک ہی راجح ہوا یہ سب تحقیق ہے باعتبار حکم فی نفسہ کے اور اگر مفاسد سے امام ابویوسف رح کے روبرو پیش کیے جاتے تو یقیناً کراہۃ شدیدہ کا حکم فرماتے لیکن چونکہ مسئلہ مختلف فیہا ہے اور علماء کی فتوی بھی مختلف ہیں اسلئے کسی کو کسی پر نکیر شدید یا طعن زیبا نہیں۔ واللہ اعلم ۱۰ ار جمادی الاولی ۱۳۲۴ھ۔

نویں حکمت حرمت سجدہ تحیۃ

سجدۃ التحیۃ کان مشروعا فی شرع من قبلنا و نسخ فی شرعنا والناسخ ما رواہ الترمذی عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لو کنت امر احدا ان یسجد لاحد لامرت المرءۃ ان تسجد لزوجھا وفی العزیزی قال الشیخ حدیث صحیح اھ وقال الترمذی وفی الباب عن معاذ بن جبل ، سراقۃ بن مالک و صھیب و عقبۃ بن مالک بن جشم و عائشۃ و ابن عباس و عبد اللہ بن ابی اوفی و طلق بن علی و ام سلمۃ و انس و ابن عمر اھ وفی نیل الاوطار

قد مجموع حديث ابی هريرة المذكور البزار باسناد فيه سليمان بن داؤد اليمامی وهو ضعيف
واخرج قصة معاذ المذكورة فی الباب (التی عزاها الماتن الی احمد وابن ماجه عن
عبد الله بن ابی اوفی) البزار باسناد رجاله رجال الصحيح واخرجها ايضا البزار و
الطبرانی باسناد اخر وفيه النهاس بن قهم وهو ضعيف واخرجها ايضا البزار والطبرانی
باسناد اخر رجاله ثقات وقضية السجود ثابتة عن حديث ابن عباس عند البزار ومن
حديث سراقة عند الطبرانی ومن حديث عائشة عند احمد وابن ماجه ومن حديث عصمه
عند الطبرانی وعن هؤلاء وحديث عائشة الذی ذكره المصنف ساقه ابن ماجه باسناد
وفيه علی بن زيد بن جدعان وفيه مقال متحقق كثيرون ووثقه بعضهم واخرج له
مسلم مقرونا بغير كما فی التهذيب) وبقية اسناده من رجال الصحيح (واورد هذا
الحديث ابن الجارود فی المنتقى فهو صحيح عنده فانه لا ياتی الا بالصحيح كما صرح به السيوطی
فی ديباجة جمع الجوامع) وحديث عبد الله بن ابی اوفی ساقه ابن ماجه باسناد صالح اهـ
مختصرا وفی الترغيب للمنذری بعد رواية انس بن مالك مع قصة الجمل رواه احمد باسناد جيد
رواته ثقات مشهورون والبزار بنحوه ورواه النسائی مختصرا وابن حبان فی صحيحه من حديث
ابی هريرة بنحوه باختصار وفيه بعد رواية قيس بن سعد رواه ابو داؤد وفی اسناده شريك
وقد اخرج له مسلم ووثق (قلت لما سكت عنه ابو داؤد فهو حجة عنده) وفيه بعد حديث ابی
اوفی رواه ابن ماجه وابن حبان فی صحيحه اهـ وساق فی كنز العمال بهذا الحديث متونا عديدة
وطرقا كثيرة نسرد منها سوی التی ذكرناها انفا حاكم عن بريدة وقيس بن سعد (ولم يتعقب
عليهما السيوطی بل صححهما فی الصغير صريحا فهما حديثان صحيحان) والترمذی عن انس والطبرانی
فی الكبير عن ابن عباس والبيهقی عن ابی هريرة وعبد بن حميد عن جابر والطبرانی فی الكبير وسعيد
بن منصور عن زيد بن ارقم اهـ وفی الخصائص الكبری روايات كثيرة منها رواية ثعلبة ابن ابی
مالك عند ابی نعيم ورواية يعلی بن مرة عند الطبرانی وابی نعيم ووجدت فی قرطاس علقته بخطی
ولم يحضرنی الان من اين كنت اخذته ان الحديث رواه ابو داؤد والطبرانی والحاكم والبيهقی عن
قيس بن سعد والترمذی عن ابی هريرة والدارمی والحاكم عن بريدة واحمد عن معاذ والطبرانی

عن سراقة بن مالك وصهيب وعقبة ابن مالك وغيلان بن مسلم ورواه ابن ابی شيبة عن عائشة والبيهقی ايضا عن ابی هريرة كذا فی جمع الجوامع للسيوطی انتهى ما فی القرطاس. فهذه اسانيد عديدة بعضها صحيح وبعضها حسن وبعضها ضعيف يقوى بآخر ومنتهى هذه الاسانيد الى عشرين صحابيا لو اقتصرنا على الطرق المارة والحديث اذا روی من عشرة فهو متواتر على القول المختار (كما فی تدريب الراوی) فهذا الحديث متواتر بالاولى وان اختلف احد فی تواتره للاختلاف فی العدد الذی يحصل به التواتر فلا يمكنه ان ينكر من كونه مشهورا ويكفی المشهور لنسخ المتواتر على ما تقرر فی الاصول واطلنا الكلام فيه للضرورة الداعية فی هذا الزمان والا يكفينا اجماع الامة ولم تر احدا من السلف ولا من الخلف اختلف فی حرمة سجدة التحية مع تصفح كثير من كتب التفسير والحديث والفقه وما نقل عن بعض الصوفية فی كتب تواريخهم لم يثبت عنهم وان ثبت فلا عبرة بقولهم لانهم ليسوا ممن يعتد بقولهم فی الاجماع وان سلم كونهم ممن يعتد بقوله فی الاجماع فلا يعتد به ايضا فی هذا المقام لان الاجماع السابق لا يرتفع بالاختلاف اللاحق نعم لا يلام عليهم لعدم اشتغالهم بالتحقيقات العلمية ومع ذلك لا يحتج بقولهم وصنيعهم لاسيما اذا ثبت النكير عن بعض اكابرهم ويحتاج الى هذا الكلام اذا سلم ان سجود الملئكة لآدم وسجود اخوة يوسف وابيه له كان سجودا حقيقيا وكان تحية لهما والحال انه مختلف فيه فقال بعضهم لم يكن سجودا حقيقيا بل هو كناية عن التعظيم وقال بعضهم كان آدم وابو يوسف له كالكعبة لنا فاللام بمعنى الى وقال بعضهم اللام للسبب ای كانت السجدة لله تعالى شكرا على ما انعم الله عليهم بسببهم لاجل يوسف وآدم على نبينا وعليهما السلام واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ولا يحتاج الى اثبات النسخ ويثبت الحرمة بخبر الواحد ايضا ونقول ايضا ان الآية وان كانت قطعی الثبوت ولكنها ظنی الدلالة فلا بعد فی نسخها بحديث ظنی الثبوت قطعی الدلالة كما لا يخفى والله اعلم بالصواب

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علمار دین اس مسئلہ میں کہ سجدہ تحیۃ جو صوفیار کرام رض میں علی منہج التعظیم لا علی سبیل العبادۃ ورائج اور جسکی اباحۃ کے قائل ہیں جائز ہے یا نہیں قرآن شریف سے اسکی حرمۃ ثابت ہے یا نہیں۔ امم سابقہ میں یہ سجدہ مباح تھا چنانچہ سورۂ یوسف میں موجود ہے لبعدہٗ کوئی آیت اسکے نسخ میں

وارد نہیں ہوئی خبر واحد سے قرآن شریف کی آیۃ کا نسخ جائز نہیں ہے شاہ عبد العزیز صاحب محدث دہلوی کا یہ فرمانا کہ ہماری شریعت میں حرام ہے صحیح ہے یا نہیں۔ شاہ صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ احادیث کثیرہ اس کی حرمت میں موجود ہیں وہ احادیث کونسی ہیں اور انکے خبر واحد ہونے پر جو شبہ بظاہر وارد ہوتا ہے اس کا کیا جواب ہے بعض عالم فرماتے ہیں کہ اسکی حرمت پر اجماع ہو چکا اگر اجماع ہو چکا تو اصحاب طریقت نے اسکو کیوں مباح سمجھا چنانچہ سلطان الاولیاء والمشائخ فرماتے ہیں کہ میں اباحۃ اصلیہ کی وجہ سے اسکو منع نہیں کرتا ان سب کا جواب مع حوالہ کتب معتبرہ متقدمین نیز اجماع کس کا معتبر ہے قلمبند فرمایا جاوے بینوا توجروا

الجواب۔ وہ حدیث مشکوۃ باب عشرۃ النساء میں ترمذی سے بروایت ابو ہریرہ رضہ اور ابو داؤد سے بروایت قیس بن سعد رضہ اور احمد سے بروایت معاذ بن جبل رضہ مذکور ہے جس سے نہی عن سجدۃ التحیۃ ثابت ہے اور سجدہ عبادت کا احتمال ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ غیر اللہ کیلئے شرک محض ہونیکی وجہ سے بالذات قبیح ہے اسمیں احتمال جواز یا احتمال استبذان صحابہ رضہ ممکن نہیں پس یقیناً سجدہ تحیۃ ہی ان احادیث کا مدلول ہے پس نہی کا مدلول حدیث ہونا یقیناً ثابت ہو گیا رہا شبہ حدیث کے خبر واحد ہونے کا اور قرآن کے قطعی ہونیکا سو ایک جواب تو وہی ہے جو مستفتی نے نقل کیا ہے یعنی اجماع کے انضمام سے حکم حدیث قطعی ہو گیا۔ رہا اسپر شبہ اہل طریقت کے خلاف کا سو اول تو یہ امر بدلائل ثابت ہو چکا ہے کہ اجماع میں ہر اختلاف مضر نہیں بلکہ جو کسی مجتہد کا اختلاف ہو اور وہ بھی مستند الی الدلیل الشرعی ہو سو اس مسئلہ میں اختلاف کرنیوالے نہ مجتہد ہیں نہ کسی دلیل معتد بہ کی طرف استناد ہے۔ دوسرے اس اختلاف سے پہلے اجماع منعقد ہو چکا ہے چنانچہ سلف میں کسی سے خلاف منقول نہیں اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اختلاف موخر اجماع مقدم میں قادح نہیں بہر حال یہ اختلاف اجماع مذکور میں مخل نہیں ہو سکتا بعضے کرنیوالے پر بھی بوجہ لغزش کے ملامت نہ کرینگے اور معذور سمجھیں گے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث اس باب میں اگرچہ ثبوتاً ظنی ہے مگر دلالۃً قطعی ہے اور اس باب میں قرآن اگرچہ ثبوتاً قطعی ہے مگر دلالۃً ظنی ہے کیونکہ بعض اہل تفسیر نے ان آیات میں سجدہ کی تفسیر انحناء سے کی ہے پس سجدہ حقیقیہ قطعاً مراد و مدلول نہ ہوا اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ دلیل کی یہ دونوں قسمیں یعنی قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ اور ظنی الثبوت قطعی الدلالۃ اثبات حکم میں ظنی ہوتی ہیں پس ایک ظنی دوسرے ظنی کا ناسخ ہو سکتا ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ کتب اصول حدیث میں یہ قاعدہ مذکور ہے کہ اگر طرق و رواۃ حدیث میں اتنا تعدد ہو کہ عقل تواطؤ علی الکذب کو تجویز نہ کر سکے تو وہ حدیث متواتر ہو جاتی ہے کیونکہ تواتر میں کوئی عدد خاص معتبر نہیں بلکہ اسکی

حد بھی ہے جو مذکور ہوئی پس اس بنا پر حدیث مذکور میں تواتر کے قایل ہونیکی گنجایش ہے پس یہ بھی قطعی ہوگئی
اور ایک قطعی دوسرے قطعی کا ناسخ ہوسکتا ہے۔ اور قرآن مجید کی آیت وان المساجد للہ اپنے عموم سے
نیز مؤید اسکی ہے ورنہ احادیث بھی کافی ہیں جیسا گذرا اور سب سے اخیر بات مقلد کی شفا کیلئے یہ ہے کہ مقلد کے
ذمہ اثبات بالدلیل نہیں اسکے لئے متبوعین فی المذہب کا قول بس ہے پس جب اسکی حرمت کتب فقہ میں
منصوص ہے اب اسمیں کیا کلام ہوسکتا ہے ورنہ یہ صریح ترک تقلید ہے واللہ اعلم۔ ۹ شوال المکرم ۱۳۲۱ھ

از انیس الارواح

یعنی ملفوظات حضرت خواجہ عثمان ہارونی رحمہ مرتبہ حضرت خواجہ معین الدین رح

(واقعہ ۶) حضرت خواجہ معین الدین رح فرماتے ہیں کہ خواجہ عثمان رح ہارونی کی خدمت میں حاضری ہوئی
اور فقیر نے پابوسی کیلئے زمین پر سر رکھا اھ۔

اشکال۔ زمین پر سر رکھنا ظاہراً سجدہ ہے اور مخلوق کے آگے سجدہ کرنا گو تحیت ہی کا ہو حرام ہے۔

حل اشکال۔ ممکن ہے کہ مجاز ہو نیازمندی سے جیسا حضرت سعدی رح کے اس شعر میں ہے ؎

خدایت ثنا گفت و تبجیل کرد[51] زمین بوس قدر تو جبریل کرد

یقینی بات ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے کبھی آپ کے روبرو زمین بوسی نہیں کی اور اس کا قرینہ خود
انیس الارواح کی چوتھی مجلس میں خواجہ عثمان رح کا ارشاد ہے کہ حضرت عمر رضہ نے اٹھکر زمین بوسی کی الخ اور ظاہر ہے
کہ اسوقت ہرگز اس کا معمول نہ تھا پس یہاں مجاز ہونا یقینی ہے۔ اسی طرح حضرت خواجہ صاحب کے قصہ میں
بھی سمجھ لیا جاوے۔ دوسرے اگر سجدہ کو حقیقی ہی معنی پر محمول ہو تب بھی اسکی کوئی دلیل نہیں کہ وہ بزرگ
مسجود ہوں ممکن ہے مسجود حق تعالیٰ ہوں اور وہ بزرگ جہت سجدہ ہوں جیسے سجدہ الی الکعبہ میں مسجود
حضرت حق ہیں اور کعبہ جہت سجدہ جیسا بعض مفسرین نے سجدہ ملائکہ لآدم میں یہی کہا ہے کہ آدم علیہ السلام مسجود نہ تھے صرف
جہت سجدہ تھے اور انھوں نے لام کو بمعنی الی لیا ہے اور حضرت حسان رضہ کے قول سے استشہاد کیا ہے الیس اوّل[52]
من صلی لقبلتکم اور اسی پر محمول ہے بعض عشاق کا قول ہے ؎

---

[51]۔ خداتعالیٰ نے آپ کی ثنا فرمائی اور عزت افزائی کی اور جبریل ع نے زمین بوسی تعظیم کی۔ مترجم۔
[52]۔ کیا وہ ایسے نہیں کہ انھوں نے سب سے پہلے تمھارے قبلہ کی طرف نماز پڑھی ۱۲

قسم بقبلۂ[۵۱] روئے تو یا رسول اللہ — روا است سجدہ بسوئے تو یا رسول اللہ

آپ کے روئے مبارک کو قبلہ کہنا اور بسوئے تو کہنا اسمیں نص ہی لفظ تو نہیں کہا۔ ایسا ہی جواب دیا ہے تصور
شیخ کے معاملہ میں حضرت شیخ مجدد الف ثانی رضی اللہ عنہ نے جسکو انوار العارفین میں مکتوبات جلد ثانی
مکتوب سی ام سے نقل کیا ہے ضروری عبارت اُسکی یہ ہے کہ ورزش[۵۲] نسبت رابطہ را نوشتہ بودند کہ بجہت استیلاء
یافتہ است کہ در صلوات آں را مسجود خود می دانند و می بینند و اگر فرضاً نفی کنند منتفی نمیگردد والی قولہ رابطہ را چرا
نفی کنند کہ از مسجود الیہ است نہ مسجود لہ چرا محاریب و مساجد را نفی نکنند اھ باقی یہ سوال کہ سجدہ میں استقبال
قبلہ تو ہونا ضروری ہے اور اسمیں اس شرط کا التزام نہیں ہو سکتا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شرط اجتہادی ہے
اسمیں اختلاف کی گنجائش ہے چنانچہ نیل الاوطار باب التکبیر للسجود میں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کے نزدیک سجدہ
تلاوت میں وضو شرط نہیں اور ابو عبد الرحمن کے نزدیک استقبال قبلہ بھی شرط نہیں اھ اور ایک شبہ اسمیں
ایہام کا ہو سکتا ہے کہ دوسرے دیکھنے والے غلطی میں پڑ سکتے ہیں اور نیت کا علم انکو نہیں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ
غلبہ تواضع سے اپنے مقتدا ہونیکی طرف التفات نہیں ہوا اور اس جواب میں اور ہی طرح اسکی اس فرع میں جو
حضرت مجدد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ارشاد فرمائی ہے گو یہ خدشہ ہے کہ کسی سمت کا جہت سجدہ بنانا خود
امر تعبدی ہے قیاسی نہیں اسلئے غیر کعبہ کو اس باب میں کعبہ پر قیاس نہیں کر سکتے اور نہ اسکی نظیر سلف میں
کسی سے منقول ہے تو گویا غیر سمت کعبہ کو جہت سجدہ بنانیکی ممانعت پر امت کا اجماع ہے اور محاریب
کی نفی اس سے لازم نہیں آتی کیونکہ وہ ساجد کی نیت میں جہت سجدہ نہیں بلکہ جہت سجدہ کے طریق میں
واقع ہو گئے ہیں اور یہ وقوع فی الطریق محاریب کے جہت سجدہ ہونیکو مستلزم نہیں مگر اولاً اجماع میں کلام ہے
ابو عبد الرحمن کا قول مذکور قادح اجماع ہے ثانیاً بعد تسلیم اجماع یہ خدشہ خود دقیق ہے اسلئے اگر کسی کی نظر اس تک
نہ پہونچے اسکو خطاء اجتہادی میں داخل کر کے موجب معصیت نہ کہا جاویگا مگر یہ جواب باوجود اس خدشہ کے
جو ایک درجہ میں اُن حضرات سے دفع بھی کر دیا گیا ہے اُس جواب سے اچھا ہے جو بعض نے اختیار کیا ہے یعنی سجدہ

۵۱ ۔ یا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم آپ کے روئے مبارک کے قبلہ کی قسم ہے کہ سجدہ کرنا آپکی طرف جائز ہے ۱۲۔
۵۲ نسبت رابطہ کی ورزش کے متعلق لکھا تھا کہ اسقدر اسکا غلبہ ہو گیا ہے کہ نمازوں میں وہ مسجود معلوم ہوتا ہے اور نظر آتا ہے اور اگر
بالفرض اسکی نفی کیجائے تو منتفی نہیں ہوتا الی قولہ رابطہ کی کیوں نفی کرتے ہیں کیونکہ وہ مسجود الیہ ہے نہ کہ مسجود لہ (اور اگر باوجود
مسجود الیہ ہونیکے نفی کرنیکی ضرورت ہے تو) محرابوں اور مسجدوں کی نفی کیوں نہیں کرتے (حالانکہ یہ چیزیں بھی
مسجود الیہ ہیں) ۱۲ مترجم۔

تحیت کی حرمت میں کلام کیا ہے وہ کلام یہ ہے کہ شرائع من قبلنا میں سجدہ تحیت کا جائز ہونا قرآن مجید سے ثابت ہے چنانچہ آدم علیہ السلام کو ملائکہ نے سجدہ تحیۃ کیا یوسف علیہ السلام کو آنکے ابوین اور اخوان نے کیا اور ہماری شریعت میں اُسکا نسخ ثابت نہیں کیونکہ جو حدیث نہی کی اس باب میں آئی ہے وہ خبر واحد ہے اور خبر واحد معارض خبر قطعی کی نہیں ہو سکتی اسلئے حسب قاعدہ حجیت شرائع من قبلنا وہ ہمارے لئے بھی جائز ہوگا سو یہ جواب چند وجوہ سے مخدوش ہے اول سجدہ ملائکہ یا اہل بیت یوسف علیہ السلام جو قرآن میں مذکور ہے یہی ثابت نہیں کہ وہ سجدہ تھا یا انحناء دوسرے اگر سجدہ ہی تھا تو آدم علیہ السلام یا یوسف علیہ السلام مسجود تھے یا جہت سجدہ تیسرے یہ بھی مسلم نہیں کہ وہ حدیث خبر واحد ہے اسکی اسانید میں اتنا تعدد ہے کہ اسپر تواتر کا حکم کیا جا سکتا ہے فان الحدیث رواہ ابوداؤد والطبرانی والحاکم والبیہقی عن قیس بن سعد والترمذی عن ابی ھریرۃ والدارمی والحاکم عن بریدۃ واحمد عن معاذ والطبرانی عن سراقۃ بن مالک وصھیب وعقبۃ بن مالک وغیلان بن مسلم ورواہ ابن ابی شیبہ عن عائشۃ والبیہقی ایضا عن ابی ھریرۃ کذا فی جمع الجوامع للسیوطی (ھکذا وجدتہ فی قرطاس علیق بخطی لم یحضر الاٰن من این کنت اخذتہ فلیراجع) چوتھے اگر وہ سجدہ تحیہ تھا اور مسجود جہت سجدہ نہ تھے اور وہ خبر خبر واحد ہی ہے تب بھی جب اُسکی حرمت پر اجماع ہوگیا تو حکم قطعی ہوگیا اور گو اجماع خود ناسخ نہیں ہوتا مگر دلیل قطعی ہوتی ہے کسی ناسخ کے وجود کی وہ ناسخ ہمکو معلوم نہ ہو یا معلوم ہو اور ظنی ہو اہل علم کو یہ سب مقدمات معلوم ہیں اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ سجدہ تحیت تو حسب فتوی فقہا حرام ہی ہے لیکن یہ حضرات بھی مجتہد تھے گو مجتہد مطلق نہ ہوں مگر ایک دو مسئلہ میں اجتہاد کے امتناع کی بھی کوئی دلیل نہیں پس ممکن ہے کہ اُن کی نزدیک سجدہ منصوصہ سجدہ متعارفہ ہو اور وہ حدیث خبر واحد ہو یا معلل علت کے ساتھ ہو کہ جب اندیشہ افضا الی الشرک کا ہو اور یہاں علت منتفی ہے کیونکہ فاعلین اہل فہم تھے اسلئے نکیر نہ کیا ہو اور یہ جواب تجویز سجدہ تحیت کا اسلئے بھی پسندیدہ نہیں کہ خود انیس الارواح چوتھی مجلس میں حضرت خواجہ صاحب سے حدیث منقول ہے کہ اگر سوائے خدا کے دوسرے کو سجدہ کرنا جائز ہوتا تو میں حکم کرتا عورتوں کو کہ اپنے خاوندوں کو

ف ۱ - اسلئے کہ اس حدیث کو قیس بن سعد سے روایت کیا ابوداؤد اور طبرانی و حاکم و بیہقی نے اور ابوہریرہ رض سے روایت کیا ترمذی نے اور حاکم و دارمی نے بریدہ رض سے اور احمد نے معاذ رض سے اور طبرانی نے سراقہ ابن مالک سے و صہیب و عقبہ بن مالک و غیلان بن مسلم سے اور عائشہ رض سے روایت کیا ابن ابی شیبہ نے اور نیز بیہقی نے ابوہریرہ رض سے روایت کیا کذا فی جمع الجوامع للسیوطی ۱۲ مترجم

سجدہ کریں اور ظاہر ہے کہ یہ سجدہ تحیت ہی ہوتا تو حضرت خواجہ صاحب بھی اسکے ناجائز ہونے کے قائل ہیں۔

ف ۔ بعد تحریر ان سطور کے اس باب میں بعض ملفوظات حضرت سلطان نظام الدین رحمۃ اللہ تعالیٰ کی نظر سے گذرے مزید لبصیرت کیلئے وہ بھی نقل کرتا ہوں۔

(۱) از فوائد الفواد جلد چہارم مجلس ۷ رجب ۷۱۹ھ اسکے بعد اس بات کا ذکر چھڑ گیا کہ مریدین حضرت خواجہ کی خدمت میں آتے ہیں اور سر زمین پر ٹیکتے ہیں۔

حضرت خواجہ ذکرہ اللہ بالخیر نے فرمایا میں تو یہ چاہتا تھا کہ لوگوں کو منع کر دوں چونکہ میرے شیخ کے سامنے لوگوں نے اس طرح کیا ہے اسلئے میں نے منع نہیں کیا۔

(۲) از فوائد الفواد جلد چہارم مجلس ۲۸ جمادی الاولیٰ ۷۱۶ھ آپنے فرمایا کہ میرے پاس خلق آتی ہے اور زمین بوسی کرتی ہے چونکہ شیخ الاسلام فرید الدین و شیخ قطب الدین قدس اللہ روحہما العزیز منع نہیں کرتے تھے میں بھی منع نہیں کرتا۔

(الی قولہ خطابا لبعض المشاغبین) سنو جس فرض کی فرضیت اٹھا دیجاتی ہے تو اسکا درجہ استحبابی باقی رہا کرتا ہے جیسا ایام بیض اور عاشورا کے روزے (الی قولہ) سجدہ پہلی امتوں پر مستحب تھا جبکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا زمانہ آیا تو وہ استحباب جاتا رہا اباحت باقی رہی اب اگر مستحب نہیں ہے تو مباح ہے اور امر مباح پر نفی و منع کہیں آیا نہیں۔

(۳) از درر نظامی باب ۱۵ جمع کردہ مولانا علی بن جاندار احد الخلفاء رح اسمیں مضمون بالا پر اتنی زیادت ہے فرمایا میرے سامنے لوگ سر زمین پر رکھتے ہیں میں اسکو اچھا نہیں نہیں سمجھتا مگر چونکہ میرے مشائخ کے سامنے ایسا ہی کرتے چلے آتے ہیں لہذا منع بھی نہیں کرسکتا کیونکہ منع کرنے سے یا تجہیل مشائخ لازم آتی ہے یا ان کی تفسیق لازم آتی ہے اھ گو اس استدلال میں یہ کلام ہے کہ یہ اسوقت ہوسکتا ہے جب نہی وارد نہ ہوا اور یہاں نہی موجود ہے جو شاید مشائخ کے نزدیک معلل بعلت ہو کیساتھ جیسا عنقریب گذرا ہے نیز یہ بھی کلام ہے کہ اگر منع کیساتھ انکے فعل کو ماول کہا جاوے تو بھی تجہیل و تفسیق بھی لازم نہیں آتی مگر تاہم ان ملفوظات سے یہ امور مستفاد ہوتے ہیں۔

اول ۔ حضرت اس سجدہ کو سجدہ تحیت فرماتے ہیں اور گو میرے جواب سے اسکو اس لئے تنافی نہیں کہ شاید یہ تقریر علی سبیل التنزل ہو کہ اگر سجدہ تحیت بھی مان لیا جاوے تو بھی یہ جواب ہے لیکن اس کا تنزل پر محمول

کرنا ظاہر کے خلاف ہے۔

(دوم) حضرت اسکو اچھا نہیں سمجھتے تھے اور منع فرمانا بھی چاہتے تھے مگر منع کرنے کو ان مشائخ کے ساتھ صورۃً مزاحمت سمجھکر خلاف ادب سمجھتے تھے۔

(سوم) غلبۂ ادب کے سبب اس استدلال کے جواب کی طرف ان حضرات کا ذہن عالی ملتفت نہیں ہوا اب اسپر یہ تفریع لازم ہوگی کہ اگر کسی کی یہ حالت نہ ہو یعنی ایسا مغلوب الحال بھی نہ ہو اور اس استدلال کا جواب بھی اسکو معلوم ہو گیا ہو جیسا میں نے درمیان درمیان ظاہر کر دیا ہے تو وہ شخص معذور نہ ہوگا خصوص جبکہ حال اسکا ترفع وجاہ ہو تب تو دین کا سالم رہنا نہایت مشکل ہے واللہ یعلم ما تبدون وما تکتمون۔

دسویں حکمۃ عمل مصلی بر قول غیر مصلی وتحقیق حدیث ذو الیدین

۱۲ صفر ۳۲ھ (تتمہ اولیٰ ص ۱۶۱ تتمہ خامسہ ص ۵)

سوال ۔ صلوۃ مغرب میں امام نے سہواً دو رکعت پر سلام پھیرا اور سلام ہی پھیر نمیں اسکو شبہ ہوا کہ شاید دو رکعت پڑھیں مگر عدم تیقن اور اس شبہ کی مرجوحیت کے باعث توجہ نہ کی سلام پھیر نیکے بعد مقتدی نے کہا دو رکعت ہوئیں مقتدی کے اس قول سے اسکا شبہ راجح ہوا اور امام فوراً کھڑا ہو گیا سب مقتدی بھی کھڑے ہو گئے اور تیسری رکعت پر سلام پھیر کر سجدہ سہو کر لیا نماز ہوئی یا نہیں اگر ہوئی تو اس مقتدی متکلم کی بھی ہوئی یا نہیں اسی میں یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ تکلم عند الاحناف مطلق مفسد صلوۃ ہے خواہ لاصلاح الصلوۃ ہو یا نہیں ذو الیدین کی حدیث کس حدیث سے منسوخ ہے۔

الجواب ۔ اس قسم کی جزئیات میں فروع مختلف لکھی ہیں کما یظہر من مطالعۃ الدر المختار و رد المحتار صفحہ ۵۹۶ و ۶۵۰ و ۶۷۳ لیکن اس باب میں طحطاوی نے خوب فیصلہ کیا ہے جس سے سب فروع بھی متفق ہو جاتی ہیں ۔ شامی نے صفحہ ۵۹۶ میں اس طرح نقل کیا ہے وقال ولو قیل بالتفصیل بین کونہ امتثل امر الشارع فلا تفسد و بین کونہ امتثل امر الداخل مراعاۃ لخاطرہ من غیر نظر لامر الشارع فتفسد لکان حسنا اھ پس جب امام کا شبہ راجح ہو گیا تو امر شارع کے سبب سے وہ کھڑا ہوا ہے پس اسلئے اسکی اور مقتدیوں کی سب کی نماز ہو گئی بجز کلام کرنیوالے مقتدی کے کہ اسکی نماز بوجہ کلام کے فاسد ہو گئی جیسا حنفیہ کا مذہب مشہور اور متون میں مذکور ہے اور حدیث کے متعلق بحث اس مسئلہ میں یہ ہے کہ مسلم میں یہ تین حدیثیں نہی من الکلام میں وارد ہیں ایک معاویہ بن حکم سلمی کی جسمیں یہ ارشاد ہے

ان هذه الصلوٰة لا تصلح فيها شیٔ من كلام الناس قلت عموم شیٔ لكونه نكرة ووقوعه تحت النفي يشمل كل كلام بای وجه كان عامدًا او ناسيا او لاصلاح الصلوٰة دوسری حدیث عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی نجاشی رضؓ کے پاس سے آنیکے وقت فقلت يا رسول الله كنا نسلم عليك في الصلوٰة قال ان في الصلوٰة شغلا تیسری زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کی كنا نتكلم في الصلوٰة الى قوله فامرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام قلت اطلاق الكلام في الحديث الاخير وكذا كونه منافيا لشغل الصلوٰة في الذی قبله يعم كل كلام اور یہ تینوں حدیثیں بوجہ اشتمال علی النہی کے حدیث ذوالیدین سے ظاہراً معارض ہیں اب مسلک مشہور علمائے حنفیہ کا یہ ہے کہ قصہ ذی الیدین کو نہی عن الکلام سے مقدم کہتے ہیں اسلئے قصہ ذی الیدین کو منسوخ اور نہی عن الکلام کو ناسخ قرار دیتے ہیں اسپر شبہ مشہور ہے کہ رجوع عن الحبشہ ابتدا میں ہوا ہے اور قصہ ذی الیدین میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ موجود تھے اور اُن کا اسلام بعد خیبر کے ہوا ہے پس حدیث نہی کی مقدم ہے اور حدیث کلام کی موخر ہے پس نسخ صحیح نہیں۔ اور حنفیہ نے جواب دیا ہے کہ ابو ہریرہ کا قصہ میں موجود ہونا مسلم نہیں اور سند منع یہ ہے کہ ذوالیدین بدر میں شہید ہوئے ہیں اور بدر خیبر سے بہت پہلے ہے تو ابو ہریرہ رضؓ اُس قصہ میں کس طرح موجود ہو سکتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ ابو ہریرہ رضؓ کسی اور سے روایت کرتے ہیں پس ممکن ہے کہ یہ قصہ حدیث نہی عن الکلام سے مقدم ہو اور منسوخ ہو باقی ابو ہریرہ رضؓ کا یہ قول کہ بینما انا اصلی یا صلی بنا یا صلی لنا محمول ہے معنی صلی بالمسلمین اور روایۃ بالمعنی پر پھر اسپر یہ شبہ ہوا ہے کہ مقتول بالبدر ذوالشمالین ہیں نہ کہ ذوالیدین پھر اس کا جواب دیا ہے کہ دونوں نام ایک ہی کے ہیں پھر اس پر شبہ ہوا کہ امکان تقدم سے وقوع تقدم لازم نہیں آتا جواب یہ ہے کہ مبیح اور محرم میں جب تعارض ہوتا ہے بدلیل مذکور فی الاصول مبیح کو مقدم رکھکر منسوخ کہا جاتا ہے یہ مختصر کلام ہے جو جانبین سے پیش کیا جاتا ہے اور اس احقر کا مسلک ان سب دعووں سے قطع نظر کرکے یہ ہے کہ آپکا کلام زیادہ خصوصیات میں ہی ہو سکتا ہے اور صحابہ رضؓ کا کلام مع الرسول مفسد صلوٰۃ نہیں جیسا بعض علماء نے اُس حدیث میں لکھا ہے کہ آپنے ابی بن کعب کو پکارا تھا پھر بعد نماز کے آپنے یہ آیت یاد دلائی استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم الآية یا کلام بالایماء ہو جیسا ابوداؤد میں ہے او مئوا ای نعم عدم فساد کلام مع الرسول اور ایماء کو نووی رحؒ نے شرح مسلم صفحہ ۲۱۴ میں نقل

کیا ہے واللہ اعلم۔

گیارہویں حکمت ثبوت تشہدین در سجدہ سہو از حدیث

سوال۔ ایک صاحب اثر سہو کا سجدہ بلا تشہد کرتے ہیں اور تشہد کا ثبوت حدیث صحیح نص صریح سے مانگتے ہیں

الجواب۔ فی الحدیث المتفق علیہ عن ابن مسعود رض قال علیہ السلام اذا شک احدکم فی صلوٰتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ ثم لیسلم ثم یسجد سجدتین متفق علیہ وایضاً فی المتفق علیہ مرسیاً حتی اذا قضی الصلوٰۃ وانتظر الناس تسلیمہ کبر وھو جالس فسجد سجدتین وفی حدیث الترمذی عن عمران بن حصین ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی بھم فسہٰی فسجد سجدتین ثم تشہد ثم سلم کذا فی المشکوٰۃ۔ حدیث اول میں فلیتم علیہ سے تشہد قبل سجدہ سہو ثابت ہے کیونکہ بدون تشہد کے صلوٰۃ ناقص ہے اسی طرح حدیث ثانی سے کیونکہ بدون تشہد کے انتظار سلام کا نہیں ہو سکتا اور حدیث ثالث سے تشہد سجدہ سہو ثابت ہے پس مجموعہ[عہ] ثابت ہو گیا فقط واللہ اعلم۔ یکم ربیع الثانی ۱۳۲۵ھ

بارہویں حکمت تفسیر سورہ صغیرہ کہ فصل ہم ان مکروہ است

سوال۔ نماز میں دو سورتیں اس طور پڑھنا کہ درمیان میں ایک سورت چھوٹ جائے مسئلہ اول میں سورہ فتح یعنی اذا جاء دوسری میں سورہ اخلاص پڑھنا کیسا ہے۔

الجواب۔ اگر درمیان میں بڑی سورت چھوٹ جاوے جسمیں[عہ] دو رکعت ہو سکیں جائز ہے چھوٹی ناجائز۔ واللہ اعلم۔ ۶ رمضان ۱۳۱۹ھ

تیرہویں حکمت در اثناء خطبہ ترجمہ وغیرہ کردن

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ خطبہ جمعہ میں قرآن شریف اور احادیث کی عبارت پڑھ کے

[عہ] پھر رحمۃ مہداۃ میں ابوداؤد و نسائی کی روایت سے ایک حدیث نظر سے گذری جسمیں مجموعہ تشہد میں صریح ہے وعن عبداللہ بن مسعود عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا کنت فی صلوٰۃ فشککت فی ثلاث او اربع واکثر ظنک علی اربع تشہدت ثم سجدت سجدتین وانت جالس قبل ان تسلم ثم تشہدت ایضاً ثم تسلم ص ۱۳۰ منہ

[عہ] یہ میں نے یاد سے لکھا تھا اگرچہ کوئی روایت اسکی ساعد نہیں ملی تتبع سے معلوم ہوا کہ مطلب اس کا یہ ہوا کہ ایک بیچ میں چھوڑنا جائز ہے یہ ہے کہ وہ سورت پہلے سے بڑی ہو کہ اسکے پڑھنے سے دوسری رکعت اس رکعت سے بڑھ جاوے جیسا اذا جاء کے بعد سورہ تبت پڑھنے میں یہی امر لازم آتا ہے کذا فی رد المحتار فصل القرأۃ۔

اس کا ترجمہ زبان ہندی میں سمجھانا جائز ہے یا نہیں۔

الجواب۔ جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک سے اب تک امت میں بھی تعامل و توارث رہا کہ خطبہ میں اور کوئی غیر چیز لاحق نہیں کرتے اسلئے فقط خطبہ عربی پر اکتفا کرنا چاہئے ترجمہ وغیرہ کرنا بہتر نہیں ہاں اگر کوئی نصیحت مناسب وقت کسی واقعہ درپیش شدہ میں کردے جائز ہے یکرہ للخطیب ان یتکلم فی حال الخطبۃ الا ان یکون امرا بمعروف کذا فی فتح القدیر عالمگیری صـ ۱۴۵ ج ۱ ویروی رجوعہ فی اصل المسئلۃ الی قولہما وعلیہ الاعتماد فی الخطبۃ والتشہد علی ہذا الاختلاف ۱۲ ہدایہ اقول فلما ثبت الرجوع عنہ فی القراءۃ بالفارسیۃ ثبت فی الخطبۃ بہا فقط واللہ اعلم

۱۴ چودھویں حکمت اقتداء غیر الثغ بالثغ وغیرہ شاق

تحقیق فقہی مہم۔ فی الدر ولا غیر الالثغ بہ ای بالالثغ علی الاصح کما فی البحر عن الحلبی وابن الشحنۃ انہ بعد بذل جہدہ دائما حتما کالامی فلا یؤم الا مثلہ الی ان قال ہذا ہو الصحیح المختار فی حکم الالثغ وکذا من لا یقدر علی التلفظ بحرف من الحروف اہ (صـ ۱۱۰ و صـ ۵۶۱ ج ۱ مع الشامی) وفی رد المحتار تحت قولہ علی الاصح ای خلافا لما فی الخلاصۃ عن الفضلی من انہا جائزۃ لان ما یقولہ صار لغۃ ومثلہ فی التاترخانیۃ وفی الظہیریۃ وامامۃ الالثغ لغیرہ تجوز وقیل لا ونحوہ فی الخانیۃ عن الفضلی وظاہرہ اعتمادہم الصحۃ وکذا اعتمدہا صاحب الحلیۃ قال لما اطلقہ غیر واحد من المشائخ من انہ ینبغی لہ ان لا یؤم غیرہ ولما فی خزانۃ الاکمل وتکرہ امامۃ الفأفاء لکن الاحوط عدم الصحۃ اھ (صـ ۱۱۰ ج ۱) ان عبارات مذکورہ سے امور ذیل مستفاد ہیں

(۱) الثغ کی امامت کے جواز میں اختلاف ہے بعض نے اس کی امامت کو سب کے حق میں جائز رکھا ہے۔

(۲) الثغ صرف وہی نہیں جسمیں صحیح پڑھنے کی قابلیت ہی نہ ہو کیونکہ حلبی و ابن شحنہ نے اسپر بذل جہد دائما کیا ہے اور وجوب جہد فرع ہے قدرت کی پس الثغ سے مراد وہ الثغ ہے جو اس وقت حالت موجودہ میں صحیح پڑھنے پر قادر نہیں (۳) جو شخص الثغ نہ ہو لیکن اسوقت کسی حرف کی صحیح تلفظ پر قادر نہ ہو وہ بھی بحکم الثغ ہے پس ہر چند کہ صحیح مختار قول یہ ہے کہ الثغ کی امامت غیر الثغ کیلئے درست نہیں اور اس کا مقتضا یہ ہے کہ صحیح خواں کی اقتدا ایسے شخص کے پیچھے جائز نہ ہو جو حروف کو صحیح ادا نہیں کرتا مگر اسوقت ضرورت کی وجہ سے امام فضلی کے قول

فتوی دینے کو جی چاہتا ہو خصوصًا حرف ضاد کے مسئلہ میں کیونکہ عام طور پر قرار تک اسکو غلط پڑھتے ہیں لہذا قاری کی اقتدار غیر قاری کے پیچھے صحیح ہے البتہ ایسے شخص کے پیچھے صحیح نہیں جو بحالت موجود تصحیح حروف پر قادر ہے مگر غفلت یا بے توجہی یا رعایت عوام کی وجہ سے کسی حرف کو مثلاً ضاد کو اصلی مخرج سے نہیں نکالتا کیونکہ وہ بحکم الثغ نہیں بلکہ عمداً غلط پڑھنے والا ہے۔ واللہ اعلم۔ ۱۹ رج ۱۳۴۳ھ

پندرھویں حکمت اشتراط تملیک در ثمن چرم اضحیہ

سوال۔ چرم قربانی مدارس میں دینا یا اسکی قیمت جائز ہے یا نہیں اور در صورت جواز متولی کو مدرسہ کی ضرورت کیواسطے چرم کو بیچکر کتابیں فرش وغیرہ بنانا یا خریدنا بلا تملیک جائز ہے یا نہیں۔

الجواب مدارس میں مصارف مختلف ہیں۔ مصرف جائز میں صرف کرنیکے لئے مدارس میں دینا درست ہے اور متولی وکیل ہے مالک کا جو تصرف مالک کو درست ہے متولی کو بھی درست ہے جسکی تفصیل یہ ہے کہ یا تو کھال کسی حاجتمند طالب علم کو مثلاً دیدے یا خود کھال کی کوئی چیز بنوالی جاوے جیسے کتابوں کی جلدیں یا ڈول وغیرہ بنوالے یا خود کھال کی عوض اگر مل سکے ایسی چیز بدل لے جو باقی رہکر کام آسکے جیسے فرش و کتاب ولباس و امثال ذالک اور یہ سب صورتیں قبل بیع ہیں اور اگر کھال کو بعوض روپیہ کے بیچ ڈالا تو اسوقت بجز اسکے کہ کسی حاجتمند کو تملیکاً دیدے اور کسی محل میں صرف کرنا اسکا جائز نہیں سو ان داموں سے کتابیں یا فرش وغیرہ خریدنا درست نہ ہوگا اور اگر ایسا کیا تو ان چیزوں کا تصدق واجب ہوگا اور اگر تصدق کی نوبت کسی وجہ سے انکی قیمت کم ہو جاوی تو اس کمی کا اپنے پاس سے ضمان دینا ہوگا اور وہ ضمان بھی تصدق کیا جاوے

فی الدر المختار ویتصدق بجلدها او یعمل منه نحو غربال وجراب وقربة وسفرة ودلو او یبدله بما ینتفع به باقیا کما مر لا بمستهلك کخل ولحم ونحوه کدراهم فان بیع اللحم او الجلد به ای بمستهلك او بدراهم تصدق بثمنه اھ فی رد المختار کما مر ای فی اضحیة الصغیر وقال فی اضحیة الصغیر وما بقی یبدل بما ینتفع الصغیر بعینه کثوب ونحو فی رد المحتار ظاهره انه لا یجوز بیعه بدراهم ثم یشتری بها ما ذکره ویفیده ما ذکره عن البدائع و فی رد المحتار قبیل باب الرجوع فی الهبة والصدقة کالهبة وقال فی اله رد المحتار فی بدء کتاب الهبة هی تمـ[illegible] بث العین مجانا اھ قلت فاقلوا اشتراط التملیك فی الصدقة فحیث ما وقع التصدق

يجب فيه التمليك فقط واللہ تعالیٰ اعلم ۵ رجمادی الاولیٰ ۲۳ھ

سولھویں حکمت حلت زکوۃ برائے ابن السبیل لہ مال لامعہ

سوال - اگر سفر میں کوئی مالدار طالب علم یا کوئی شخص صاحب نصاب ہو خواہ بقدر نصاب اسکے ساتھ ہو یا نہ ہو اسکو زکوۃ لینا جائز ہے یا نہیں۔

الجواب - ابن السبیل مالک نصاب خواہ طالب علم ہو یا غیر طالب علم جب اسکے پاس خرچ نہ رہے زکوٰۃ لینا بقدر حاجت جائز ہے۔ اگر فقیر ہو تو حاجت سے زیادہ بھی جائز ہے وابن السبیل وهو كل من له مال لا معه در مختار وفی الشامی عن الفتح ولا يحل له ان ياخذ اكثر من حاجته الخ بعض فقہاء نے جو طالب علم کیلئے مطلقاً اخذ زکوۃ جائز رکھا ہے کما فی الدر المختار ان طالب العلم يجوز له اخذ الزكوٰة ولو غنيا الخ وہ غیر معتمد ہے کما فی الطحطاوی وهذا الفرع مخالف لاطلاقهم الحرمة فی الغنی ولم يعتمده احد آہ پس قول مرجوح پر افتار باطل ہے کما بين فی رسم المفتی واللہ اعلم ۲۹ محرم ۱۳۰۷ھ

سترہویں حکمت ادائے زکوۃ بذریعہ منی آڈر

سوال - منی آڈر کے ذریعہ سے کسی فقیر کو زکوۃ بھیجنے سے زکوٰۃ ادا ہوتی ہے یا نہیں، وجہ شک یہ ہے فقہاء نے تو یہ تصریح کی ہے کہ کافر کو وکیل بنانا ادائے زکوۃ میں جائز ہے مگر یہاں اہل ڈاکخانہ صرف وکیل ہی نہیں بلکہ یہ عقد داخل قرض ہو کر یہ صورت قرار پائی کہ کافر سے یوں کہا کہ ہمارا یہ قرض زید کو دیدینا ہے اور دل میں یوں نیت کی کہ ہم زکوۃ میں لہٰذا مسئلہ دو وجہ سے مشکوک ہوا ایک تو یہ کہ حوالہ سے زکوۃ ادا ہوتی یا نہیں۔ دوم کافر کے اس طرح دینے سے زکوۃ جائز ہو گی یا نہ۔ آجکل مدارس میں اس کا بہت دستور ہے۔

الجواب - فی الدر المختار مسائل متفرقة من كتاب الهبة تمليك الدين ممن ليس عليه الدين باطل الا فی ثلث حوالة او وصية واذا سلطه ای سلط المملك غير المديون على قبضه ای الدين فيصح حينئذ ومنه مالو وهبت من ابنها ما على ابيه فالمعتمد الصحة للتسليط۔ اس جزئیہ ومنہ مالو وھبت الخ سے معلوم ہوا کہ صورۃ تسلیط میں بالفعل تملیک ہوتی ہے ورنہ صحۃ کو تسلیط سے معلل نہ کیا جاتا کیونکہ قبض حسی کے وقت تو صحۃ ہبہ میں کوئی تردد ہی نہیں پھر اس میں ترجیح صحت کے کوئی معنی

نہیں اس سے ثابت ہوا کہ خود تسلیط تملیک ہے گو قبل القبض اس تسلیط سے عزل جائز ہو لعدم تمام العقد
کما لو قال وھبت ولم یقل الاٰخر قبلت یصح رجوعہ ومع ذلک ھو تملیک ویصح نیۃ الزکوٰۃ
عندہ وان لم ینو وقت قبول الموھوب لہ پس جب تسلیط تملیک ہوا اور تملیک کے وقت نیت ادا زکوٰۃ
کافی ہے اور منی آرڈر بھیجنے میں یقیناً تسلیط ہے لہذا روانگی منی آرڈر کے وقت نیت کافی ہے اب دونوں وجہ
شک کی جاتی رہیں کیونکہ یہاں حوالہ سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوئی اور نہ کافر کے دینے سے بلکہ مزکی کی تسلیط سے
کما ذکر مفصلاً فقط واللہ اعلم۔ ۱۸ ربیع الاول ۱۳۲۱ھ

اٹھارویں[18] حکمت تحقیق حکم خبر تار

سوال۔ خبر تار واحد افطار شوال یعنی عید الفطر کے لئے موجب للعمل ہے یا نہیں سند صحیح ارشاد فرمایئے۔

الجواب۔ تار دلالت وضعیہ غیر لفظیہ میں مشابہ خط کے ہے اور اس فرق کے لحاظ سے کہ خط میں خود علامت
ممیزہ موجود ہے اور تار میں مفقود ہے بہ نسبت خط کے توپ و طبل وغیرہ کے زیادہ مشابہ ہے اور خط امور ملزمہ میں
باستثنائے مواضع معدودہ ضرورت شدیدہ بشرط امن من التزویر مثل فرامین شاہی وغیرہا کے بدون اقرار
کاتب یا قیام بینہ حجۃ نہیں اور امور غیر ملزمہ میں اگر قرائن صدق و صحت کو مجتمع ہوں جس سے نسبت الی الکاتب
مظنون ہو جاوے حجۃ ہے ورنہ نہیں ہے اور توپ وغیرہ کا حکم بھی ایسے امور میں یہی ہے کہ ظن صحت میں معتبر ہے ورنہ
نہیں پس خبر ہلال افطار میں کہ ہماری دیار میں بوجہ والی مسلم نہ ہونے کے محض اخبار ہے بلا اشتراط شہادۃ اسکا ملزم
ہونا ہے مثل اخبار ہلال صوم کے امور غیر ملزمہ سے ہے۔ اگر فقدان علامت تار دہندہ و توسط غیر مسلم کسی
شخص کے اعتبار سے مانع غلبہ ظن ہو اسکو مطلقاً عمل جائز نہیں اور جسکے اعتبار سے مانع نہو مثل نطق کے صحو میں
اخبار کثیرہ متواترہ اور غیم میں اخبار عدلین پر عمل جائز ہے اور خبر واحد پر کسی طرح عمل جائز نہیں۔

والدلائل علی الدعاوی المذکورۃ ھذہ۔ فی الدر المختار بخلاف کتاب الامان فی دار الحرب حیث
لا یحتاج الی بینۃ لانہ لیس بملزم وفی رد المحتار قولہ لانہ لیس بملزم لان لہ ان لا یعطیھم
الامان بخلاف کتاب القاضی فانہ یجب علی القاضی المکتوب الیہ ان ینظر فیہ ویعمل۔ ولا بد للملزم
من الحجۃ وھی البینۃ فتح ج ۴ ص ۴۶۲ مطبوعہ مصر فی رد المحتار وذکر فی الکفایۃ اٰخر الکتاب عن الشامل
ان الصحیح مثل الاخرس فاذا کان مستبینا مرسوما وثبت ذلک باقرارہ او ببینۃ فھو کالخطاب

ف سینتیسویں [illegible] ۱۲

ج۴ ص۴۲۸ وفي رد المحتار وقد منا اول القضاء استظهار كون علة العمل بما له رسوم في دواوين القضاة الماضين هي الضرورة وههنا كذلك فانه يتعذر اقامة البينة على ما يكتبه السلطان من البراءات لاصحاب الوظائف ونحوهم وبعد اسطر عديدة وان ابن الشحنة وابن وهبان جزما بالعمل بدفتر الصراف ونحوه لعلة امن التزوير كما جزم به البزازي والسرخسي وقاضيخان قال ان هذه العلة في الدفاتر السلطانية اولى كما يعرفه من شاهد احوال اهاليها حين نقلها الخ وفي رد المحتار قال البيري المراد من قوله لا يعتمد اي لا يقضي القاضي بذلك عند المنازعة لان الخط مما يزور ويفتعل كما في مختصر الظهيرية وبعد اسطر قال الشيخ ابو العباس يجوز الرجوع في الحكم الى دواوين من كان قبله من الامناء اي لان سجل القاضي لا يزور عادة حيث كان محفوظا عند الامناء بخلاف ما كان بيد الخصم اه وبعد اسطر وصرح ايضا في الاسعاف وغيره بان العمل بما في دواوين القضاة استحسان والظاهر ان وجهه الاستحسان ضرورة احياء الاوقاف ونحوها عند تقادم الزمان بخلاف السجل الجديد لامكان الوقوف على حقيقة ما فيه باقرار الخصم او البينة فلذا لا يعتمد عليه اه ج۴ ص۴۲۸ وفي الهداية كتاب الشهادة ثم التزكية في السر ان يبعث المستورة الى المعدل فيها النسب والحلى والمصلى ويردها المعدل وكل ذلك في السر كيلا يظهر فيخدع او يقصد، وفيها بعد اسطر واذا كان رسول القاضي الذي يسئل عن الشهود واحدا جاز الى قوله ولهما انه ليس في معنى الشهادة الخ قوله المستورة اسم للرقعة التي يكتبها القاضي ويبعثها سرا بيدا امينه الى المزكي سميت بذلك لانها تستر عن نظر العوام كغاية وفي رد المحتار ينبغي يقول عدل وكذا الضرب بالطبول و بعد اسطر لا يجوز اذا المرصد فقد ولا بقول المستور مطلقا وبالاولى سماع الطبل والمدافع الحادث في زماننا لاحتمال كونه لغيره ولان الغالب كون الضارب غير عدل فلا بد حينئذ من التحري فيجوز لان ظاهر مذهب اصحابنا جواز الافطار بالتحري وبعد اسطر وقد يقال ان المدفع في زماننا يفيد غلبة الظن وان كان ضاربه فاسقا لان العادة ان الموقت يذهب الى دار الحكم اخر النهار فيعين له وقت ضربه ويعينه ايضا للوزير وغيره واذا ضرب له

یکون ذلک بمراقبة الوزیر واعوانه للوقت المعین فیغلب علی الظن بهذه القرائن عدم الخطأ وعدم قصد الافساد ص۱۶۹ وص۱۷۰ ج ۲ وفی رد المحتار وکون المدعی والمکاتب ذا مبین یقوی شبهة التزویر وبعد اسطر وقلما یشتبه الخط من کل وجه الخ ص۲۹۵ ج ۴ وفی الدر المختار ولو کانوا ببلدة لا حاکم فیها صاموا بقول ثقة وافطروا باخبار عدلین مع العلة للضرورة وبعد اسطر وقیل بلا علة جمع عظیم الخ واللہ اعلم ۲ شوال ۱۳۳۲ھ

انیسویں (۱۹) حکمت برگ تنبول یافتن صائم در دہن وقت صبح

سوال۔ بہت سے لوگ شب رمضان میں شب کو بہ نیت صوم پان کہا کر لیٹ گئے۔ اتفاق سب کو نیند آگئی سب کے سب بدون کلی غرارہ کئے ہوئے پان منہ میں لئے ہوئے سو گئے صبح کو جاگے تو کسی کے منہ میں کل پان اور کسی کے چنے سے زیادہ اور کسی کے منہ میں بقدر چنے کے اور کسی کے منہ میں بقدر ماش کے اور کسی کے منہ میں صرف ایک دو پتی باقی ہے اور کسی کے منہ میں کچھ بھی نہیں لیکن شب کو کلی غرارہ نہیں کیا تھا تو اس صورت میں کس کس کا روزہ صحیح ہوگا اور کس کس پر قضا واجب ہے اور جسکا روزہ صحیح نہیں ہوگا اُس نے اگر افطار کر ڈالا تو اسپر کفارہ واجب ہوگا اور جسکا روزہ صحیح ہوگا اگر اُسنے لاعلمی سے افطار کر ڈالا تو اسپر کفارہ ہے یا قضا

الجواب۔ اگر سوتے وقت پان منہ میں لیکر سوئے اور صبح تک منہ میں رہا روزہ جاتا رہیگا جس صورت میں پان منہ میں نہ پایا تو ظاہر ہے کہ نگل گیا اور یہی کہا جاویگا کہ بعد صبح کے نگلا ہے لان الحادث یضاف الی اقرب الاوقات علی ما فی قواعد الفقہ اور اگر پان سالم بھی پایا تب بھی غالب[۵] ہے کہ اُس کا عرق ضرور حلق میں گیا ہوگا دلیل اسکی یہ ہے کہ حکماء واطباء اصل السوس وغیرہ منہ میں ڈالکر سونے کو بتلاتے ہیں اگر عرق نہیں پہونچتا تو اس سے کیا نفع جب وصول ثابت ہوگیا تو حالت نوم میں افطار کرنے سے قضا لازم آتی ہے او شرب نائما در مختار فی موجبات القضاء اور اگر سونے سے پہلے پان تھوکدیا اور غرغرہ نہیں کیا تو اگر منہ میں بقدر نخود یا زیادہ تھا اور سونے میں نگل گیا موجب قضا ہے اور جو اس سے قلیل ہو مفسد نہیں ولو اکل لحما بین اسنانه فان کان قلیلا لم یفطر وان کان کثیرا یفطر والفاصل مقدار الحمصة وما دونها قلیل ہدایہ اور افطار صحیح الصوم وفاسد الصوم کا گذر دیکا فتذکر البتہ باوجود

[۵] صرف اس جزو میں قدرے شبہ ہے دوسرے علماء سے تحقیق کر لیا جاوے ۱۲ منہ

صحت صوم کی افطار کر ڈالا تو کفارہ وقضا ہر دو لازم ہیں لان ظنہ لیس بمستند الی دلیل شرعی واللہ اعلم ۔ سنہ ۱۳۰۲ھ

بیسویں حکمت اخذ زکوۃ کسیکہ منافع اراضیش از اید از حاجت نباشد

سوال۔ ایک زمیندار کے پاس چار سو پانچ سو روپیہ کے منافع کی جائداد ہے مگر اہل وعیال کے خرچ ایسے ہیں کہ سال میں کچھ بھی بچت نہیں ہوتی تو آیا اسپر حج واجب ہے۔

الجواب۔ فی رد المحتار صفحہ ۱۰۴ جلد ثانی وفی التتارخانیۃ عن الصغری لہ دار یسکنہا ولکن تزید علی حاجتہ بان لا یسکن الکل یحل لہ اخذ الصدقۃ فی الصحیح وفیہا سئل محمد عمن لہ ارض یزرعہا اوحانوت یستغلہا اودار غلتہا ثلثۃ الاف ولا تکفی لنفقتہ ونفقۃ عیالہ یحل لہ اخذ الزکوۃ وان کانت قیمتہا تبلغ الوفا وعلیہ الفتوی وعندہما یحل اھ اس روایت سے معلوم ہوا کہ اس شخص پر حج واجب نہیں اور اسی طرح یہ بھی معلوم ہوا کہ اسکو زکوۃ لینا جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم۔ ۴ ربیع الثانی سنہ ۱۳۲۴ھ۔

اکیسویں حکمت عدت نومسلمہ بعد از اسلام

سوال۔ سوال ہندہ برہمنی مسلمان ہو گئی ...... خان اس سے نکاح کرنا چاہتا ہے تو کیا عدت ہندو عورت کو پوری کرنا ضروری نہیں۔

الجواب۔ اگر اس کو حیض آتا ہے تو تین حیض اور اگر کسی وجہ سے حیض نہیں آیا تو تین ماہ گذرنے کے بعد شوہر اول کا نکاح اس سے ٹوٹیگا اب اس نکاح ٹوٹنے کے بعد پھر بھی عدت ہوگی فی الدر المختار ولو اسلم احدہما ثمہ لم تبن حتی تحیض ثلاثا او تمضی ثلثۃ اشہر قبل اسلام الاخر فی رد المحتار وہل تجب العدۃ بعد مضی ہذہ المدۃ الخ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ۲۳ ربیع الاول سنہ ۱۳۲۴ھ۔

بائیسویں حکمت حکم مسمریزم

سوال۔ مسمریزم ایک علم ہے جسمیں صرف نظر کی اور طبیعت کی یکسوئی کی مہارت چند روز حاصل کیجاتی ہے اس سے مراحل تصوف مثلاً وحدۃ الوجود، کشف القبور، سلب الامراض وغیرہ بلا کسی ذکر کے طے کرتے ہیں اور

اُس سے علاوہ ان کے اور اور باتیں بھی حاصل ہوتی ہیں۔ مثلاً کسی کو بزور نظر بے ہوش کرنا اور اُس سے پوشیدہ اسرار پوچھنا غیر مواضع کا جو نظر سے غائب ہیں حال بتانا وغیرہ جیسا کہ حکماء اشراقیین کیا کرتے تھے اسکا حاصل کرنا درست ہے۔ کوئی خلاف شرع امر تو نہیں ہے۔

الجواب۔ تصوف نہ یکسوئی کا نام ہے نہ مکاشفات کا نہ تصرفات کا نہ واردات کا بلکہ اسکی حقیقت ہے اصلاح ظاہر و باطن پس مقاصد اسکے اعمال قالبیہ و قلبیہ ہیں اور غایت اُسکی قرب و رضاء حق ہے اور یکسوئی اسکا مقدمہ ہے جبکہ مقصود مذکور اسپر مرتب ہوا اور واردات مثل وحدۃ الوجود وغیرہ اُسکے عوارض و آثار غیر لازمہ سے ہیں اور مکاشفات کو بیہ مثل کشف القبور وغیرہ اور تصرفات مثل سلب الامراض وغیرہ کو اس سے کوئی مس نہیں ریاضت پر اسکا ترتب ہو سکتا ہے چنانچہ کفار بھی اسمیں شریک ہیں اور مسمریزم میں کل تین چیزیں ہیں بعض مخفیات کی خبر دینا کچھ تصرفات کرنا اور اُسکی مہارت کیلئے یکسوئی کی مشق کرنا سو اول تو اسمیں مخفیات کی خبر دینا اکثر تابع خیال عامل کے ہوتا ہے چنانچہ اگر ایک واقعہ غائبہ کو دو ۲ عاملوں کے سامنے جدا جدا مختلف طور پر بیان کر کے ہر ایک کو یقین دلا دیا جاوے اور پھر کوئی شخص جدا جدا مجلسوں میں اُس واقعہ کی نسبت عاملوں سے دریافت کرے تو وہ دونوں اپنے قواعد و طریق کو استعمال کرنے کے بعد الگ الگ جواب دینگے جب چاہے اسکا امتحان کر لیا جائے اور اگر فرض کر لیا جائے کہ احیاناً انکشاف واقعی بھی ہو جاتا ہے تو کشف کا تصوف سے تعلق نہ ہونا اوپر معلوم ہو چکا ہے اسی طرح تصرفات کا اُس سے تعلق نہ ہونا اب رہی یکسوئی سو وہ مقدمہ تصوف جب ہی ہے جب تصوف اُس پر مرتب ہوا اور جب مسمریزم میں یہ نہیں تو وہ مقدمہ تصوف بھی نہ ہوا پس محقق ہو گیا کہ تصوف سے اُسکو اصلا تعلق نہیں اب رہا اس سے قطع نظر کر کے اُس کا جواز یا ناجواز تو چونکہ مشاہدہ سے اسپر مفاسد کثیرہ کا ترتب معلوم ہوا ہے جیسے انبیاء و اولیاء رض کے کمالات کو اسی قبیل سے سمجھنا چنانچہ ایسا ہی تو ہم اس سوال کا منشا بھی ہوا ہے یا اُن کے ساتھ دعویٰ و زعم مساواۃ و مماثلت کا کرنا اور عامل میں عجب پیدا ہو جانا بعض امور جنکا تجسس حرام ہے اُن پر مطلع ہونیکی کوشش کرنا ان انکشافات پر جو کہ شرعی حجت نہیں ہیں بلا دلیل شرعی بینہ و اقرار و مشاہدہ کے یقین کر لینا اس بنا پر کسی پر چوری وغیرہ کے سوء ظن کو پختہ کر لینا بعض اغراض غیر مباحہ میں تصرف سے کام لینا یا خود اگر مفاسد سے بچ سکے مگر دوسرے عوام کیلئے اس عامل کا موجب افتتان و ضلال ہو جانا وغیر ذلک من المفاسد العدیدۃ الشدیدۃ اسلئے یہ فن گو بالذات و بعینہ مقتضی قبح کو نہ ہو مگر بوجہ عوارض و مفاسد مذکورہ

کے کہ عادۃً اسکے لوازم میں سے ہیں قبیح لغیرہ کی قسم میں داخل ہوکر منہی عنہ اور حرام ہے چنانچہ ماہر اصول وفقہ پر یہ قاعدہ مخفی نہیں فقط۔ ۷ ربیع الاول ۱۳۴۵ھ

تئیسویں حکمت خریدن جائداد بنام شخصے دیگر

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین رحمہم اللہ تعالیٰ اجمعین اس مسئلہ میں کہ مثلاً زید نے اگر اپنے بیٹے عمرو کے نام کسی مصلحت سے بعوض اپنے مال کے کوئی معاش خرید کی جیسا کہ فی زماننا اکثر رائج اور عرف میں بنام اسم فرضی مشہور ہے تو آیا وہ معاش زید کی ملک ہوگی یا عمرو کی اور بھی زید کو اسمیں اختیار نقل و تصرف مثل بیع و ہبہ وغیرہ کا ہے یا نہیں۔ بینوا۔ توجروا۔

الجواب۔ رکن بیع کا ایجاب و قبول ہے جنکے درمیان ایجاب و قبول ہوا مبیع اسی کی ملک ہوگی پس زید نے اگرچہ مصلحۃً اپنے بیٹے کے نام سے معاش خرید کی زید ہی کی ملک ہوگی نظیر اسکی بیع تلجیہ ہے کہ دو شخص کسی وجہ سے بیع ظاہر کریں اور مقصود بیع نہ ہو سو وہ بیع مفید ملک نہیں ہوتی باوجود ایجاب و قبول کے بوجہ عدم قصد ثبوت حکم کے ملک نہیں ہوتی تو جسکے ساتھ ایجاب و قبول تک نہیں ہوا اور نہ اسکے ہاتھ بائع کا بیچنے کا قصد ہے نہ اسکے لئے مشتری کا خریدنے کا قصد ہے اسکی ملک کیونکر ہوسکتی ہے فی الدر المختار و بیع التلجیۃ وھو ان یظھرا عقدا وھما لا یریدانہ ملجأ الیہ لخوف عدو وھو لیس ببیع فی الحقیقۃ بل کالھزل اھ پس مشتری ہی کی ملک ہوگی اور اسکو تصرفات مالکانہ جائز ہوں گے تاوقتیکہ کوئی سبب صحیح موجب انتقال الملک جس سے عمرو کی ملک ہو جائے نہ پایا جاوے ہاں بعض اشیاء میں بوجہ عرف کے نفس اشتراء سے مشتری کی ملک ہو جاتی ہے جیسے چھوٹے بچے کیلئے کپڑے بنانے جاویں نفس اتخاذ سے اسکی ملک ہو جاتے ہیں فی الدر المختار عن الخلاصۃ وفیھا اتخذ لولدہ او لتلمیذہ ثیابا ثم اراد دفعھا لغیرہ لیس لہ ذلک ما لم یبین وقت الاتخاذ انھا عاریۃ انتھی۔ نہ اس وجہ سے کہ اشتراء کہ موجب ملک ہے بلکہ اس وجہ سے کہ قرائن دال ہیں ہبہ پر اور ہبہ للصغیر میں باپ کا ایجاب اگرچہ دلالۃً ہو کافی ہے یہی وجہ ہے کہ اگر اعادہ کی تصریح کردے تو صغیر کی ملک نہیں ہوتی کما مر اور یہی وجہ ہے کہ کبیر کیلئے اگر کپڑے بنائے تو قبل تسلیم اسکی ملک نہوں گے فی رد المحتار تحت قولہ لولدہ ای الصغیر وان الکبیر فلا بد من التسلیم کما فی جامع الفتاویٰ انتھی۔ اور زمین وغیرہ خریدنے میں جب قرائن عدم ہبہ پر دال ہیں تو ہبہ بھی صحیح نہ ہوا پس نہ بیعاً نہ ہبۃً کسی طرح بیٹے کی ملک

نہیں خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ واللہ اعلم۔

وانما اطلنا الکلام فی ھذا المقام لانہ من مطارح الاعلام فکم من اقدام فیہ زلت وکم من افہام فیہ ضلت واللہ ولی العصمۃ۔

چوبیسویں[۲۴] حکمت تحقیق وصیت نامہ مشتہرہ از مجاور مدینہ

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ ایک وصیت نامہ چھپا ہوا جناب رسول مقبول صلے اللہ علیہ وسلم کی طرف سے شائع ہوا ہے جو شیخ عبداللہ خادم ومجاور روضہ مطہرہ کو ارشاد ہوا ہے اسکی کیا اصل ہے مستفتی نے تمام وصیت نامہ کی نقل لکھی تھی بوجہ اختصار اور بناء علی الشہرۃ چھوڑ دیا گیا

الجواب۔ ایسا وصیت نامہ بہت دفعہ شائع ہو چکا ہے ہمیشہ اسی نام اور لقب سے شائع ہوتا ہے اول تو یہ تعجب ہے کہ ایک شخص اتنی بڑی عمر پاوے۔ دوسرے یہ تعجب ہے کہ ایک شخص کے سوا اور کسی خادم کو یا اور ملکوں کے بزرگوں ولیوں کو یہ دولت زیارت اور ہمکلامی کی نصیب نہو تیسرے اگر ایسا قصہ ہوتا تو خود مدینہ میں اسکی زیادہ شہرت ہونا چاہیے تھی حالانکہ وہاں کے آنے جانیوالوں یا خطوط سے ان امور کا نام ونشان بھی نہیں معلوم ہوتا پھر محض اس طرح بلا سند کوئی مضمون قابل اعتبار قاعدہ سے نہیں ہو سکتا ورنہ جو جسکے جی میں آئے مشہور کر دیا کرے۔ شرع میں حکم ہے کہ جو بات ہو خوب تحقیق کے بعد اسکو منہ سے نکالو۔ علاوہ اسکے اسمیں بعض مضامین ایسے ہیں جو شرع اور عقل کے خلاف ہیں مثلاً سترہ لاکھ کلمہ گو مریں اور ان میں سترہ آدمی صرف مسلمان ہوں اول تو خدا تعالیٰ کی رحمت غالب ہے ان کے غضب پر۔ دوسرے ہم خود دیکھتے ہیں کہ زیادہ مسلمان توبہ کرکے اور کلمہ پڑھتے ہوئے مرتے ہیں جو علامت خاتمہ بالخیر کی ہے پھر اس مضمون کی گنجائش کہاں ہے اسی طرح آگے لکھا ہے کہ تارک الصلوۃ کے جنازہ کی نماز نہ پڑھیں۔ یہ حکم صاف حدیث کے خلاف ہے صلوا علی کل بر وفاجر یہ بھی قرینہ ہے اس وصیت نامہ کے غلط ہونے کا اسی طرح جن چیزوں کا بدعت ہونا دلیل شرعی سے ثابت ہو چکا ہے جیسے تخصیص شربت کی شہداء کربلا کے واسطے اور کھیر حضرت خاتون رضی کے واسطے اور ملیدہ حضرت غوث اعظم رح کے واسطے اسی طرح آجکل کا سا مولود شریف ان سب چیزوں کی اسمیں ترغیب ہے یہ سب باتیں اسمیں عقل وشرع کے خلاف ہیں اسلئے یہ وصیت نامہ محض کسی کا تراشیدہ ہے محدثین نے اس سے ہلکے قرینوں پر حدیث کو موضوع کہدیا ہے اور موضوع کی اشاعت وروایت نصاً اور اجماعاً حرام بلکہ بعض محدثین کے نزدیک کفر ہے ہرگز اسکے تمام مضمون کو صحیح نہ سمجھیں البتہ جو باتیں قرآن وحدیث اور دین کی کتا

ہیں لکھی ہیں اُسکے موافق نیک راہ پر چلیں اور بُری راہ سے بچیں اور جھوٹی بات کا نسبت کرنا حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بڑا بھاری گناہ ہے اسلئے ایسے مضمون کا رواج دینے والا گنہگار ہوگا۔ ۱۶ ذی الحجہ ۱۳۲۲ھ

پچیسویں ۲۵ حکمت تعدد آدم

سوال۔ در کتاب ہدایۃ الاسرار منقول است کہ یکے از علمائے نصاریٰ بجناب ولایت مآب حضرت علی علیہ السلام عرض نمود کہ پیش از آدم صفی اللہ چہ بود حضرت فرمود کہ آدم باز تکرار کرد و باز ہماں جواب داد و بار سوم سوال کرد و ہماں جواب یافت و صاحب تاریخ خواجگی می نویسد کہ شخصے از امام برحق امام جعفر صادق علیہ السلام احوال پیدائش آدم پرسید حضرت فرمود کہ از آدم صفی اللہ کہ جد من وتست می پرسی یا از آدم دیگر آں شخص متعجب شد و عرض کرد کہ یا حضرت سوائے آدم صفی اللہ دیگر ہم بوجود آمدہ آنجناب فرمود کہ آدم صفی اللہ آدم صد و یکم است و قبل ازوے یکصد آدم گذشتہ اند کہ اولاد و احفاد ہر یکے از انہا بدنیا ماندہ ہم در تاریخ طبری مسطور است کہ روزے موسیٰ علیہ السلام از مدت خلقت آسمان و زمین بحضرت رب العالمین استدراک نمود حکم شد کہ در فلاں وادی چاہے ہست خود را بر سر آں چاہ برساں و سنگ ریزہ دراں بیندازتا حقیقت حال بر تو ہویدا شود موسیٰ علیہ السلام بر سر آں چاہ رفت و سنگ ریزہ دراں انداخت از اندروں چاہ آوازے برآمد کہ کیست بر لب چاہ فرمود کہ منم موسیٰ بن فلاں و فلاں تا آنکہ سلسلہ نسب خود تا آدم صفی اللہ علیہ السلام شمرد دیگر بار آواز آمد کہ در ہزارہا شخصے بہمیں نام و نسب بر سر ایں چاہ آمدہ و سنگے دریں چاہ انداختہ تا آنکہ نصف چاہ پر شد واللہ اعلم حاصل آنکہ ایں ہمہ معنی مذکور سوائے کتب مسطورہ از دیگر کتبہائے معتبر سیر یا آثار وغیرہ بہ ثبوت می رسد یا چہ و خلاصہ احوال آں بہ چہ منوال

الجواب۔ ایں چنیں مضمون از اکثر بزرگان منقول شدہ است مگر تحقیق آنست کہ حضرت شیخ مجدد الف ثانی رح در مکتوب پنجاہ و ہشتم از جلد ثانی نوشتہ اند و ہو ہذا۔ نوشتہ بودند کہ شیخ محی الدین العربی قدس سرہٗ در فتوحات مکیہ حدیثے نقل می کنند کہ آں سرور فرمودہ علیہ و علیٰ آلہ الصلوٰۃ والسلام ان اللہ تعالیٰ خلق مائۃ الف آدم و حکایتے می آرد در بعضے مشاہدات عالم در وقت طواف کعبہ معظمہ چنیں ظاہر شد کہ ہمراہ جمعی طواف می کنند کہ من ایشانرا نمی شناسم و در اثنائے طواف ایشان دو بیت عربی خواندند کہ یکے ازاں دو بیت اینست ؎

لقد طفنا کما طفتم سنینا ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ہذا البیت طرا اجمعینا

چوں ایں بیت شنیدم در خاطر گذشت کہ اینہا ابدال عالم مثال اند و مقارن ایں خطور یکے از اینہا بجانب من نگاہ

کرد و فرمود کہ من از جملہ اجداد تو ام من پرسیدم کہ چند سال است از فوت تو فرمود کہ از فوت من زیادہ از چہل ہزار سال گذشت
من از روئے تعجب گفتم کہ از ابتدائے خلقت آدم ابی البشر علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام تا ایں دم ہفت
ہزار سال تمام نشدہ است فرمود تو از کدام آدم میگوئی ایں آدم ست کہ در اول دورہ ہفت ہزار سال
خلق شدہ است شیخ فرمود دریں وقت آں حدیث نبوی علیہ وعلی آلہ الصلوٰۃ والسلام کہ سابق تحریر یافتہ
است بخاطر گذشت کہ موید ایں قول است مخدوما مکرما دریں مسئلہ بعنایت اللہ سبحانہ آنچہ بریں فقیر ظاہر
گشتہ است کہ ایں ہمہ آدم کہ پیش از وجود حضرت آدم علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام گذشتہ اند وجود
شان در عالم مثال بودہ است نہ در عالم شہادۃ ہمیں حضرت آدم ست کہ در عالم شہادت موجود گشتہ
است و در زمین خلافت یافتہ و مسجود ملائکہ شدہ صلوات اللہ تعالیٰ وتسلیماتہ ...... علی نبینا و علیہم اجمعین
غایت مافی الباب آدم چوں بصفت جامعیت مخلوق گشتہ است و در حقیقت خود لطائف و اوصاف
بسیار دارد و پیش از وجود او بقرون متطاولہ در ہر وقتے از اوقات صفتے از صفات یا لطیفہ از لطائف او
بایجاد خداوندی جل سلطانہ در عالم مثال موجود گشتہ است و بصورت آدم ظاہر شدہ مسمی باسم او گشتہ و کار
و بار آدم منتظر از وے بوقوع آمدہ حتی کہ توالد و تناسل کہ مناسب عالم مثال است نیز بظہور پیوستہ و کمالات
صوری و معنوی مناسب آں عالم نیز یافتہ و شایان عذاب و ثواب گشتہ بلکہ در حق او قائم شدہ بہشتے بہشت
و دوزخی بدوزخ رفتہ بعد ازاں در وقتے از اوقات بمشیت اللہ سبحانہ صفتے یا لطیفہ دیگر از صفات و لطائف
او علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام در ہماں عالم بمنصہ ظہور آمدہ و کار و بارے کہ از ظہور اول بوجود آمدہ بود از
ظہور ثانی نیز بوجود آمدہ چوں آں دورہ نیز تمام شدہ ظہور ثالث از آں صفات و لطائف او علی نبینا و علیہ
الصلوٰۃ والسلام بحصول پیوستہ و چوں آں ظہور نیز دورہ خود را تمام کردہ ظہور رابع بہ ثبوت پیوستہ
الی ماشاء اللہ تعالیٰ و چوں دوائر ظہورات شایداو کہ تعلقات بہ صفات و لطائف او داشت تمام گشتہ آخر الامر
آں نسخہ جامعہ در عالم شہادت بایجاد خداوندی جل سلطانہ بوجود آمدہ و بفضل خداوندی جل سلطانہ معزز و مکرم گشتہ
اگر صد ہزار آدم باشند ہم اجزاء ہمیں آدم اند و دست و پائے او یند و مبادی و مقدمات وجود او یند انتہی مختصراً
و تمام او در مکتوب بساست من شاء فلیرجع الیہ واللہ اعلم ۲۳ جمادی الثانیہ سنہ ۱۳۳۱ھ

(۲۶) چھبیسویں حکمت لمسائل طاعون

سوال۔ رسالہ مرسلہ خدمت الطاعون میں صفحہ ۳ سے صفحہ ۴ کے شروع تک جو فتویٰ مندرج ہے جسکی شرح

رسالہ مرسلہ خدمت اعاذۃ الناس میں صفحہ ۴ سے صفحہ ۸ تک اور صفحہ ۲۸ سے ۴۴ تک بیان کیا گیا ہے آیا اس زمانہ جیلہ جوئی میں زید کو اس قسم کا فتوی لکھنا صحیح ہے یا نہ بینوا توجروا۔

الجواب میں نے دونوں رسالے مع انکے لواحق کے سرسری نظر سے دیکھے مؤیدات زائدہ سے قطع نظر کرکے اصل مقصود میں نزاع لفظی معلوم ہوتا ہے اور اختلاف باشرط سے تناقض حقیقی نہیں چنانچہ اعاذہ کے صفحہ ۳۵ میں مصرح ہے اگر کوئی اس نیت سے بھاگے کہ طاعونی مقام میں ٹھیرنے اور طاعون میں مبتلا ہونے سے کہیں یہ اعتقاد پیدا نہ ہو جاوے کہ طاعونی مقام میں رہنا طاعون ہونیکا سبب ہوا ہے تو ایسے بھاگنے کی ممانعت حدیث سے ہرگز مفہوم نہیں ہوتی اھ اور صفحہ ۷ میں ہے اگر طاعون سے بچنے کی نیت ہو تو ممنوع ہے اھ اس سے صاف معلوم ہوا کہ جس فرار کا منشاء یہ غرض اور اعتقاد ہو کہ خروج موجب نجات ہوگا صراحۃً اعاذہ کے نزدیک بھی ممنوع ہے اور مانعین اسی کو منع کر رہے ہیں اور جس خروج کا منشاء یہ غرض اور اعتقاد نہ ہو صراحۃً اعاذہ اسکو جائز بتلا رہے ہیں اور مانعین بھی اسکو منع نہیں کرتے پس جائز اور حیز ہوئی اور منہی عنہ دوسری چیز پس نفس مسئلہ میں اختلاف نہ رہا اور اسی تفصیل کی تائید عبارت درمختار واقعہ آخر مسائل شتی سے ہوتی ہے اب صرف محل نزاع یہ رہ گیا کہ آیا فارین کی غرض فاسد ہے یا صحیح ہے سو یہ کوئی مسئلہ شرعیہ نہیں ہے جسمیں اسقدر کلام کیا جاوے محض ایک واقعہ جزئیہ ہے جسکی تحقیق تجربہ و مشاہدہ و تتبع احوال ناس سے بآسانی کرکے نزاع مرتفع ہو سکتا ہے سو جہانتک استقراء صحیح سے کام لیا گیا یہی ثابت ہوا کہ اکثر میں جہل و معصیت کے غلبہ سے اور بعض میں الحاد و دہریت کے اثر سے فساد غرض متیقن ہے الا نادرًا والنادر کالمعدوم بل عسٰے ان لا یکون فی زماننا الا المغرضون لہذا مقتضاء انتظام احکام منع عام ہے جو مانعین کا حاصل کلام و ملخص مرام ہے واللہ اعلم۔ ۱۵ ذی الحجہ ۱۳۲۲ھ

سوال۔ ایک مقام میں طاعون واقع ہوا اور چوہے کثرت سے مکانوں میں مرنے لگے اور کچھ لوگ بستی کے محض بغرض تبدیل آب و ہوا مکان چھوڑ کر محلہ کے بالکل متصل چند بیگہ کے فاصلہ پر میدان صاف و پر فضا میں اقامت پذیر ہو گئے آیا خروج محض بایں نیت جائز ہوگا یا نہیں۔

الجواب چونکہ فناء آبادی حکم میں آبادی کے ہے لہذا مجموعہ کو مکان واحد کہا جاویگا اسلئے صورت مسئولہ میں میدان میں رہنا جائز ہے والدلیل علیہ علی ما ادی الیہ نظری ان بعض الاحادیث ذکر فیہ لفظ ارض کما رواہ مسلم وفی بعضہا ابلد کما حکاہ النووی ولما کان الحدیث یفسر بعضہ بعضا اھ

علم ان المراد بالارض هی البلدة ویؤیدہ ما فی الدر المختار اذا خرج من بلدة حیث قید الحکم بالبلدة ولما ثبت کون متعلق الحکم هی البلدة وهی بجمیع اجزائها محل واحد کما اعتبر فی احکام الجمعة والعید لم یکن الخروج الی الفناء خروجا من البلدة فتفکر نعم نقل فی بعض الرسائل عن الفتاوی الکبری لابن حجر المکی ان المراد بالارض محل الاقامة وقع به الطاعون سواء کان بلدا ام قریة ام محلة ام غیرها لا جمیع الاقلیم الخ لکنه من العلماء الشافعیة فلا یکون قوله حجة علینا لانا لم فلتزم اتباعه واللہ اعلم ۲۰ ذی الحجہ ۱۳۲۱ھ

شبہ متعلق جواب مندرجہ بالا

طاعونی مقام سے فنار بلد میں خروج کے جواز کی دلیل حضرت نے جو لکھی ہے مطالعہ کی لیکن تھوڑی سی تشریح کیلئے اور مکلف خدمت ہوں ۱ عبارت درمختار کے جواب میں جو مرقوم ہے بہت تھوڑی ہے یعنی اسقدر اذا خرج من البلدة الخ معلوم نہیں یہ کہاں کی عبارت ہے میں نے اپنے مظنونہ مقامات میں تلاش کیا نہ ملی تا مجھے معلوم ہو جاتا کہ یہ عبارت خروج من بلد الطاعون ہی کی بابت ہے ۲ دوسرے یہ کہ اصل محاورات عرب میں تو بلد قطعة من الارض عامرة کانت او غامرة کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے قال اللہ لنحیی بہ بلدة میتا قال الشاعر

و بلدة لیس بها انیس الا الیعافیر والا العیس

اسلئے مجھے خیال ہوتا ہے کہ کلام نبوی میں محض قدیم استعمال کے بموجب ارادہ معنی بہتر ہوگا فلا ضرورة اذا فی ادخال الفناء الغیر المعمور فی حکم العمران ۳ تیسرے یہ کہ فنار کی بابت خروج للسفر وقصر صلوة کی بحث میں شامی میں ہے اما الفناء وهو المکان المعد لمصالح البلد کرکض الدواب ودفن الموتی والقاء التراب فان اتصل بالمصر اعتبر مجاورته وان انفصل بغلوة او مزرعة فلا کما یاتی بخلاف الجمعة فتصح اقامتها فی الفناء ولو منفصلا بمزارع لان الجمعة من مصالح البلد بخلاف السفر پس خروج از بلد للسفر اور جمعہ کیلئے فنار کے اعتبار میں فرق ہوا اس مسئلہ مسئول عنہا میں کیا معتبر ہوگا ارض متصل ہی یا منفصل بمزارع بھی داخل ہے وعلی کل حال کیف تقدیر الفناء وتحدیدہ ونیز اس میں ہو بخلاف البساتین ولو متصلة بالبناء لانها لیست من البلدة فما حالها فی هذہ المسئلة۔

الجواب سوال اول درمختار میں کتاب الفرائض سے چند سطر پہلے یہ عبارت ہے۔

جواب سوال دوم۔ اگر بلدہ میں تعمیم لیلی جاوے تب بھی مضر نہیں کیونکہ اس تقدیر پر بھی ہر جزو ارض پر تو اطلاق کیا نہ جاویگا تاکہ بیوت و محلات کو شمول ثابت ہو بلکہ ایک قطعہ محدودہ کے ساتھ خاص ہوگا چنانچہ قاموس میں قطعہ کے بعد متحیزہ کی قید مصرح ہے اور تعیین حدود کا مبنی عرف پر ہے سو ظاہر ہے کہ عرفاً معنی خاص کے اعتبار سے حقیقۃً مجموعہ اجزاء معمورہ پر اور حکماً اجزاء تابعہ غیر معمورہ پر بھی اور معنی عام کے اعتبار سے حقیقۃً ولغۃً اجزاء معمورہ و غیر معمورہ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے پس خروج عن العمارات کا خروج عن البلد ہونا پھر بھی ثابت نہ ہوگا اور فناء غیر معمور تقدیر اول پر حکماً اور تقدیر ثانی پر لغۃً بلد میں داخل ہوگا سو تقدیر ثانی تعمیم بقدر مدعا میں مقید ہوگئی۔ **جواب سوال سوم**۔ فناء کو حکم جمعہ میں متصل و منفصل دونوں کیلئے عام اور وسیع ماننے کی اور سفر میں وسیع نہ ماننے کی جو علت بیان کی ہے لان الجمعۃ من مصالح البلد بخلاف السفر خود بتلا رہی ہے کہ خروج متکلم فیہ کو حکم جمعہ میں کہنا چاہئے کیونکہ سکنے بھی مثل جمعہ کے یقیناً مصالح بلد سے ہے پس اندر باہر کا سکنی یکساں ہوا اور ارض متصل و منفصل بمزارع سب اسمیں داخل ہوگئے اور عبارت بخلاف البساتین الخ سے بساتین کا فناء بلد سے خارج کرنا مقصود نہیں بلکہ ابنیہ بلد سے خارج کرنا مقصود ہے چنانچہ سباق و سیاق سے یہ امر صاف ظاہر ہے اس سے سابق یہ عبارت ہے واشار الی انہ یشترط مفارقۃ ما کان من توابع مواضع الاقامۃ کربض المصر وھو ما حول المدینۃ من بیوت و مساکن فانہ فی حکم المصر وکذا القری المتصلۃ بالربض فی الصحیح بخلاف البساتین الخ اور اسکے بعد یہ عبارت ہے واما الفناء الخ پس معلوم ہوا کہ اما الفناء سے پہلے غیر فناء کا ذکر ہے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ قصر سفر میں تو عمارات ولواحقہا معتبر ہیں پس بساتین چونکہ سکنی اور اسکے مرافق کیلئے موضوع نہیں لہذا ابنیہ سے خارج ہیں اور جمعہ میں فناء معتبر ہے اور اسمیں زیادہ عموم و وسعت ہے جیسا خود سوال میں مصرح ہے پس بساتین کا قصر میں خارج عن البلد ہونا مستلزم نہیں کہ جمعہ وما یماثلہا کالخروج المتکلم فیہ میں بھی خارج ہو اور لفظ بلدہ کے محلات و منازل کو عام ہونے اور بساتین اور مزارع ونحوہا کے داخل ہونے کے لئے اتنا امر کافی ہے کہ ایک گھر سے دوسرے گھر میں کسی کی ملاقات کیلئے یا بساتین و مزارع کیلئے جو کہ ضرورت شدیدہ نہ ہونیکی وجہ سے مجوز خروج عن محل الطاعون نہیں ہوسکتا جانا بالاتفاق جائز سمجھا جاتا ہے اس سے معلوم ہوا یہ خروج عن البلد الی بلد آخر نہیں ہے فتامل وانصف۔ واللہ اعلم۔

۱۱ صفر ۱۳۲۲ھ

سوال- طاعون شہر میں داخل ہونیکے بعد یہاں سے کچھ لوگوں نے بستی چھوڑ دی ان میں سے بعض دوسری بستیوں میں چلے گئے اور بعض بستی کے نزدیک ہی چھپروں میں قصبہ میں جا گزیں ہیں فریق ثانی بھی مرضی کی عیادت و نماز جنازہ و تکفین کی محنت وغیرہ میں شریک نہیں ہوتے حتی میں آئی تو شہر سے باہر مدفن میں آکر مٹی دیدی ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ ہمنے گنگوہ سے اور تھانہ بھون سے فتویٰ منگایا ہے- تبدیل آب وہوا کیلئے بستی سے زمانہ طاعون میں نکلنا درست ہے- ایک شخص نے الہ آباد سے شاید حضور کے پاس یہیں کیلئے اپنے عزیزوں کے اشارہ سے استفتار کیا تھا اور بستی کے باہر قریب میدان میں جانیکی اجازت کا سوال کہتے ہیں کہ جواز کا فتوی مولانا نے دیا بہرکیف طالب علم کے استفتار کا خیال حضور کو ہو یا نہو ان دونوں فریقوں کا جو حال حکم شرعی سے ہو اور جیسا کچھ پہلے کبھی لکھا گیا تحریر فرمایئے کیونکہ ہماری یہاں کے علماء کل اس جواز کے مخالف ہیں مجھسے کم مایہ شخص کی فہم میں بھی ہر دو فریق گناہگار معلوم ہوتے ہیں اور سخت مجرم- اہل محلہ کو مبتلائے متعدد اموات ہوتے اور ایک روز میں پانچ پانچ سات سات مردونکی تجہیز و تکفین کی محنت شاقہ اٹھاتے ہوئے دیکھتے ہیں اور شرکت نہیں کرتے نماز پنجگانہ باوجود سماعت اذان محلہ میں پڑھنے نہیں آتے تبدیل آب وہوا کا بہانہ کرتے ہیں اور طاعونی مریضوں کے پاس اور طاعونی مکان بلکہ اپنی بستی میں جانے سے نہایت ڈرتے ہیں کیا یہ عدوی و فرار من الطاعون میں داخل نہیں

الجواب- چونکہ جواب تابع سوال ہوتا ہے اور اس سوال میں ان مفاسد سے تعرض نہ تھا جو اس سوال میں مذکور ہیں لہذا جواب اس کا جواز سے دیا گیا چنانچہ نقل جواب[ع۵] یہ ہے- لیکن جب اسکے ساتھ یہ مفاسد بھی ہیں جو اس سوال میں مذکور ہیں جسمیں عقیدہ کا فساد اور فرائض و واجبات و سنن ہدی کا ترک لازم آتا ہے اس عارض کی وجہ سے یہ خروج جائز نہ ہوگا واللہ اعلم ۱۸ محرم ۱۳۲۲ھ-

سوال- کیا فرماتے ہیں علماء دین ان مسائل میں ۱ طاعون سے بھاگنا جائز ہے یا نہیں خواہ بیماری لگجانے کے اندیشہ سے ہو یا موت کے خوف سے اور بھاگنا ایک بستی سے دوسری بستی میں ہو یا بستی سے باغوں کی جانب ہو ۲ اگر سارا مکان چوہوں کے مرنیکے سبب سڑ جاوے اور اسمیں سکونت دشوار ہو تو نقل مکان جائز ہے یا نہیں ایک مکان سے دوسرے مکان میں ہو یا مکان سے باغوں کی جانب ہو یا بستی سے دوسری بستی کی جانب ہو ۳ اگر ساری بستی کے لوگ بھاگ گئے ہوں اور بستی کے خالی ہو جانیکے

ع۵ چونکہ یہ جواب مسائل طاعون کے دوسرے سوال کے جواب میں مذکور ہے اسلئے یہاں ترک کردیا گیا-

سبب وحشت ہو خواہ چوروں کے خوف سے یا محض تنہائی کے سبب تو نقل مکان بمواضع مذکورہ جائز ہی یا نہیں ؎۴ اگر بستی کے خالی ہو جانیکے سبب حوائج ضروریہ نہ پورے ہوتے ہوں اور تکلیف ہونے لگے تو اس حالت میں دوسری بستی میں یا جہاں حوائج پورے ہوتے ہوں چلا جانا جائز ہے یا نہیں ؎۵ مرض طاعون سے یا موت سے کسی کو اگر وحشت ہو تو اسکے لئے تبدل مکان بمواضع مذکورہ جائز ہی یا نہیں ؎۶ اگر بستی بالکل خالی نہ ہو اور حوائج ضروریہ برابر پورے ہوتے ہوں اور کوئی تکلیف پیش نہ آتی ہو تو اس وقت بستی کا چھوڑنا کیسا ہے ؎۷ اگر کسی کے بستی چھوڑنے سے ضرر متعدی ہو اور عوام سند جواز پکڑیں تو اسکے لئے فرار جائز ہے یا نہیں ؎۸ اگر بعض مکان سڑ گیا ہو اور بعض نہ سڑا ہو اور اس وجہ سے سکونت دشوار ہو تو کیا حکم ہے ؎۹ اگر مکان بالکل سڑ گیا ہو اور اس وجہ سے مکان میں سکونت دشوار ہو تو تبدل مکان صرف بستی ہی کے اندر کسی مکان میں کر سکتا ہی یا بستی کے باہر باغوں میں یا کسی دوسری بستی میں جا سکتا ہی ؎۱۰ قصہ حضرت سیدنا عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے جواز مفرورین پر استدلال کرتے ہیں جو بعض مورخین نے نقل کیا ہی چنانچہ الفاروق میں مولوی شبلی لکھتے ہیں۔ مصر اور عراق میں سخت وبا پھیلی حضرت عمر رضؓ کو اول جب خبر پہونچی تو اُسکی تدبیر اور انتظام کیلئے خود روانہ ہوئے سرغ پر پہونچکر ابو عبیدہ رضؓ وغیرہ سے جو انکے استقبال کو آئے تھے معلوم ہوا کہ بیماری کی شدت بڑھتی جاتی ہے مہاجرین اولین اور انصار کو بلایا اور رائے طلب کی مختلف لوگوں نے مختلف رائیں دیں لیکن مہاجرین فتح نے یک زبان ہو کر کہا کہ آپ کا ٹھیرنا یہاں مناسب نہیں حضرت عمر رضؓ نے حضرت عباس رضؓ کو حکم دیا کہ پکار دیں کہ کل کو کوچ ہے۔ حضرت ابو عبیدہ رضؓ چونکہ تقدیر کے مسئلہ پر نہایت سختی کے ساتھ اعتقاد رکھتے تھے انکو نہایت غصہ آیا اور طیش میں آکر کہا (افرارًا من قدر اللہ) حضرت عمر رضؓ نے اُنکی سخت کلامی کو گوارا کیا اور کہا (نعم افر من قضاء اللہ الی قضاء اللہ) غرض خود مدینہ چلے آئے۔ یہ مضمون الفاروق حصہ اول صفحہ ۱۶۲ و ۱۶۳ میں مذکور ہی۔ افر من قضاء اللہ الی قضاء اللہ کا صحیح مطلب کیا ہی اور اسی کتاب کے صفحہ ۱۶۴ میں ہے معاذ رضؓ کے مرنے کے ساتھ انھوں نے یعنی عمرو بن العاص رضؓ نے عام مجمع میں خطبہ پڑھا اور کہا کہ وبا جب شروع ہوتی ہو تو آگ کی طرح پھیلتی چلی جاتی ہے اسلئے تمام فوج کو یہاں سے اٹھکر پہاڑوں پر جا رہنا چاہئے اگرچہ انکی رائے بعض صحابہ رضؓ کو جو معاذ رضؓ کے ہمرا[ہ] تھے ناپسند آئی یہانتک کہ ایک بزرگ نے علانیہ کہا کہ تو جھوٹ کہتا ہی تاہم عمرو رضؓ نے اپنی رائے پر عمل کیا فوج انکے حکم کے مطابق ادھر اُدھر پہاڑوں پر پھیل گئی

اور وبا کا خطرہ جاتا رہا ۱۱ بخاری شریف اور مسند امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی احادیث سے استدلال عدم جواز پر مطلقاً کرتے ہیں خواہ ایک بستی سے دوسری بستی میں باغوں کی جانب ہو بخاری کی حدیث یہ ہے عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا سمعتم بالطاعون بارض فلا تدخلوها واذا وقع بارض وانتم بها فلا تخرجوا منها اور مسند احمد مطبوعہ مصر جلد ۵ صفحہ ۲۰۱ میں طاعون کے متعلق جو حدیث ہے اسکا اخیر ٹکڑا یہ ہے فاذا وقع بارض فلا تدخلوا علیہ واذا وقع بارض فلا تخرجوا فرارا منہ اور نیز اسی مسند میں ہے الفار من الطاعون کالفار من الزحف ۱۲ فار من الطاعون اگر گناہ ہے تو کبائر میں سے ہے یا صغائر میں سے اور فرار کو جو جائز سمجھے اور جواز کا حکم کرے وہ کیسا ہے ۱۳ اگر بھاگنے کو سبب حفاظت از موت سمجھا جاوے تو کیسا ہے ۱۴ جس مقام پر طاعون ہو وہاں جانا ممنوع ہے یا نہیں اگر ممنوع ہے تو مطلقاً ممنوع ہے یا ضرورت کیوقت اجازت ہے ۱۵ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعون مسلمانوں کیلئے رحمت ہے اور شہادت ہے مسند مذکور میں حضرت ابو عسیب رضی اللہ عنہ کی روایت ہے فالطاعون شہادۃ لامتی ورحمۃ لھم مروی ہے پس اس سے تعوذ اور دعا جائز ہے یا نہیں۔

الجواب ۱ طاعون سے بھاگنا جائز نہیں لقولہ علیہ السلام واذا وقع بارض وانتم بها فلا تخرجوا فرارا منہ متفق علیہ کذا فی المشکوٰۃ اور اطلاق حدیث ہر فرار کو شامل ہے جو طاعون سے خواہ بخوف موت ہو خواہ بخوف بیماری لگ جانیکے البتہ یہ امر کہ یہ حکم خود اس بستی کے میدان و باغ وغیرہ کو بھی شامل ہے یا نہیں تصریحاً کتب مذہب میں نظر سے نہیں گذرا لیکن ظاہراً یہ خروج منہی عنہ میں داخل نہیں کیونکہ فناء مصر احکام شرعیہ میں حکم مصر میں قرار دیا گیا ہے کما فی الجمعۃ والعیدین ویؤیدہ ما وقع فی الحدیث من قولہ علیہ السلام فیمکث فی بلدہ الحدیث رواہ البخاری کذا فی المشکوٰۃ حیث علق الحکم بالبلد وبالخروج الی الفناء لم ینقض مکثہ فی البلد واما ما وقع من لفظ الارض فیفسر بالبلد فان الحدیث یفسر بعضہ بعضاً ویؤیدہ ایضاً ما روی عن انس قال رجل انا کنا فی دار کثیر فیها عددنا واموالنا فتحولنا الی دار قل فیها عددنا واموالنا فقال ذروها ذمیمۃ رواہ ابوداؤد وکذا فی المشکوٰۃ باب الفال والحدیث وان حملوہ علی الفال والشوم لکنہ یعارض بالاحادیث الاخر والذی یمیل الیہ القلب ان تلک الدار للضیق او لقربها من النتن ونحوہ کان نتنا فاسدۃ الهواء مورثۃ للامراض وبهذہ الامراض کثر الموت وبکثرۃ الموت وقلۃ عدد الکاسبین

وکثرة الصرف الی الادویة والتدبیر قل الاموال والتائید مبنی علی ھذا الوجہ واللہ اعلم و
ان قال قائل قد ورد الاذن فی ما یلی ذلک الحدیث فی المشکوٰة بترک البلدة للوباء یقال قد
ضعف ھذا الحدیث واول فی الشرح الفارسی للمشکوٰة فانظر فیہ واللہ اعلم بحقیقة الحال
ہامش ۲ جو خروج کسی اور عارض کی وجہ سے ہو وہ فرار من الطاعون نہیں ہے اگر وہ عارض قوی معتبر ہے تو خروج جائز ہے
یدل علیہ ما فی الدر المختار قبیل کتاب الفرائض واذا خرج من بلدة بہا الطاعون فان علم
ان کل شیء بقدر اللہ تعالیٰ فلا باس ان یخرج او یدخل الخ اب یہ امر باقی رہا کہ کون عارض قوی ہے
کون نہیں پس جو پہوں کا مر جانا اس طور کہ سکونت دشوار ہو جاوے عارض قوی معلوم ہوتا ہے اور دوسری
بستی اور اس بستی کے اجزا کا حکم اوپر لکھا گیا ہامش ۳ صرف وحشت یا خوف قلیل عارض قوی نہیں ہے
اور خوف شدید عارض قوی ہے یؤیدہ ما فی قاضی خان المعتدة اذا کانت فی منزل لیس معہا
احد وھی لا تخاف من اللصوص ولا من الجیران ولکنہا تفزع من امر المیت ان لم یکن الخوف
شدیدا لیس لہا ان تنتقل من ذلک الموضع لان قلیل الخوف یکون بمنزلة الوحشة وان کان
الخوف شدیدا کان لہا ان تنتقل لانہا لو لم تنتقل یخاف علیہا من ذھاب العقل ونحوہا ص ۲۷۲
ہامش ۴ یہ عارض قوی معلوم ہوتا ہے ہامش ۵ وحشت کا غیر معتبر ہونا جواب سوال سوم میں مذکور ہو چکا ہامش ۶ یہاں
عارض قوی نہیں ہے ہامش ۷ مباحات موہمہ لضرر العوام سے بچنے کا وجوب اسوقت ہے جبکہ کوئی ضرورت شرعی
یا طبعی معتبر اس مقتدا کو لاحق نہ ہو ورنہ دوسرے کے عدم تضرر کے واسطے اس کا تضرر گوارا نہ ہوگا وہذا ظاہر جدا
ہامش ۸ یہاں عارض قوی نہیں ہے ہامش ۹ عارض قوی ہے اور دوسری بستی میں اور اس بستی کے جمیع اجزا میں فرق
جواب سوال اول میں بیان ہو چکا ہامش ۱۰ حضرت عمر رض کے قصہ سے کچھ استدلال نہیں ہو سکتا کیونکہ خروج عن
محل الطاعون نہیں ہوا بلکہ عدم الدخول فی محل الطاعون ہوا جسکے جواز بلکہ وجوب میں بھی کلام ہے چنانچہ
حدیث شیخین میں ہے فاذا سمعتم بارض فلا تقدموا علیہ کذا فی المشکوٰة والمعنی الفرار الی القضاء انا
لم نعتمد فی ذھابنا ھذا علی سبب غیر قدر اللہ تعالیٰ بل نتوکل علی اللہ تعالیٰ ونمتثل فی الذھاب
لامرہ فلیس ھذا من الفرار من القضاء فی شیء البتہ حضرت عمرو رض ابن العاص کی اس مسئلہ میں یہ رائے
معلوم ہوتی ہے کہ نہی عن الفرار من الطاعون معلل ہے علت فساد اعتقاد کے ساتھ کہ خروج کو طبعا موثر فی النجاة
سمجھے جیسا اہل سائنس کا خیال ہے اور جو صرف اسباب عادیہ میں سمجھے اسکے لئے جائز ہے سو اول تو یہ ان کا اجتہاد ہے

جو دوسرے مجتہد پر جو کہ ظاہر حدیث مرفوع سے تمسک کرتا ہو حجت نہیں دوسرے اب اکثر فارین میں بوجہ اختلاط معتقدین سائنس کے فساد اعتقاد یقینی ہے پس اسمیں کسی کے نزدیک بھی گنجایش نہیں کیونکہ اسمیں مخالفت ہو شریعت کی جو نافی ہو تاثیر طبعی لازم کی ۔ ۱۱ انکے معافی کی تحقیق جواب سوال اول میں گذر چکی ہے ۔ ۱۲ شیخ عبد الحق محدث رحمہ نے شرح مشکوٰۃ فارسی میں تحت حدیث الفار من الطاعون کالفار من الزحف کے لکھا ہو ازیں حدیث معلوم می شود کہ گریختن از طاعون گناہ کبیرہ است چنانکہ فرار از زحف اھ اور جائز سمجھنے والا اگر احادیث کو رد کرتا ہو کفر ہے اور اگر خلاف قواعد شرعیہ تاویل کرتا ہو مبتدع اور اگر باوجود رعایت قواعد کے کسی شبہ سے غلطی کرتا ہو امید ہے کہ معذور ہو ۔ ۱۳ شیخ عبد الحق رحمہ نے تو عبارت مذکورہ کے بعد اس اعتقاد کو کفر لکھا ہو لیکن تفصیل حق معلوم ہوتی ہو اگر مؤثر حقیقی سمجھے تو کفر ہے اور جو سبب عادی سمجھے تو بوجہ ورود نہی کے معصیت ہو ۔ ۱۴ اوپر جواب سوال دوم میں گذر چکا ہو کہ ضرورت و عارض قوی سے خروج اور اسی طرح دخول جائز ہے ۔ ۱۵ باوجودیکہ مطلق امراض و بلیات کا موجب رحمت ہونا احادیث میں آیا ہو پھر بھی انکے لئے دعا و تعوذ قولا و فعلا حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو اور راز اسمیں یہ ہو کہ بحیثیت مصیبت فی الحال ہونیکے دعا و دوا کی اجازت ہو اور بحیثیت رحمت فی المآل ہونیکے صبر و رضا و تسلیم کا امر ہے فلا منافاۃ اور جسنے منع کیا ہو اسکی غلطی ہو واللہ اعلم ۔ ۲۹ محرم ۱۳۲۲ھ ۔

سوال ۔ مرض طاعون سے جو تقریبًا نو سال سے بلاد ہندوستان میں پھیلا ہوا ہے فرار کرنا کیسا ہے کیونکہ اس مسئلہ میں اختلاف عظیم واقع ہو بعض جواز و بعض عدم جواز فرار کے قائل ہیں مدعیان جواز فرار میں چند دلائل پیش کرتے ہیں اول یہ کہ جب طاعون عمواس واقع ہوا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابو عبیدہ کو طلب کیا جو امیر لشکر دمشق تھے جہاں کہ طاعون کا زور تھا لیکن جب وہ نہ آئے تو آپنے اُن کو لکھ بھیجا کہ اس مقام کو چھوڑ کر جابیہ نامی مقام پر جو بلند ہو چلے جاؤ ۔ چنانچہ ابو عبیدہ رضہ کی وفات کے بعد عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے امیر المؤمنین کے اس حکم کی تعمیل کی ھکذا فی روضۃ الاحباب پس درصورت عدم جواز فرار ان حضرات کے متعلق کیا خیال رکھنا چاہیئے کہ اُن کا یہ فعل صواب پر ہو یا نہیں دوسرے یہ کہ لوگ وقت نمود طاعون موضع طاعون کے مضافات و باغات و صحرا میں نکلکر مقیم ہوتے ہیں اور وہ فنا شہر ہو تو گویا من وجہ شہر ہے پس جو حدیث کہ حرمت فرار میں عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ سے مروی ہو اور جس کا آخری جملہ یہ ہو (ولا تخرجوا منہا فرارا یعنی موضع طاعون سے نہ بھاگو) کے یہ فعل

مخالف نہیں ہے کیونکہ ارض موضع طاعون و مقام قیام فارین واحد ہے پس اس موضع سے فرار نہوا اور نیز اسوقت علل ممانعت فرار میں سے صرف ایک وجہ یعنی عدم صبر و استقامت موجود ہے والا سب مفقود جیسا کہ مولانا شاہ عبد العزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ رجزمن السماء کی تفسیر میں فتح العزیز میں ارشاد فرماتے ہیں کہ حرمت فرار بوجہ اسکے ہے کہ درصورت فرار علاج و تدابیر دشوار ہے اور صحار کی فرار پر مرضاء کے مزید تکلیف کا گمان ہے پس یہ صعوبتیں فی زماننا دور ہیں کیونکہ باغوں و صحراء میں علاج بھی ممکن ہے جیسا کہ اکثر ہوتا ہے اور ان کی دلشکنی کا پورا لحاظ کیا جاتا ہے تیسرے یہ کہ جس گھر میں آگ لگی ہو یا کوئی دیوار گر رہی ہو وہاں ٹھہرنا خلاف عقل ہے بلکہ ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ کے نہی کو امر کی سا تمادا کرنا ہے پس درصورت عدم جواز فرار دلائل مسطورہ بالا کا کیا جواب ہے عقلاً ونقلاً عدم جواز ثابت کرنا چاہیئے۔

سوال دوم۔ درصورت عدم جواز فرار جو لوگ فرار کو جائز قرار دیتے ہیں اور فرار کرتے ہیں عند الشرع کیسے ہیں۔

سوال سوم۔ جابیہ دمشق کا کوئی محلہ ہے یا دوسرا مقام اگر محلہ ہے تو کیا ایک محلہ سے دوسرے محلہ میں فرار کرنا جائز ہے اور درصورت دوسرا مقام ہونیکے تو فرار کا پورا ثبوت ہے اسکا کیا جواب ہے۔ مدعیان عدم جواز فرار اپنے دعوی پر ان احادیث کو پیش کرتے ہیں جو اسکی ممانعت میں صحاح میں پائی جاتی ہے جیسے الفار من الطاعون کالفار من الزحف وغیرہ بہرحال جواز و عدم جواز عند الشرع جو کچھ ثابت ہو بالتفصیل مع الدلیل عقلاً ونقلاً بیان کرنا چاہیئے بینوا توجروا۔

الجواب۔ احادیث صحیحہ میں تنصیصاً فرار عن الطاعون کی ممانعت آئی ہے اور شبہات جو اسپر کیے گئے ہیں انکا یہ جواب ہے ۱ اولاً قاعدہ کلیہ ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد اگر کسی امتی کے قول و فعل کے معارض ہو تو آپ کے ارشاد کو ترجیح ہو گی اور امتی کے قول و فعل میں اگر وہ مقبولین سے ہو تاویل کیجاویگی۔ پس حضرت عمرؓ کا یہ فعل اگر معارض مان لیا جاوے تو حدیث مرفوع صحیح پر مقدم نہیں ہو سکتا دو وجہ سے اولاً سنداً اسکی صحاح کے برابر نہیں۔ دوسرے شارع غیر شارع برابر نہیں۔ پس لابد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول و فعل میں کوئی تاویل ضروری ہو گی مثلاً اسی لشکر کو دوسری جگہ بھیجنے کی ضرورت ہو گی اور یہ مسلم ہے کہ مقام طاعون سے اور کسی ضروری کام کیلئے سفر کرنا جائز ہے یا اگر علت یہ قرار دیجاوے کہ صحار کی چلے جانے سے مرضیٰ کی خرابی ہے تو اس صورت میں سارا لشکر کا لشکر سفر کرے تو یہ علت نہ پائی جاویگی اسلئے اجازت دیدی ہو گی چنانچہ بعض محققین قائل ہیں کہ اگر بستی کے کل آدمی دوسری جگہ چلے جاویں تو کچھ حرج نہیں یا انکے نزدیک یہ بھی معلل ہو گی علت احتمال فساد

اعتقاد فارین کے ساتھ اور یہ علّت مفقود تھی اسلئے اجازت دیدی بہرحال یہ امر اُن کا اجتہادی سمجھا جاوے گا جو دوسرے پر حجت نہیں اور درصورت حجیۃ اس زمانہ کی طبائع کو مفید بھی نہیں کیونکہ اب خاص طاعون کی وجہ سے بھاگتے ہیں اور ساری بستی کے لوگ کہیں نہیں جاتے اور فساد اعتقاد بھی اگر کسی خاص میں نہ ہو تب بھی اسکا فعل موجب فساد اعتقاد عامی کا ہے اسلئے اسکے لئے بھی منہی عنہ للغیر ہے یہ سب جب ہے جبکہ تعارض ظاہری مان لیا جاوے اگر تعارض نہ ہو تو ان تکلفات کی حاجت نہیں چنانچہ قاموس میں جابیہ کو دمشق کا قریہ لکھا ہے اور دمشق کا بلد عظیم ہونا مشہور ہے اور بلد عظیم کا فنا بعض جگہ میں نے خود مشاہدہ کیا ہے کہ گرد و نواح کے قریے تک ہوتا ہے چنانچہ کانپور کے فوجی لوگ موضع جاجمئو تک جو کہ مستقل آبادی اور کانپور سے کئی میل پر واقع ہے اکثر اوقات نشانہ کی مشق وغیرہ کرنیکے واسطے جاتے ہیں پس جابیہ اگر فنا دمشق میں داخل کر لیا جاوے تو کیا بعید ہے ؏۲ فنا شہر میں جانا جائز ہے جیسا ۱؎ میں بیان ہوا اور یہ جو لکھا ہے کہ اس وقت علل فرار میں سے ایک ہی علت ممانعت کی ہے اگر اسکو تسلیم کر لیا جاوے تب تو جواز کا احتمال ہی نہیں پھر جواز میں سعی کرنا فضول ہے کیونکہ ممانعت کیلئے ایک ہی علت کافی ہے جیسا اہل علم پر ظاہر ہے ؏۳ یہ قیاس مع الفارق ہے گرتی ہوئی دیوار یا لگتی ہوئی آگ میں عادۃً ہلاک متیقن ہے اور یہاں متیقن نہیں پس ایک کا قیاس دوسرے پر صحیح نہیں ورنہ قتال کفار تہلکہ میں داخل ہو کر ممنوع ہوگا اور طاعون کو زحف کیساتھ تشبیہ خود حدیث میں وارد ہے اور ”من وخز الجن“ بھی آیا ہے جواب سوال دوم ناجائز کو جائز قرار دینا ظاہر ہے کہ فساد اعتقاد ہے اور اسکا فعلاً اختیار کرنا فساد عمل ہے جواب سوال سوم۔ جواب سوال ۱؎ میں گذر چکا واللہ اعلم۔

۲۲ جمادی الاولی ۱۳۲۲ھ۔

سوال۔ طاعون سے بھاگنے کی نسبت ہمارے علمار کرام یہ فرماتے ہیں کہ طاعون سے بھاگنا حرام ہے خواہ اندیشۂ موت سے ہو یا اندیشۂ مرض سے طاعون سے بھاگنے والا لشکر اسلام سے بھاگنے والا ہے طاعون سے بھاگنا خدا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی ہے اگر بھاگنے کو کوئی شخص گناہ نہ سمجھے اسکے ایمان میں خرابی ہوگی اگر یہ اعتقاد کرے کہ بھاگے گا تو نہ مریگا ورنہ مرجائیگا تو کافر ہوگا اس بارہ میں چند شکوک مندرجۂ ذیل ہیں انکا جواب مرحمت فرمائیے

(۱) جبکہ یہ مسلم ہے کہ علاج کرنا مسنون ہے اور ہر شخص استعلاج کا مجاز ہے اور ہر صاحب علم جانتا ہے کہ فن طب دو مقصدوں پر مبنی ہے ایک حفظ صحت دوسرے استرداد صحت پس جبکہ علاج مسنون اور عام ٹھہرا تو کیا سبب ہے کہ تدابیر حفظ صحت جو شامل تدبیر مکان اور تصفیہ آب و ہوا اور نقل شہر وغیرہ کو ہیں گناہ کبیرہ یا کفر متصور ہیں

(۲) اختلاج قلب میں جو کہ سوء مزاج حار سے ہو مریض کا شہر بارد میں جانا مستفی کو حجاز جانا صاحب امراض باردہ کو ملک حار میں اور بالعکس جانا اب تک گناہ کبیرہ اور کفر نہ تجویز کیا گیا۔

(۳) اگر کہیں جنگ معمولی تیر و تفنگ کی ہو اور بخوف جان کوئی شخص وہاں نہ جائے یا وہاں سے علیحدہ ہو جاوے یا سنکھیا بخوف مرنیکے نہ کھائے یا سنکھیا کھانا مہلک اور نہ کھانا باعث امن تصور کرے تو اب تک ایسا شخص کافر کیوں نہ قرار پایا اور طاعون سے مہلک مرض سے یہ خیال کیوں کفر ہوا۔

(۴) اس حدیث شریف کا یعنی جہاں وبا ہو نہ جاؤ اور جہاں ہو وہاں سے نہ بھاگو اگر یہ مطلب تصور کیا جائے یعنی جہاں وبا ہو جاکر مبتلا ہو گے لہذا نہ جاؤ اور وہاں سے بھاگ کر دوسرے شہر کو تہلکہ میں نہ ڈالو بلکہ اپنے ہی آبادی کے کنارے پر ویرانی میں رہو کیا عیب ہے گو باعتبار شرع شریف کے کوئی مرض متعدی یعنی ایک مریض دوسرے تندرست کو بیمار کرتی نہیں بلکہ آلودگی اجزائے سمیہ دوسرے مقام کی اچھی ہوا کو اپنی صفت ذمیمہ سے موصوف کریگی اسکے ماننے میں کیا قباحت ہے۔ (۵) درحالیکہ طاعون و اسہال و دردزہ پانی میں ڈوب کر مرنا دیوار یا مکان میں دبکر اور مسلول ہو کر مرنا جل مرنا یہ سب شہادتیں ہیں پس تخصیص طاعون کی کیا ہے گرتے ہوئے مکان ٹوٹی ہوئی کشتی میں بھی رہنا چاہئے یہ حضرات بشوق شہادت استعمال فرمانا چاہئے دیگر شہادتیں نظر انداز نہ کرنا چاہئے۔ (۶) یہ حدیث شریف کہ طاعون سے مرنا شہادت ہے اس کا یہ نتیجہ نکالنا کہ طاعون سے بھاگنا شہادت اور لشکر اسلام سے بھاگنا ہے کیا ضرور ہے بلکہ اکثر کفار کا یہ قول بالعموم سنا گیا ہے کہ وبا آسیب دبلا ہے اور اُس کا مردہ بھی اُسی گروہ میں شامل ہو جاتا ہے اور مغفور نہیں ہوتا ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کیواسطے اس خیال کی نفی فرماتے ہیں اور ماجور فرماتے ہیں نہ یہ کہ حصول طاعون کی ترغیب فرماتے ہیں

(۷) درحالیکہ طبیب حاذق حرام دوا کو یہ سمجھکر کہ بجز اس دوا کی کوئی مفید اور مزیل مرض نہیں کھانا تجویز کرے تو شریعت اجازت دیتی ہے پس تمام حذاق بھاگنے کو مفید بتلاتے ہیں تو یہ امر کفر و گناہ کبیرہ کیوں قرار پائے حالانکہ حرام چیز کھا لینا اور بھاگنا اسمیں تفاوت ہر ہوشمند جانتا ہے (۸) ہماری حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی ہے کہ میری ...... امت کے لوگ طاعون میں مریں یہ حدیث شریف پوری نقل فرمائی جاوے۔

(۹) درصورتیکہ طاعون سے بھاگنا منع ہے تو اُس آبادی کی دربانی کی اجازت کیوں دیجاتی ہے جب بھاگنا منع ہے تو پچاس قدم اور پچاس کوس سب برابر ہے اسکا ثبوت کتابی کیا ہے۔ (۱۰) درصورتیکہ جو لوگ بغرض حفظ شہادت طاعون کے مفید سمجھا گیا ہے مشروع فرمایا گیا بھاگنا کیوں گناہ کبیرہ و کفر قرار دیا گیا حالانکہ

غرض متحد ہے چونکہ خلائق کی جانوں سے متعلق ہے لہذا امید ہے کہ کریمانہ توجہ خاص مبذول فرمائی جاوے گو قیمتی وقت صرف ہو۔

الجواب (۱) نفس معالجہ کی اجازت سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر علاج جائز ہو اور کسی خاص علاج کی ممانعت سے یہ لازم نہیں آتا کہ مطلق علاج کی ممانعت ہو پس جس طرح شراب و دیگر اشیاء محرمہ تجربہ سے بعض امراض کا علاج ثابت ہوئی ہیں اور پھر بھی ناجائز ہیں اسی طرح اگر فرار باوجود علاج ہونیکے ناجائز ہو تو کیا استبعاد ہے (۲) چونکہ ان امراض میں نقل کی ممانعت نہیں آئی اور طاعون میں ممانعت آئی ہے اسلئے دونوں میں جواز و ناجواز کا تفاوت ہو گیا اور اگر یہ شبہ صاحب شرح پر ہے تو اسکا جواب اسوقت ضروری ہے جب سائل غیر مسلم ہو جواب دینے کو اس بنا پر دیا گیا ہے کہ شبہ علماء پر ہے تو اس بنا پر یہ جواب کافی ہے (۳) اگر ان تدابیر کو مؤثر حقیقی سمجھے جس سے تخلف محال ہے جیسے دہریوں کا مذہب ہے تو یہ اعتقاد ہی کفر ہے اور فرار من الطاعون کو موجب سلامت سمجھنا بھی کفر اسی وقت ہے جبکہ اسکو مؤثر حقیقی سمجھے اور اگر اسباب عادیہ سے سمجھے تو نہ یہاں کفر ہے نہ وہاں کفر ہے البتہ طاعون میں ممانعت شرعی کی وجہ سے یہ فرار گناہ ہوگا اور دوسری تدابیر بوجہ ماذون فیہ ہونیکے جائز ہونگی (۴) اگر صرف یہ حدیث ہوتی تو فی نفسہ اسکی گنجائش تھی گو بوجہ اسکے کہ سلف کی خلاف خلف کا اجتہاد جائز نہیں یہ معنی مقبول نہ ہوتے لیکن صحیح مسلم میں یہ لفظ ہیں عن اسامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان هذا الطاعون رجز سلط على من كان قبلكم او على بنى اسرائيل فاذا كان بارض فلا تخرجوا منها فرارا منه الخ اس حدیث میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نص سے معلوم ہو گیا کہ علت نہی کی فرار من الطاعون کا قصد ہے سو اگر دوسری بستی کے کنارہ پر کوئی شخص جا ٹھیرے تب بھی فرار من الطاعون تو صادق آ گیا اب وہ علت نہیں چلسکتی جو سوال میں لکھی ہے کہ دوسرے شہر کو تہلکہ میں نہ ڈالو (۵) اول تو اس شبہ میں قیاس مع الفارق سے کام لیا گیا ہے کیونکہ مقیس تو طاعون حادث کی جو مہلک ظنی ہے ایک تدبیر خاص کرنا ہے اور امور مقیس علیہا میں سے بعض میں آفات حادثہ مہلکہ بالیقین کی تدبیر نہ کرنا ہے جیسے دار منہدم یا سفینہ منکسرہ میں رہنا اور بعض میں خود آفات کا احداث ہے جیسے مضرات ریہ کا قصداً استعمال کرنا البتہ اس دوسری قسم کے مقیس علیہ کے مشابہ وہ صورت ہو سکتی ہے کہ کوئی شخص اشیاء و اسباب مورثہ طاعون کا قصداً استعمال کرے تو موجب اقرار یقینی ہوگا اسکی اجازت نہ دیجاویگی دوسرے طاعون میں فرار سے نہی آئی ہے اور مکان منہدم وغیرہ میں قرار سے نہی ہے پس دونوں جگہ منہی عنہ کو منع کرینگے (۶) اس سے کس نے نتیجہ نکالا ہے اس مضمون کی تو صحیح حدیث وارد ہے فی المشکوٰۃ قبیل باب تمنی الموت عن جابر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

قال الفار من الطاعون كالفار من الزحف والصابر فيه له اجر شهيد رواه احمد آگے جو لکھا ہے وہ
بنی ہے اس حدیث کے معلوم نہونے پر اسلئے قابل التفات نہیں (۷) اول تو اسی میں کلام ہے کہ شریعت نے
ادویہ محرمہ کی اجازت دی ہے حدیث میں تو صاف نہی آئی ہے آگے امام ابو حنیفہ کا مذہب منع ہی کا ہے صرف
بعد کے بعض علماء نے اجازت دیدی ہے تو اسکو شریعت کی اجازت کہنا خود واجب التسلیم نہیں دوسرے
اگر ان علماء کے قول کو حجت شرعیہ سمجھا جاوے تو فقہاء نے رسم المفتی و تفصیل طبقات فقہاء میں
یہ بات طے کر دی ہے کہ ہمارے زمانہ کے لوگوں کو اجتہاد کی اجازت نہیں تو اُن کے استنباط پر اپنی استنباط
کو قیاس کرنا غلط ہوگا (۸) یہ حدیث میری نظر سے نہیں گذری (۹) بعض علماء کے نزدیک تو یہ بھی منع
ہے اپر تو شبہ ہی نہیں بعض نے البتہ اجازت دی ہے اُن کی دلیل جو ابتک مجھکو معلوم ہوئی ہے وہ یہ ہے
کہ فناء مصر حکم مصر میں ہے بدلیل احکام جمعہ وغیرہا اور مصر بجمیع اجزائہ شے واحد ہے تو اس بناء پر تبدل مکان
ہی نہیں ہوا لہذا یہ فرار نہیں ہے اس سے زیادہ کوئی تصریح میں نے نہیں دیکھی (۱۰) اگر ایک مرض کے
دو علاج ہوں ایک ماذون فیہ دوسرا منہی عنہ تو اسمیں کیا محال ہے اور یہ کیا ضرور ہے کہ اگر ایک ماذون
فیہ ہو تو دوسرا بھی ماذون فیہ ہوا ور اگر ایک منہی عنہ ہو تو دوسرا بھی منہی عنہ ہو مثال اسکی جواب سوال
اول میں گذر چکی آخر میں اسقدر التماس ہے کہ مسائل شرعیہ دریافت کرنے میں معاندانہ عنوان سے احتراز واجب
ہے ان سوالات میں اسکا لحاظ نہیں کیا گیا۔ واللہ اعلم۔ ۱۱ جمادی الاخری ۱۳۲۲ھ

سوال۔ اردو کے ایک رسالہ میں چند احادیث منقول دیکھیں اُنکی اسانید و متون کے متعلق جو شبہات
واقع ہوئے تسکین قلب کیلئے ان کا دریافت کرنا بہتر معلوم ہوا اول حدیث یہ ہے کہ مسند امام احمد بن
حنبل رحمۃ اللہ علیہ میں حضرت ابوہریرہ بن قیس رضی اللہ عنہ سے جو کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری کے بھائی ہیں حضرت سرور عالم صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ یا اللہ میری امت کا خاتمہ اپنے راستہ میں طعن و طاعون سے فرما۔ دوسری حدیث یہ ہے کہ منتخب
کنز العمال میں ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ طاعون ہم لوگوں کیلئے رحمت اور تمھارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم
کی دعا ہے اور موت صلحاء کی ہے کہ تمسے پیشتر گذری ہیں اور یہ شہادت ہے تیسری حدیث یہ ہے اُسی مسند میں کہ حضور
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ وبائی طاعون عذاب ہے کہ ہلاک کیا اللہ تعالیٰ نے اس سے اگلی امتوں کو اور تحقیق
موجود ہے یہ زمین میں کہ آجاتا ہے کبھی اور دفع ہو جاتا ہے کبھی پس جب کبھی یہ کسی مقام پر نازل ہو تو مت نکلو وہاں
سے اور جب سنو کہ یہ کسی مقام پر ہے تو وہاں مت جاؤ۔ چوتھی حدیث یہ ہے کہ بخاری شریف میں ہے کہ حضرت عائشہ

صدیقہ رضی اللہ عنہا نے حضور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے طاعون کی کیفیت پوچھی فرمایا کہ یہ طاعون عذاب تھا کہ نازل فرماتا تھا اللہ تعالیٰ جسپر چاہتا تھا اور اب جل جلالہٗ نے مومنین کیلئے اسکو رحمت بنایا ہے جو بندہ اسمیں مبتلا ہو صبر کرے اور ثابت قدم رہے اپنی جگہ پر یعنی بھاگے نہیں اور یقین رکھتا ہوا اس بات کا کہ نہیں پہونچے گا اُسکو کچھ مگر جو کہ اللہ تعالیٰ نے لکھدیا ہے اسکے لئے تو ملتا ہے اُسکو ثواب شہید کا۔ پانچویں حدیث یہ ہے اسی سند میں حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت کا خاتمہ طعن اور طاعون میں ہوگا۔ عرض کیا گیا کہ طعن تو معلوم ہے مگر طاعون نہیں معلوم کہ کیا شے ہے فرمایا کہ جنوں میں سے جو تمھارے دشمن ہیں اور تمسے عداوت رکھتے ہیں اُنکا نیزہ ہے اور طعن و طاعون دونوں میں شہادت ملتی ہے

احادیث بالا کے متعلق سوالات

(۱) یہ احادیث باعتبار اسانید صحیح ہیں یا نہیں (۲) پہلی اور دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کیلئے طاعون کی دعا کی ہے آپ رحمۃ للعالمین اور مومنین پر رؤف رحیم تھے چند خاص کفار کے سوا آپنے کسی کافر کیلئے بھی بددعا نہیں کی بلکہ دعائے ہدایت ہی کی پھر آپ خود اللہ تعالیٰ سے دنیا و آخرت کی عافیت طلب کیا کرتے تھے اور امت کو بھی دعائے طلب عافیت دنیا و آخرت تعلیم فرمایا کرتے تھے جیسا صحاح کی بعض روایتوں میں عافیت طلب کرنیکی دعائیں موجود ہیں اور آپکی حالت یہ تھی کہ جب کبھی باد تند دیکھتے تو چہرہ متغیر ہو جاتا اس حالت پر آپ طاعون کی بددعا کیوں فرماتے (۳) دوسری حدیث میں جو یہ ہے کہ موت صلحاء کی ہے کہ تمسے پیشتر گذری ہیں یہ الفاظ تیسری حدیث کے ان الفاظ کے خلاف ہیں کہ وبائے طاعون عذاب ہے کہ ہلاک کیا اللہ تعالیٰ نے اُس سے اگلی اُمتوں کو۔ زمانہ رسالت و زمانہ صحابہ رضؓ سے پہلے کون سے صلحاء گذری ہیں جنکی موت طاعون سے ہوئی ہے البتہ حضرت موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانہ میں بعض ظالم و فاسق بنی اسرائیل کی موت طاعون سے ہوئی ہے وہ انکے فسق کے سبب سے ہوئی ہے نہ اُنکی صلاحیت کی وجہ سے جیسا انزلنا علی الذین ظلموا رجزا من السماء بما کانوا یفسقون کی تفسیر میں لکھا ہے (۴) میرا عقیدہ یہ ہے کہ طاعون کو جو بعض احادیث میں رحمت کہا گیا وہ باعتبار اجر اخروی کے کہا گیا ہے نہ باعتبار صورت دنیوی اگر وہ باعتبار صورت دنیوی رحمت ہوتا تو پھر ان الفاظ کی کچھ معنی نہ ہوتے جو چوتھی حدیث میں مذکور ہے کہ جو بندہ اسمیں مبتلا ہو صبر کرے کیونکہ رحمت پر صبر نہیں کیا جاتا بلکہ مصیبت پر صبر کیا

اسکے علاوہ طاعون میں نقل مکان کی اجازت ہی رحمت کو چھوڑ کر نقل مکان کرنا عاقل کا کام نہ تھا جاہل کا
کام تھا پھر ممانعت ہی کہ جہاں طاعون ہو وہاں نہ جاؤ رحمت میں جانیکی ممانعت خلاف عقل و نقل ہی غرض
جس وجہ سے دیکھا جاتا ہی طاعون صورت دنیوی کے اعتبار سے رحمت نہیں بلکہ اجر آخروی کے لحاظ سے انشاء اللہ
تعالیٰ ہوگا۔ میرا یہ عقیدہ خلاف سنت تو نہیں ہی (۵) تیسری حدیث کے ان الفاظ سے اور تحقیق موجود ہی یہ زمین
میں کہ آجاتا ہی کبھی اور رفع ہو جاتا ہی کبھی معلوم ہوتا ہی کہ طاعون زمین سے آتا ہے مگر اسی حدیث کے ان الفاظ
سے اور جب کبھی کسی مقام پر یہ نازل ہو معلوم ہوتا ہی کہ یہ زمین سے نہیں بلکہ زمین پر نازل ہوتا ہی اور
قرآن مجید کے الفاظ انزلنا اور رجزا من السماء سے تو بہت صاف طور پر معلوم ہوتا ہی کہ زمین سے نہیں
آتا بلکہ آسمان سے نازل ہوتا ہی زمین میں موجود ہونے اور آسمان سے نازل ہونے میں زمین آسمان کا فرق ہی۔
(۶) کتب طب میں طاعون کی جو حقیقت و ماہیت لکھی ہی وہ اور ہی کچھ ہے اور یہاں پانچویں حدیث سے
اور ہی کچھ ثابت ہوتا ہی حدیث کے سامنے قول اطباء مردود ہی مگر یہ معلوم ہو جانا ضرور ہی کہ یہ حدیث صحیح ہی طاعون
کو جنوں کا نیزہ کہا گیا ہی اور نیزہ مارنیکا سبب دشمنی و عداوت کو بتایا گیا ہی تو جنوں کو دشمنی و عداوت ہمیشہ سے ہی
تھی اور انسان پر نیزہ مارنے کی قدرت بھی ہر وقت حاصل ہی کیونکہ وہ انسان کو دیکھتے ہیں اور انسان اُن کے
نیزوں کو نہیں دیکھتا پھر خاص خاص وقتوں میں اور خاص خاص مقاموں میں طاعون کے ظاہر ہونے کی کیا وجہ ہی کبھی نہ
کہیں بلکہ سب کہیں ہر وقت طاعون موجود رہنا چاہیئے لیکن ایسا نہیں ہی۔ میرا عقیدہ تو یہ ہی کہ اللہ تعالیٰ کی
طرف سے ایک عذاب ہی بصورت طاعون بہ سبب فسق و فجور نازل کیا جاتا ہی اور وہ عام ہو جاتا ہی تو مومنین کو
بھی لے لیتا ہی تاکہ اُن کے مراتب آخرت میں اور عالی کئے جاویں جنوں کی دشمنی و عداوت اور نیزہ مارنیکا حال
اگر صحیح حدیث سے معلوم ہو جاوے تو اسی پر یقین اور عقیدہ رکھنا ضروری ہی خواہ وہ سمجھ میں آوے یا نہ آوے اتنا
لکھنے کے بعد علاج القحط کی بہت سی عبارتیں اس رسالہ کی عبارتوں کے خلاف معلوم ہوئیں دو باتوں کو
بطور نمونہ عرض کرتا ہوں (۱) اس رسالہ کی پہلی اور دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہی کہ طاعون کیلئے آپنے
دعا کی اور علاج القحط سے معلوم ہوتا ہی کہ طاعون سے آپنے پناہ مانگی جیسا علاج القحط کی اس عبارت سے واضح ہے
ابن ماجہ میں حضرت عبد اللہ بن عمر رضہ سے روایت ہے کہ دس آدمی مہاجرین میں سے حضور نبوی صلی اللہ علیہ وسلم
میں حاضر تھے جن میں سے ایک میں تھا آپنے فرمایا کہ اے مہاجرین پانچ باتیں ہیں اور میں تمہارے لئے اللہ کی پناہ
مانگتا ہوں کہ تم اُن میں نہ پڑو۔ (۱) نہیں ظاہر ہوئیں بیحیائی کی باتیں کسی قوم میں حتیٰ کہ کھلم کھلا کرنے لگیں مگر پھیلا

ہوئے طاعون ہیں اور ایسی بیماریوں میں کہ جو اُنکے باپ دادوں میں کبھی نہ ہونگی۔ علاج القحط ص ۶۵ و ۶۶ و ۱۲ و ۱۷ ۔ (۲) اس رسالہ کی چوتھی حدیث میں یہ لفظ ہیں یہ طاعون عذاب تھا کہ نازل فرماتا تھا اللہ تعالیٰ جسپر چاہتا تھا اور اس حدیث کے علاوہ ایک جگہ یہ لفظ ہیں اور امتوں کیلئے یہ طاعون عذاب تھا اور اس امت کیلئے رحمت و شہادت ہے۔ تھا کے لفظ سے صاف ظاہر ہے کہ اب اس زمانہ میں ہر چہار طرف طاعون پھیل رہا ہے وہ عذاب نہیں علاج القحط کی یہ عبارت ہے وہ فرماتی ہیں (یعنی عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا) کہ میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے طاعون کی نسبت سوال کیا آپنے ارشاد فرمایا کہ وہ ایک عذاب ہے کہ جسپر اللہ تعالےٰ کو منظور ہوتا ہے بھیجتا ہے ہے کے لفظ سے صاف ظاہر ہے کہ اب اس زمانہ میں جو طاعون پھیل رہا ہے وہی عذاب ہے رہا اس کا مؤمنین کیلئے رحمت ہونا وہ باعتبار اجر اُخروی پہلے زمانہ میں بھی تھا اور اب بھی ہے دونوں میں فرق کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔

الجوابات (۱) اول مسند اور کنز العمال یا اُسکے منتخب میرے پاس نہیں اسلئے ان احادیث کی صحت کی تحقیق نہیں کرسکتا علی التقدیر الثبوت جواب شبہات کے لکھوں گا البتہ بخاری کی جو حدیث اسمیں موجود ہے صحیح ہے (۲) ایک شے میں مختلف اعتبارات اور حیثیات ہوتی ہیں اگر رحمت ہونیکی حیثیت سے دعا ہو تو کیا حرج ہے اور اس حیثیت سے عافیت کے بھی منافی نہیں جیسے حدیثوں میں تمنائے شہادت بھی ہے اور سوال عافیت بھی اور باد تند پر قیاس مع الفارق ہے کیونکہ اُسکا رحمت ہونا کہیں وارد نہیں (۳) اگر سابقین میں سے اشرار کیلئے عذاب اور ابرار کیلئے رحمت کہا جاوے تو دونوں حدیثوں میں تعارض نہ ہوگا اور صلحاء امم سابقہ میں بھی بہت گذرے ہیں گو اُن میں سے اہل طاعون کا قصہ ہمکو بالتعیین معلوم نہ ہو۔ (۴) ٹھیک عقیدہ ہے لیکن تعبیر کیلئے یہ عنوان زیادہ واضح ہے کہ رحمت اور مصیبت دونوں دنیا ہی میں ہیں لیکن رحمت باعتبار اثر یعنی استحقاق اجر کے ہے اور مصیبت باعتبار صورت ظاہری کے۔ (۵) اگر دونوں طرح ہوتا یا اسباب سماویہ و اسباب ارضیہ دونوں کو کچھ دخل ہو تو کیا بعید ہے (۶) اگر دونوں طرح ہوتا ہو یا مجموعہ کو دخل ہو اطباء نے ظاہری اسباب کو بیان کردیا ہے اور شارع علیہ السلام نے باطنی سبب کو یا ان اسباب میں خود ایک دوسرے کیلئے سبب ہو یہ سب احتمالات ممکن اور رفع تعارض کیلئے کافی ہیں مثلاً کسی کو مٹھائی کھانے سے صفراء کا ہیجان ہوا اور اُس سے بخار ہوگیا تو دونوں کو بخار کا سبب قرار دیا جاسکتا ہے یا جیسے حکماء حال نے آثار طاعون کا سبب کیڑوں کو بتلایا ہے اور قدماء نے مادہ کو اور دونوں میں کچھ تدافع نہیں اور جنوں کی دشمنی پر جو شبہ کیا ہے اُس کا یہ مقدمہ کہ

ہر وقت نیزہ مارنیکی قدرت حاصل ہو مسلم نہیں ممکن ہے کہ حفاظت خداوندی مانع دوام قدرت ہو اور گاہ گاہ
ابتلاء کیواسطے حفاظت اٹھالیجاتی ہو اور اُسکے لئے فسق و فجور کا سبب ہونا اسکے منافی نہیں ممکن ہے کہ
سزا کا یہی طریقہ ہو۔

اب شبہات متعلقہ علاج القحط کا جواب سنیئے

(۱) جب معصیت کی سزا میں عقوبت ہو اس ترتب کے مرتبہ میں پناہ مانگی جو در حقیقت معصیت سے پناہ مانگنا ہے
اور بلا ترتب علی المعصیت رحمت ہو اس درجہ میں دعا مانگے پس کچھ تعارض نہیں کیونکہ لوگوں کے حالات
معصیت و طاعت میں خود مختلف ہیں پس ایک جگہ عقوبت ہے دوسری جگہ رحمت۔

(۲) جس حدیث کی ترجمہ میں لفظ ہے واقع ہو یہ حدیث مشکوۃ شریف میں بایں لفظ ہو انہ عذاب یبعثہ
اللہ الخ۔ اگر اشرار کیلئے پہلے بھی عذاب ہو اور اب بھی تو تھا اور ہے دونوں درست ہوگئے رہا یہ کہ پھر
دونوں امتوں میں فرق نہ ہوا حالانکہ ظاہراً لفظ حدیث سے فرق مقصود معلوم ہوتا ہے سو وہ فرق یہ ہو سکتا ہے
کہ ابتداء اسکی امم سابقہ سے بطور عذاب کے ہوئی چنانچہ صحیح مسلم میں مرفوعاً یہ حدیث ہو الطاعون رجز ارسل
علی بنی اسرائیل الخ اسلئے عذاب کی حیثیت کو بعض احادیث میں صرف اُن کے ساتھ نسبت فرمانیمیں خاص
فرمادیا باوجودیکہ دونوں امتیں رحمت و عذاب ہونے میں شریک ہیں کیونکہ ابتداء عرفاً و محاورۃً اعظم اسباب تخصیص
ذکری سے ہو یا یوں کہا جاوے کہ امم سابقہ میں حیثیت عذاب غالب تھی اور حیثیت رحمت مغلوب اور
اس امت میں بالعکس وللاکثر حکم الکل اسلئے وہاں عذاب کی اور یہاں رحمت کی تخصیص ذکر کی بعض
احادیث میں کر دی گئی اور بعض میں دوسری حیثیت کی بھی دونوں امتوں کیلئے تصریح کر دی واللہ اعلم ۱۵ ج ۲ ۱۳۲۲

سوال۔ زید کہتا ہے کہ جب طاعون میں چوہے وغیرہ وغیرہ سڑیں تو جس دالان یا کوٹھڑی میں سڑیں اسے
چھوڑ دیں اور دوسرے دالان یا کوٹھری میں آرہے اور جب اس دالان اور کوٹھری میں بھی بو آنے لگے اور
اس دوسری کوٹھری کو بھی چھوڑدے تو صحن وغیرہ میں رہے غرض ہر پھر کے گھر ہی کے اندر رہے یا زیادہ سے زیادہ گھر کے
دروازہ کمرہ وغیرہ میں رہے اس محلہ کے یا دوسرے محلہ کے گھر میں اپنا گھر چھوڑ کے نجاوے ورنہ فرار میں داخل ہو جاویگا
اور اسکی وجہ یہ بتاتا ہے کہ آخر گھر چھوڑنیکی کیا وجہ موت سے بچنے کیلئے گھر چھوڑتا ہے تو جسکی موت نہیں آئی ہے وہ
مر نہیں سکتا چاہے گھر چھوڑے یا نہ چھوڑے اور جان بچانیکے لئے گھر چھوڑنا یہی تو فرار ہے اگر دفع وحشت کیلئے چھوڑتا ہے
تو وحشت کیسی کس چیز سے وحشت موت سے تو وحشت ہو نہیں سکتی جب موت سے پہلے کوئی مر نہیں سکتا اور یہی

عقیدہ ہی تو پھر وحشت کیوں جو لوگ طاعون زدہ بستی کے باہر اسی بستی کے متعلق باغوں میں یا کھیتوں میں یا عیدگاہ یا اور کہیں جا بسے ہیں یا اسی بستی کے اندر ایک محلہ سے دوسرے محلہ میں یا اسی بستی بلکہ اسی محلہ کے اندر ایک گھر سے دوسرے گھر میں جا بسے ہیں انکو زید صف جہاد سے بھاگنے والوں کی برابر خیال کرتا ہے اور ارتکاب گناہ کبیرہ کا الزام لگاتا ہے اور مجمع عام میں ملامت کرتا ہے اور بڑے زور و شور سے بیان کرتا ہے کہ نہ بستی کے اندر بھاگنا درست ہے نہ بستی کے متعلق باغوں کھیتوں عیدگاہوں یا اور کسی جگہ نہ بستی کے باہر اور بستی کے خلاف دوسری بستی میں کیونکہ طاعون سے بھاگنے کی حدیث شریف میں سخت ممانعت آئی ہے اور بستی اور غیر بستی کی قید حدیث میں نہیں پس جس طرح دوسری بستی میں جان بچانیکیلئے بھاگ جانا درست نہیں۔ اسی طرح بستی کے اندر اور بستی کے متعلقات میں بھی جائز نہیں اسکی وجہ یہ ہے کہ جب طاعون نہ تھا تو کوئی بھی بھاگا نہ تھا سب اپنے اپنے گھروں میں تھے جب طاعون آیا اور لوگ بھاگے تو ضرور طاعون سے بھاگے اور جان بچانیکے لئے بھاگے اور ضرور اس خیال سے بھاگے کہ اگر بستی میں رہیں گے تو مرجائینگے تو بچ جائینگے اگر اللہ تعالیٰ ہی کو مارنے جلانے والا سمجھتے تو اپنا اپنا گھر چھوڑ کے تکلیف کیساتھ کبھی بستی کے باہر رہنا گوارا نہ کرتے بھاگنے والوں کی ظاہری حالت سے صاف ظاہر ہے کہ وہ بھاگنے کو زندگی میں دخیل سمجھتے ہیں جب لوگوں کی یہ حالت ہے تو بستی کے اندر اور بستی کے باہر اسکے متعلقات میں بھاگ کر جا کر رہنا کسی طرح جائز نہ ہوگا بلکہ یہ فرار میں داخل ہوگا پس جن لوگوں نے حدیث مطلق کو بستی کے اندر یا متعلقات کی قیدیں لگا کر مقید کیا ہے اور اسکو فلاں فلاں حالتوں پر محمول کیا ہے یہ سب غلط اور حدیث میں اصلاح دینا ہے جو کسی مسلمان کے نزدیک جائز نہیں ہو سکتا جو لوگ یہ قید لگاتے ہیں کہ مؤثر حقیقی اللہ تعالیٰ ہی کو سمجھے تو جانا درست ہے یا دفع وحشت یا معالجہ کرنے یا تجارت کرنے یا اور کسی ضرورت سے چلا جائے تو درست ہے یہ سب قیدیں غلط اور من گھڑت ہیں اگر اسی طرح ہر شخص کہنے لگے تو بھاگنا ہی درست ہو جائیگا اور ایک کی جانے اور بھاگنے سے دوسرا بھی حیلہ نکال کر بھاگنا چاہے اور ضرور نقصان متعدی ہوگا پس کوئی صورت ایسی نہیں جس سے گناہ متعدی نہ ہوتا ہو یا کم از کم گناہ لازمی نہ لازم آتا ہو اسلئے اسوقت بلکہ ہر زمانہ میں مطلقاً بستی سے نکلنے بلکہ گھر چھوڑنے ہی سے ممانعت کرنا ضرور ہے اب دریافت طلب یہ ہے کہ زید کا یہ اعتقاد و عمل جو اوپر مذکور ہوا موافق شریعت کے ہے یا نہیں اور زید کو کیسا سمجھنا اور اس کی بات کو ماننا چاہئے یا نہیں۔

الجواب۔ احکام شرعیہ بعضے معلل ہوتے ہیں اور اُس علت کو مجتہدین اپنے ذوق اجتہادی سے سمجھ جاتے ہیں اور یہ اجتہاد وہ رائے نہیں ہے جسکی مذمت وارد ہے کیونکہ اجتہاد کا استعمال بلا نکیر صحابہ سے قاطبۃً ثابت ہے اور وہ علت کبھی صراحۃً منقول ہوتی ہے کبھی اشارۃً مفہوم ہوتی ہے اس تمہید کے بعد جاننا چاہئے کہ راحت المخزون میں کنز العمال سے یہ روایت نقل کی ہے فکتب الیہ (ابی عبیدۃ) عمر ان الاردن ارض عمقۃ وان الجابیۃ ارض نزھۃ فاظھر بالمھاجرین الیھا اھ باوجودیکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حدیث مرفوع نہی عن الفرار پر اطلاع تھی اس سے مفہوم ہوا کہ علت نہی کی آپ نے مریضوں اور مصیبت زدوں کا ضائع ہوجانا سمجھا تھا اسی بنا پر چونکہ سب کے منتقل ہوتے ہیں ضیاع مذکور نہ تھا اسلئے آپنے اجازت دیدی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ مجتہد ہیں اسلئے یہ علت معتبر ہوگی چونکہ نقل عن المکان یا خروج الی الفناء میں یہ علت نہیں ہے اسلئے نہی نہوگی۔ دوسری حدیث میں بارض اور بلدۃ الفاظ آئے اور حدیث ایک دوسرے کی مفسر ہوتی ہے معلوم ہوا کہ ارض سے مراد بلد ہی ہے اور فناء بلد احکام میں مثل بلد کے ہے پس فرار فی البلد کو فرار کہنا حدیث کی مقابلہ میں رائے لگانا ہے اس تقریر سے سب شبہات کا جواب ہوگیا۔ ۱۲؍ شعبان ۱۳۲۲ھ

سوال۔ نقل مکان میں اگر نقل بلد کے ساتھ نہ ہو مجھکو شبہ ہے کیونکہ حکم تو عام اور مطلق ہے جو مشتمل ہے تمام افراد خروج دخول کو پس مخصص کونسا حکم ہے جسمیں نقل مکان کی فرد خاص ہے اور جو علت نقل بلد میں متحقق ہے وہی نقل مکان میں جواب شافی مرحمت ہو۔

الجواب۔ فی المشکوٰۃ عن البخاری عن عائشۃ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس من احد یقع الطاعون فیمکث فی بلدہ الخ وفیھا عن الشیخین عن اسامۃ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا وقع بارض وانتم بھا فلا تخرجوا فرارا منہ چونکہ طبعًا و عرفًا و شرعًا لازم ہے کہ ترغیب اسی امر پر ہوتی ہے جسکے ترک پر ترہیب ہو اور ترغیب میں مکث فی البلد کا عنوان ہے اس سے معلوم ہوا کہ اسی ترک مکث فی البلد پر ترہیب ہوگی پس یہ قرینہ ہے کہ ارض کی تفسیر بلد ہے و نیز اور احکام شرعیہ فقہیہ میں تمام بلد و ما یلحق بہ کو حکم موضع واحد میں ٹھیرایا ہے جیسے اقامت جمعہ میں فناء مصر حکم مصر میں ہے اسلئے تمام امکنہ بلد واحد کو حکم مکان واحد میں کہا جاویگا۔ یہ کلام تو متعلق نص کے ہے رہی علت سو وہ محققین کے نزدیک ضیاع حقوق مرضی و اموات ہے اور نقل مکان فی البلد الواحد میں یہ علت نہیں لہذا معلول یعنی نہی بھی نہیں واللہ اعلم۔

سوال۔ مقام طاعون سے بخوف طاعون بھاگنا کیسا ہے جو مسلمان طاعون سے بھاگ کر دوسری جگہ چلے گئے اور پھر وہاں جا کر بھی طاعون سے نہ بچے اور اسی عارضہ میں مبتلا ہو کر مرے تو انکا شمار شہیدوں میں ہوگا یا نہیں۔

الجواب۔ یہ بھاگنا حرام ہے اور قاعدہ ہے کہ جو شخص معصیت کے سبب مرے وہ شہید نہیں ہوتا اور جو شخص معصیت میں کسی سبب شہادت سے مرجاوے وہ شہید ہے اور گناہ کا وبال جدا رہا پس یہ شخص بمعصیت کی حالت میں مرا ہے گر مرا ہے سبب شہادت سے اسلئے شہید ہوگا فی رد المختار قبیل باب الصلوٰۃ فی الکعبۃ من غرق فی قطع الطریق فھو شھید وعلیہ اثم معصیتہ وکل من مات بسبب معصیۃ فلیس بشھید وان مات فی معصیۃ بسبب من اسباب الشھادۃ فلہ اجر شھادتہ وعلیہ اثم معصیتہ وکذلک لو قاتل علی فرس مغصوب او کان قوم فی معصیۃ فوقع علیھم البیت فاھم الشھادۃ وعلیھم اثم المعصیۃ اھ فقط ۶ شعبان ۱۳۲۲ھ

سوال۔ بخوف طاعون مقام طاعون کی آبادی سے فرار کر کے اسکے مضافات میں یعنی آبادی سے کم و بیش ایک میل کے ایسے فاصلہ پر چلا جانا جو آبادی کے اکثر ضروریات کو پورا کرتا ہو کیا داخل فرار عن الطاعون ہوگا جسکی ممانعت و حرمت حدیث عبدالرحمن رضؓ سے جو بخاری کی جلد رابع باب ما یذکر فی الطاعون میں مروی ہے ثابت ہے اگر داخل فرار طاعون ہوگا تو کیوں جبکہ مسافر کو رباعی نماز میں موضع اقامت کی عمارات سے نکلنے سے فوراً قصر واجب ہو جاتا ہے جیسا کتب فقہ سے ثابت ہے کہ شہر کا اطلاق محض عمارات پر ہوتا ہے کہ فناء عمارات پر۔

الجواب۔ فناء مصر حکم مصر میں ہے در باب مصالح بلد کے اور سکنے مصالح بلد سے ہے مثل اقامت جمعہ کے اسلئے فناء شہر میں آکر رہنا مثل شہر میں رہنے کے ہے بخلاف سفر کے کہ وہ مصالح بلد میں سے نہیں بلکہ مقابل ہے مصلحت بلد یعنی سکنے کا اسکے بارہ میں فناء حکم بلد میں نہیں اور فناء ہی سے قصر شروع ہو جاتا ہے فی الشامیۃ عن الشرنبلالی بخلاف الجمعۃ فتصح اقامتہا فی الفناء ولو منفصلا بمزارع لان الجمعۃ من مصالح البلد بخلاف السفر ج ۱ ص ۵۲۱ واللہ اعلم۔ ۶ صفر ۱۳۲۵ھ

سوال۔ اذان دینا واسطے دفع وبا کے جائز ہے یا ناجائز اور جو لوگ جواز استدلال میں حصن حصین اذا تغیلت الغیلان نادی بالاذان پیش کرتے ہیں یہ استدلال انکا درست ہے یا نہیں اور اس حدیث کا

کا کیا مطلب ہے اور ایسے ہی یہ جو حدیث میں آیا ہو کہ شیطان اذان سے اسقدر دور بھاگ جاتا ہو جیسے روحا (ایک مقام ہے مدینہ سے .... فاصلہ پر) اور طاعون اثر شیاطین سے ہے اس کا کیا مطلب ہے۔

الجواب - اس باب میں دو حدیثیں معروف ہیں ایک حصن حصین کی مرفوع اذا تغیلت الغیلان نادی بالاذان دوسری صحیح مسلم کی موقوف حضرت سہل سے قال ارسلنی ابی الی بنی حارثة قال[۲] معی الحائط فلم یر شیئا الی قولہ اذا سمعت صوتا فناد بالصلوٰة فانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا نودی للصلوٰة ولی الشیطان ولہ حصاص اور حصن حصین میں مسلم کا جو حوالہ دیا ہو وہ یہی حدیث ہو اور دونوں حدیثیں مقید ہیں اذا تغیلت اور اذا سمعت صوتا کے ساتھ اور تغول کے معنی حرز ثمین میں نہایہ سے نقل کئے ہیں یتغول تغولاً ای یتلون تلونا اور حاصل اس حدیث لکھا ہو اذا رای اشیاء منکرة او تخیلات لہ خیالات مستنکرة او تلونت لہ اجسام مکروہة اور جو حکم مقید ہوتا ہے کسی قید کے ساتھ اسمیں قائلین مفہوم المخالف کے نزدیک تو عدم القید مفید ہوتی ہے عدم الحکم کو اور غیر قائلین بالمفہوم کے نزدیک گو عدم الحکم کو مفید نہو مگر حکم کو بھی مفید نہیں بلکہ عدم القید کی صورت میں حکم اپنے وجود میں محتاج دلیل مستقل کا ہوتا ہو اور ظاہر ہو کہ طاعون میں دونوں قیدیں منتفی ہیں کیونکہ اسمیں نہ شیاطین کا تشکل او تمثل ہو اور نہ انکی آواز مسموع ہو ہوتی ہو صرف کوئی اثر مبطن ہو جسکے بارہ میں یہ حدیث مرفوع آئی ہے فناء الطاعون قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وخز اعداکم من الجن اخرجہ احمد عن ابی موسیٰ کذا فی بعض الرسائل عن فتح الباری للحافظ ابن حجر پس جب اسمیں قیدیں منتفی ہیں تو حدیثیں مذکورین سے اسمیں حکم اذان کا بھی ثابت نہو گا پس دوسری دلیل شرعی کی حاجت ہو گی اور چونکہ بوجہ اشتمال اذان کے حی علی الصلوٰة وحی علی الفلاح پر غیر صلوٰة کیلئے اذان کہنا حکم غیر قیاسی ہے اور ایسے حکم کا تعدیہ قیاس سے صحیح نہیں اسلئے وہ دلیل شرعی کوئی نص ہونا چاہیئے محض قیاس کافی نہیں اور طاعون میں کوئی نص موجود نہیں اگر کہا جاوے کہ حدیث مسلم میں صحابی کا سماع صوت شیطان کے وقت حکم بالاذان کیساتھ مقتضی ہو صحت تعدیہ اس حکم کو دوسرے محل پر بھی جہاں دفع شیطان کی حاجت ہو اور طاعون میں اسکی حاجت ہے پس اسی علت سے طاعون کو بھی سماع صوت پر قیاس کر لیا جاویگا جواب یہ ہو کہ اول تو بدلیل مذکور یعنی بوجہ اشتمال اذان کے حی علی الصلوٰة وحی علی الفلاح پر غیر نماز کیلئے اذان کہنا حکم مخالف قیاس ہو اور ایسے حکم کا تعدیہ

(۲) ومعی غلام لنا او صاحب لنا فناداه منادٍ من الحائط باسمہ قال واشرف الذی م[عی]

قیاس سے جائز نہیں ہوتا بلکہ مورد نص پر مقتصر رہا کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ غیر صلوۃ کے جن مواقع پر اذان
وارد ہوئی ہے اُن میں احادیث سے استدلال کیا گیا ہے چنانچہ رد المحتار میں ایسے مواقع نقل کر کے کہا ہے
لان ما صح الخبر فیہ بلا معارض فھو مذھب المجتھد اور آگے کہا ہے ونقل الاحادیث الواردۃ
فی ذلک اور یہی وجہ ہے کہ جسمیں نص نہ تھی اسکو علماء نے رد کر دیا ہے چنانچہ شامی نے موقع مذکور میں
کہا ہے قیل وعند انزال المیت القبر قیاسا علی اول خروجہ للدنیا لکن رواہ ابن حجر فی شرح
العباب اور حدیث بالا میں ممکن ہے کہ صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بالخصوص یہ حکم سنا ہو
جیسا غیر مدرک بالرائے میں حدیث موقوف کو مرفوع حکمی کہا جاتا ہے اور حدیث قولی کو ذکر کرنا تعلیل کیلئے
نہو بلکہ بیان حکمت حکم منصوص کیلئے ہو اور اگر اس سے غض بصر کر کے اس حکم کو قیاس ہی مان لیا جاوے
تب بھی صحت قیاس کیلئے اول تو مجتہد ہونا قائس کا شرط ہے اور طاعون میں اذان کہنا کسی مجتہد سے
منقول نہیں اور اب قیاس مفقود ہے دوسرے صحت قیاس کیلئے اشتراک علت موثرہ کا درمیان مقیس
اور مقیس علیہ کے شرط ہے اور یہاں علت موثرہ اگر محض احتیاج الی دفع الشیطان ہو تو لازم آتا ہے کہ
جتنے امور از قسم تصرفات خفیہ شیطانیہ ہیں سب کے لئے اذان مشروع ہو مثلاً استحاضہ کی نسبت حدیث میں ہے
رکضۃ من رکضات الشیطان تو اس کا علاج بھی اذان سے مشروع ہونا چاہئے ولا قائل بہ اس سے
معلوم ہوا کہ یہاں علت موثرہ میں کوئی اور وصف بھی معتبر ہے سو ممکن بلکہ غالب یہ ہے جیسا کہ اُن
مواقع میں تامل کرنے سے جہاں اذان بہیئت اذان صلوۃ وارد ہوئی ہے معلوم ہوتا ہے کہ وہ وصف
یہ ہو کہ وہ حادثہ دفعۃً پیش آجاوے اور فی الفور ہی اُسکے علاج کی احتیاج ہو چنانچہ وہ مواقع یہ ہیں عند
مزدحم الجیش وعند الحریق وعند تغول الغیلان وخلف المسافر ولمن ضل الطریق فی
ارض قفر کذا فی رد المحتار ان سب مواقع میں وصف مذکور مشترک ہے اور جو اذان بہیئت اذان صلوۃ
صلوۃ نہو اسمیں بحث نہیں۔ کالاذان فی اذن المولود والمھموم والمصروع والغضبان ومن
ساء خلقہ من انسان او بھیمۃ کما فی رد المحتار ایضاً اور ظاہر ہے کہ طاعون میں یہ وصف نہیں کیونکہ وہ
ہے چنانچہ اس کا عروض ومعالجہ دونوں اسقدر متدرج اور ممتد ہیں کہ عین اُسکے دوران میں خود نماز کی متعدد
اذانیں ہو جاتی ہیں جو دفع اثر جنات کیلئے کافی ہیں خود اُسکے لئے مستقل اذان کی کچھ حاجت نہیں اور یہی
سر ہے وصف مذکور کے علت موثرہ ہونیمیں کیونکہ جو امر فوری نہو اُسکے لئے اذان صلوۃ کافی ہو سکتی ہے فلیفی البتہ

جہاں کان میں اذان کہی جاوے چونکہ اذان صلوۃ کان سے منہ قریب کرکے نہیں ہوتی لہذا اُس میں یہ
علّت نہوگی اور نہ طاعون میں یہ وصف عملاً ہی کیونکہ جب مریض کو عین عروض مرض کا وقت ہوا اُسوقت کوئی
بھی اذان نہیں کہتا بلکہ شب و روز میں کیفما اتفق یا کسی وقت کی تعیین کیساتھ اذان کا معمول ہی خواہ عروض
مرض اُسکے قبل ہو یا بعد ہو سوا اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ بلا وصف فور تو پانچ وقت کی اذان ہی کافی ہے اور
یہی وجہ ہی کہ اذان میں جو علاوہ خاصیت تولی شیطان کے اور خواص حدیثوں سے ثابت ہوئے ہیں مثل
اجابت دُعا عند اللہ اور شہادت اشیاء علی ایمان المؤذن اُنکی تحصیل کیلیے مستقل اذان کی کسی نے
اجازت نہیں دی کیونکہ اذان نماز کی اُسکے لئے کافی ہے ورنہ چاہیئے کہ جب بے نماز کرنا ہو پہلے اذان کہہ لینا
جائز ہو خواہ کوئی وقت ہو یا اسی طرح جب اشیاء کو شاہد ایمان بنانا ہو ولا قائل بہ۔ اور جاننا چاہیئے کہ جواب
ثانی میں جو کہ علی سبیل التنزل ہے تبرعاً غض بصر کر لیا گیا ہی تاکہ طاعون میں اذان کا ثبوب اس تقدیر پر بھی
نہ ہو سکے ورنہ نفس الامر میں یہ حکم غیر قیاسی ہی پس اس قیاس سے زلزلہ وغیرہ کیوقت بھی اذان کی گنجایش نہیں
ہو سکتی تیسرے خود یہی امر معرض کلام میں ہی کہ آیا یہ طاعون مسبب وخز جن سے ہے جیسا کہ اطلاق حدیث اسکا
مرجح ہے یا بعض طاعون اسکا مسبب ہے جیسا مہملہ کا قوت جزئیہ میں ہونا اُس کا مصحح ہے جب خود مبنی یعنی
وخز جن ہی مشکوک فیہ ہی تو مبنی یعنی اذان کا کیسے ثبوت ہو جاویگا چوتھے اسمیں بہت سے مفاسد لازم آتے
ہیں مثلاً التباس مصلین بوجہ غلبہ جہل اہل زمانہ کے اور توحش ضعیف القلب لوگوں کا کہ وہ انکے ذہن
میں تخییل ہجوم مرض کی تجدید کر دیتا ہی اور عوام الناس کا اذان کے بھروسہ اصلاح اعمال و استغفار و دعا
الٰہی سے بیفکر ہو جانا اور اسکو احکام مقصودہ سے سمجھنے لگنا وغیرہ وغیرہ تو ایسی حالت میں تو جائز بھی ناجائز
ہو جاتا ہی چنانچہ تغول وغیرہ کے مواقع میں جو اذان وارد ہی اُسمیں بھی عدم لزوم مفسدہ شرط ہی۔ پس تقریر
مذکور سے ثابت ہو گیا کہ حدیث تغیل سے استدلال کرنا اس باب میں درست نہیں اور یہ اذان محض احداث فی
الدین ہی اور یہی وجہ ہی کہ طاعون عمواس میں باوجود شدت احتیاج کے کسی صحابی سے منقول نہیں کہ طاعون
کیلئے اذان کا حکم دیا ہو یا خود عمل کیا ہو اور سوال ثانی میں حدیث کا مدلول تو ظاہر ہے اگر اُسکے متعلق کوئی
خاص امر پوچھنا ہو تو تصریح اور تعیین کرنا چاہیئے اور سوال ثالث میں جس حدیث کی طرف اشارہ ہی اُسکے تحقق
کی صورت قریب الی الفہم یہ ہو سکتی ہی کہ وخز جن سے مادہ سمیہ کا حدوث ہو جاتا ہو جس سے ہیجان دم یا
انصباب دم عارض ہوتا ہو خواہ ہمیشہ یا کبھی کبھی جیسا اوپر گذرا باقی حقیقت حال اللہ کو معلوم ہی ۱۳ ربیع الثانی ۲۳ھ

سوال۔ حدیث الطاعون کے جملہ فلا تخرجوا فرارًا منہ کی مثال مثلاً آیۃ ولا تمش فی الارض مرحًا کی ہے تو جیسے مطلق مشی منع نہیں ویسے حدیث سے مطلق خروج منع نہیں بخلاف دخول کے کہ ظاہر حدیث میں مطلقًا منع ہے اور ظاہر ہے کہ فرار سے مراد ترک مکان ہے اب رہا یہ کہ نہی فرار اگر مطلق غیر مخصوص و غیر معلل ہے تو بغیر مجبوری مثلاً بدبو ناقابل برداشت غیر قابل دفع وغیرہ بقصد تبدیل آب و ہوا ایک کوٹھری سے دوسری کوٹھری میں یا ایک مکان سے دوسرے مکان میں گیا اندرون کیا بیرون شہر کیا دوسرے شہر میں جائز نہ ہونا چاہئے تاکہ تفویض و تسلیم کے خلاف نہ ہو مگر یہ کہا جائے کہ باعانت روایت ثانیہ ارض سے مراد بلد ہے اور فناء بلد حکم میں بلد کے ہے تو فناء بلد تک فرار جائز ہوگا اور اگر نہی فرار بلد کی مخصوص ہے یعنی معتقدین تعدیہ کیلئے ہے جیسا کہ درمختار کا مفہوم ہے تو اول تخصیص کی دلیل کیا ہے دوسرے شرط فناء بلد کی معتقدین عدم تعدیہ کیلئے نہیں ہوگی یہ لوگ نہی میں داخل نہیں تو شرط کیسی اور اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ سے معلل بعلت تضییع مرضیٰ کہہ کے مشروط کہی جائے تو اول تو انہوں نے نو وارد لشکریاں کے بارہ میں حکم صادر فرمایا تھا دوسرے یہ کہ اگر قبل طاعون عسکر کا قیام اردن میں کافی طریق سے ثابت ہو جاوے تو بھی اردن و جابیہ ملک شام کے ۲ دو شہر ہیں لہذا قبیلہ بادو بائی سے دوسرے بلد میں فرار کریں یا چند اشخاص قریب کے موضع میں فرار کریں اور بوقت ضرورت شریک اہل مصائب ہوا کریں یا ایسے لڑکے دوسرے موضع میں بھیج دیئے جائیں جو شریک نہیں ہوا کرتے تو جائز ہونا چاہئے خلاصہ یہ کہ فلا تخرجوا فرارًا منہ مذہب قوی میں مخصوص ہے یا غیر مخصوص معلل ہے یا غیر معلل اگر مخصوص ہے تو دلیل کیا ہے اور مخصوص ہونے کی حالت میں کسی کو دوسرے شہر میں فرار جائز ہے یا نہیں اور اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول نو وارد کے بارہ میں ہے یا مقیم کے اور اگر مقیم کے بارہ میں ثابت ہو تو بصورت عدم خلل پذیر ہونے علت کے مثلاً صورۃ ثلثہ مذکورہ میں معتقد تعدیہ یا غیر تعدیہ فرار دوسرے شہر میں جائز ہے یا نہیں اور اگر ناجائز ہے تو حضرت عمر رضی اللہ نے دوسرے شہر میں جانے کا کیوں حکم فرمایا۔

الجواب میرے نزدیک محقق یہ ہے کہ نہی عن الفرار معتقد تعدیہ اور غیر تعدیہ کو تو عام ہے لاطلاق الاحادیث لیکن مقیمین کے ساتھ خاص ہے یدل علیہ قولہ علیہ السلام فیمکث فی بلدہ رواہ البخاری اور احکام میں وطن اصلی اور وطن اقامت یکساں ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فعل پر بھی شبہ رہا البتہ بعض محققین نے اسکو معلل کہا ہے تضییع حقوق جیران کیساتھ اور اس سے صغار کے نقل کا جواز لازم نہیں آتا کیونکہ منجملہ حقوق جیران

قلوب بھی ہے اور نقل صغار میں بھی کسر قلوب یقینی ہے تقریر سوال کا جو حاصل میں نے سمجھا ہے اُسکے نمبر ۴ یہ جواب انشاء اللہ کافی ہے اور اگر کوئی جزو رہگیا ہو تو مکرر پوچھ لیا جاوے - ۱۸ شعبان ۱۳۲۷ھ

سوال بر جواب بالا - فقرہ حدیث فلا تخرجوا فرارا منہ سے شہر سے باہر فرار کرنیکی ممانعت ہے لہذا شہر کے حد میں فرار جائز ہوگا لیکن قریب کے دوسرے موضع میں یا دوسرے شہر میں کسی حالت میں فرار جائز ہے یا نہیں[۲] اور اگر معلل ہونیکی حالت میں بھی جائز نہیں ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شہر اردن سے شہر جابیہ جانیکا حکم کیوں فرمایا تھا۔[۳] اور قول حضرت عمر رض کے مخاطبین نے شہر اردن کو قبل طاعون زدہ ہونیکے وطن اقامت بنایا تھا یا بعد طاعون ہونیکے اگر بعد شروع طاعون کے کیا تو اس قول سے معللیت حدیث پر استدلال صحیح ہے یا نہیں۔ اور اسقدر اضافہ کرتا ہوں کہ فقرہ حدیث فلا تدخلوا فیہ مطلق ہے تو مطلقاً[۵] دخول منع ہے یا جائز ہے اور جائز[۶] ہے تو کسی مجبوری کی وجہ سے یا بغیر مجبوری بھی مثلاً دوسرے موضع سے طاعونی مواضع میں جاکر مریض کو دیکھنا یا جمعہ پڑھنا یا تکفین یا عیادت کرنا وغیرہ جائز ہے یا نہیں اور اگر جائز ہے[۷] تو نکرنیوالا ملام و گنہگار ہوگا یا نہیں۔

الجواب عن السوال علی اصل الجواب ع[۱] جائز نہ ہوگا لوجود الفرار ع[۲] کیونکہ نہی خاص ہے مقیمین کیساتھ کما ذکر فی الجواب السابق ع[۳] محمول اسپر ہوگا کہ وطن اقامت نہ بنایا تھا جیسا کہ غالباً لشکر مفازہ میں رہتا ہے ع[۴] یہ جزو سوال کا سمجھ میں نہیں آیا بوجہ اجمال عبارت کے پھر یہ مبنی ہے وطن اقامۃ بنانے پر اور وہ خود ثابت نہیں (الجواب عن الاضافۃ) ع[۵] مطلقاً منع نہیں لان الضرورات مستثناۃ باطلاق الدلائل ع[۶] حاجت کیوقت جائز ہے گو وہ درجہ مجبوری تک نہ پہونچی ہو ع[۷] جائز ہے خواہ دوسرے دلائل سے واجب ہو یا نہ ہو اگر واجب بھی ہوگا تو ترک پر ملامت ہوگی ورنہ لا فقط ۱۲ رمضان ۱۳۲۷ھ

سوال قبل ابتلائے مرض بطور حفظ ما تقدم تدبیر تداوی جائز ہے یا نہیں۔

الجواب - تداوی بالمباح قبل سے بھی جائز ہے - ۱۲ صفر ۱۳۳۰ھ

سوال - باصول ڈاکٹری طاعونی ٹیکہ اندازی جسکا عرق بقول بعض موش و خرموش متاثرہ طاعون کا عصارہ کیمیاوی ہے اور بقول بعض لحم خنزیر کا عصارہ بھی اسمیں ممزوج ہونا بیان کیا جاتا ہے بایں حال اجزائے نجسیہ کا بذریعہ ٹیکہ جسم و خون میں بخلاف ارشاد الاشفاء فی الحرام داخل کرنا درست ہو سکتا ہے یا کیا۔

الجواب - تیقن شفا میں بعض متاخرین نے تداوی بالحرام کی رخصت دی ہے - کذا فی الدر المختار ۱۲ صفر ۱۳۳۰ھ

سوال - دوسرے طاعونی مقام سے تخلیہ و نقل مکان جو طبّاً ضروری خیال کیا گیا ہے جائز ہے یا نہیں۔
الجواب - انتقال بلد درست نہیں ایک ہی بلد میں محلہ یا دار کا نقل درست ہے، ۱۲ صفر ۱۳۳۰ھ۔
سوال - ایک فریق مسلمانوں کا طاعون سے فرار کو مثل فرار عن الزحف خیال کرتا ہے جسکی تائید آیۂ قرآنی (قل لن ینفعکم الفرار ان فررتم من الموت او القتل واذا لا تمتعون الا قلیلا) سے ہوتی ہے دوسرا فریق فرمانِ نبوی (فر من المجذوم کما تفر من الاسد) کے احتجاج پر خلاف ارشاد سرا پا رشاد (لا طیرة ولا عدوی) مرض طاعون کے تعدیہ و سرایت کا قائل ہو کر فرار کو اقرار پر مقدم سمجھتا ہے ان دونوں میں کون صواب پر ہے۔
الجواب - نہی عن الفرار من الطاعون منصوص ہے۔ اور اجازت اسکی فرار من المجذوم پر مقیس ہے اور یہ مقدم ہے قیاس پر لہذا قول نہی صواب ہے۔ ۱۲ صفر ۱۳۳۰ھ
سوال - تاریخ سے ثابت ہے کہ یہ مرض قرون سابقہ بلکہ زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں بھی ہوا کیا ہے آیا یہ روایت صحت کو پہونچی ہے کہ خلیفہ دوم جناب عمر رضی اللہ عنہ نے اس لشکر اسلام کو جو بامارت حضرت ابو عبیدة بن الجراح رضی اللہ عنہ معرکہ شام میں گیا تھا بمقام عمواس میں یہ مرض طاعون شائع ہونے کی اطلاع ہونے پر تخلیہ و تبدیل مقام کا فرمان صادر فرمایا تھا۔
الجواب - منقول تو ہے اور درجہ صحت کی تحقیق نہیں لیکن اگر مان بھی لیا جاوے تب بھی فرار کے جواز کی دلیل نہیں ہو سکتا کیونکہ علت نہی کی صلاح حقوق مرضی و موتی ہے اور وہ انتقال بعض میں ہے اور یہاں نقل کل کی ہوئی لہذا اسپر قیاس نہیں ہو سکتا۔ ۱۲ صفر ۱۳۳۰ھ
سوال - اگر طاعونی مقام سے کوئی شخص فرار کرے اور اس کا یہ عقیدہ ہو کہ اگر بھاگ جاؤنگا تو ضرور بچ جاؤنگا اور اگر نہ بھاگوں گا تو ضرور مر جاؤنگا تو ایسے شخص کی طرف کفر کی نسبت کر سکتے ہیں یا نہیں۔
الجواب - نہیں مگر سخت گنہگار ہے۔
سوال - اگر کوئی شخص طاعونی مقام پر ہے بغیر عقیدہ مذکورہ[۵] بالا محض بخوف طاعون بلا لحاظ کسی دوسری ضرورت وعوارض کے بھاگ جائے تو وہ مرتکب کبیرہ کا ہے یا نہیں اور شیخ عبد الحق محدث دہلوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اشعۃ اللمعات میں حدیث الفار من الطاعون کالفار من الزحف کی شرح میں جو فرمایا ہے کہ (ازیں حدیث معلوم میشود کہ گریختن از طاعون گناہ کبیرہ است چنانکہ فرار از زحف و اگر اعتقاد کند کہ اگر نگریزد البتہ می میرد

---

[۵] یعنی اس سوال سے قبل جو سوال ہے اسمیں جو عقیدہ مذکور ہے کہ اگر بھاگ جاؤں گا الخ ۱۲۔

اگر گر یزید بسلامت می ماند آں خود کفرست) تو یہ حکم صحیح اور قابل تسلیم ہے یا نہیں

الجواب۔ یہ مرتکب کبیرہ کا ہے اور شیخ کا حکم کبیرہ کا بلا تاویل صحیح ہے اور کفر کا حکم اس تاویل سے صحیح ہے کہ جب وہ خدا تعالیٰ کو اسکے خلاف پر قادر نہ سمجھے جیساکہ اہل سائنس کا اصل مذہب ہے۔

سوال۔ اگر کوئی شخص کسی مقام سے بوقت شدت طاعون کسی دوسرے شہر میں چلا جائے اور ظاہر کرے کہ میں بغرض تبدیل آب و ہوا گیا تھا اور اس قسم کا نقل مکان جائز ہے تو ایسا شخص فرار من الطاعون کا مصداق ہے یا نہیں اور اگر اس طرح کا نقل مکان جائز ہے تو فرار من الطاعون کی کونسی صورت ہوگی اور حدیث الفار من الطاعون کالفار من الزحف و نیز دیگر احادیث شعر بحرمت فرار کس پر محمول ہونگی۔ بینوا بالکتاب وتوجروا عند الحکم الجناب

الجواب۔ جب علت ذہاب کی طاعون ہو تو یہ بھی فرار ہے۔ ۲۲ رجب ۱۳۳۳ھ

تقریر دافع اشکال متعلق نہی از دخول مقام طاعون

اس احقر سے ایک طبیب ماہر فن نے سوال کیا کہ جب حدیثوں سے عدوی یعنی تعدیہ مرض کی نفی ثابت ہوتی ہے تو پھر مقام طاعون میں جانیکی ممانعت کی کیا وجہ البتہ اگر عدوی ثابت مانا جاوے تو وجہ اس نہی کی ظاہر ہے کہ مرض سے بچانیکے لئے ہے انتہی بحلاصتہ احقر نے اسکے جواب میں ایک تقریر عرض کی تھی چونکہ مجمع حاضرین کو جنمیں اکثر اہل علم تھے اس سے شفا ہوئی اسلئے اُسکا ضبط اور اشاعت کرنا مستحسن معلوم ہوا وھو ہذا۔

قلت۔ اسکی تحقیق موقوف ہے اسپر کہ اول عدوی کے متعلق تحقیق کیجاوے کہ اُسکی کچھ اصل ہے یا نہیں سو اس باب دو قسم کی حدیثیں ہیں اول وہ جن سے ظاہراً عدوی کی نفی ہوتی ہے جیسے حدیث لاعدوی اور دوسری وہ جنسے اُسکے وجود کا شبہ پڑتا ہے جیسے حدیث فر من المجذوم کما تفر من الاسد یعنی جذامی سے ایسا بھاگ جیسے شیر سے بھاگتا ہے اور بھی حدیثیں اس مضمون کی آئی ہیں چونکہ ظاہراً ان میں صورت تعارض کی معلوم ہوتی ہے اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے دو ارشادوں میں بوجہ آپکے صادق و مصدوق ہونیکے حقیقۃً تعارض ہو نہیں سکتا لان المتعارضین یستلزم صدق احدھما کذب الاٰخر والکذب ینافی النبوۃ اسلئے ان حدیثوں میں جمع کرنا ضرور ہوا پس جمع کے باب میں علمائے دو مختلف مسلک اختیار کئے بعض نے لاعدوی کو اپنے ظاہر پر رکھکر فر من المجذوم وغیرہ میں تاویل کی اور بعض نے فر من المجذوم کو ظاہر پر رکھکر لاعدوی کو ظاہر سے منصرف کیا چنانچہ اہل مسلک اول نے یہ کہا ہے کہ عدوی مطلقاً و راساً منفی ہے

اس کا کسی درجہ میں بھی وجود نہیں اور جذامی سے بچنے کا جو امر فرمایا ہے نہ کہ احتمال عدوی سے بلکہ سد ذرائع
کے طور پر اعتقاد عدوی سے حفاظت کرنیکے لئے یعنی اگر جذامی سے اختلاط کیا اور اتفاق سے ابتداءً اسکو بھی
مستقل سبب سے جذام ہو گیا تو اس شخص کو یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ شاید جذام کا تعدیہ ہوا ہو اور اسمیں فساد اعتقاد
ہے پس اس سے دور ہی رہنا چاہئے تاکہ کسی حال میں تعدیہ کا احتمال پیدا نہ ہو اور اہل مسلک ثانی نے یہ
کہا ہے کہ عدوی کی نفی سے مطلقاً نفی کرنا مقصود نہیں کیونکہ اسکا مشاہدہ ہے گو اس مشاہدہ کا اہل مسلک
اول یہ جواب دے سکتے ہیں کہ مشاہدہ اگر ہے تو صرف اسقدر ہے کہ ایک مریض کے اختلاط کے بعد دوسرا
شخص مریض ہو گیا مگر اس سے تسبب اول کا ثانی کیلئے اور ترتب ثانی کا اول پر کیسے ثابت ہوا اقتران فی
الوجود دلیل تاثیر نہیں ہو سکتی مگر اہل مسلک ثانی نے اسکو خلاف ظاہر سمجھ کر یہ کہا کہ مطلق عدوی کی نفی
اس سے مقصود نہیں بلکہ اس عدوی کی نفی مقصود ہے جسکے قائل اہل جاہلیت تھے اور جسکے معتقدین سائنس
اب بھی قائل ہیں یعنی بعض امراض میں خاصیت طبعی لازمی ہے کہ ضرور متعدی ہوتے ہیں تخلف کبھی ہوتا
ہی نہیں سو اسکی نفی فرمائی گئی ہے اور یہ معنی جس طرح نص سے منتفی ہیں اسی طرح مشاہدہ سے بھی منفی ہیں چنانچہ
مثلاً کسی مقام پر طاعون ہی پھیلتا ہے بعد ارتفاع کے جب دیکھا جاتا ہے تو اموات کی تعداد محفوظین کی تعداد
سے بہت کم ہوتی ہے اگر عدوی ضروری ہوتا تو اس کا عکس ہوتا بلکہ کوئی بچتا ہی نہیں غرض تعدیہ طبعی
ولازمی ہونیکی نفی فرمائی گئی ہے اور اگر مثل دوسرے اسباب محتملہ کے اسکو بھی مفضی فی الجملہ و مؤثر فی
وقت دون وقت مان لیا جاوے جیسے محققین اطبا جس جگہ افعال و خواص قوی طبعیہ و اعضاء کے یا اغذیہ
وادویہ کی بیان کرتے ہیں وہاں باذن خالقہا کی قید بھی لگا دیتے ہیں اسطرح سے عدوی کے قائل ہونے میں
کچھ حرج نہیں اور فرار من المجذوم کی علت اسی درجہ کے احتمال عدوی کو قرار دیا ہے اور حدیث میں حضور
اقدس صلے اللہ علیہ وسلم کا ایک سائل کے جواب میں (جس نے ایک اونٹ کے خارشتی ہونیکے بعد دوسرے
اونٹوں کے خارشتی ہو جانیکا اشکال پیش کیا تھا) یہ فرمایا کہ فمن اعدی الاول یعنی پہلے اونٹ کو کسنے
بیماری لگا دی تھی اس مسلک کے مزاحم نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ مقصود اسی تعدیہ کی نفی ہو جسکا قائل وہ سائل تھا
غرض عدوی کے باب میں یہ تحقیق ہے جسپر جواب مقصود موقوف ہے اب اسکے بعد جواب اصل سوال کا واضح ہو جاویگا
یعنی نہی عن الدخول فی مکان الطاعون کی علت ان دونوں مسلکوں پر جدا جدا ہو گی پس اہل مسلک اول جو کہ
عدوی کو راساً واساساً منفی کہتے ہیں یہ کہیں گے کہ یہ نہی بوجہ احتمال عدوی کے نہیں بلکہ اسلئے ہے کہ شاید

مقام طاعون میں جانیسے کسی مستقل سبب سے اسکو بھی طاعون ہو جاوے اور اسکو یا دوسروں کو یہ وسوسہ ہو کہ دوسروں کا طاعون اسکو لگ گیا اور خواہ مخواہ اعتقاد خراب ہو اسلئے خود جانے ہی سے جسمیں احتمال تھا فساد اعتقاد کا منع فرما دیا اور اہل مسلک ثانی جو کہ مرتبۂ سبب غیر لازم التاثیر میں عدوی کو ثابت مانتے ہیں یہ کہیں گے کہ اسی واسطے جانے سے منع فرما دیا کہ شاید وہاں کے طاعون کا اسمیں بھی اثر ہو جاوے گو دوسرا بھی احتمال ہے کہ یہ اثر نہو غرض بلا ضرورت خطرہ ہلاکت میں کیوں پڑے گو وہ یقینی نہ ہو مگر ہلاکت کی اسباب مثل تناول سم وغیرہ کا ارتکاب بھی تو قصداً بلا ضرورت نقلاً و عقلاً ممنوع ہے گو اس سے کبھی بچ بھی جاتا ہے البتہ جبکی مقدار اس سے بھی کم محتمل ہو جیسے معمولی بد پرہیزی وہ داخل نہی نہ ہوگی اور اسپر اگر یہ شبہ ہو کہ جب عدوی اسباب مشکوکہ میں سے ہے تو نہی عن الدخول تو موجہ ہو گیا لیکن نہی عن الخروج کیوں ہے چاہئے کہ خروج جائز ہو کیونکہ خطرہ محتمل الضرر میں واقع ہونیکے بعد اس سے خارج ہو جانا عقلاً اور بدلائل نصوص نقلاً بھی جائز بلکہ اولیٰ ہے جیسے مرض کہ اسباب مشکوکہ موت سے ہے اور تداوی سے غرض خروج عن المرض ہوتا ہے اور اجماعاً جائز ہے اسطرح یہاں بھی خروج جائز ہونا چاہئے تھا تو جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ بیشک اس کا مقتضا فی نفسہ تو یہی تھا جیسا صاحب شبہ نے کہا ہے لیکن عقل اور نقل نے ایک دوسرا قاعدہ بھی مقرر و مسلم رکھا ہے کہ جہاں ایک شخص کے ضرر مشکوک سے بچنے میں دوسرے شخص کا جسکا اسکے ذمہ حق اعانت ہو یقینی ضرر لازم آوے وہاں اسکو ضرر مشکوک سے بچنے کی اجازت نہیں مثلاً کسی گھر میں آگ لگ گئی اگر پڑوسی نہیں بجھاتے تو یقیناً وہ گھر جل جاویگا اور گھر والے کی جان و مال کا نقصان ہوگا اور اگر بجھاتے ہیں تو درجہ شک میں احتمال ہے کہ شاید اس آگ کا صدمہ ان بجھانیوالوں کو بھی پہونچے مگر شک ہی شک ہے ممکن ہے کہ کچھ صدمہ نہ پہونچے تو کیا ان پڑوسیوں کو یہ اجازت ہوگی کہ کھڑے دیکھا کریں اور بجھانیکی کوشش نکریں غرض قاعدہ سابقہ کہ خطرہ مشکوکہ سے خارج ہونا جائز ہے مقید ہوا اس قید کیساتھ کہ جب اس خروج میں دوسرے کا ضرر یقینی نہ ہوا اور طاعون سے فرار کرنے میں دوسرے لوگ جو باقی رہجاتے ہیں ان کا کسر قلب اور زیادہ توحش و ضیاع ہے جو کہ مضار یقینیہ ہیں اسلئے اثقل المضرتین کے دفع کیلئے اخف المضرتین کو گوارا کیا جاویگا اور خروج کو ناجائز کہا جاویگا اور یہ حکم کچھ خروج ہی کیساتھ خاص نہیں اگر کسی طور پر معلوم ہو جاوے کہ مقام طاعون میں ہمارے نہ جانیسے کسی کا یقینی ضرر ہے وہاں بھی اسکے ضرر یقینی کے دفع کیواسطے اسکے ضرر مشکوک پر جو کہ دخول میں تھا نظر نہ کیجاویگی مثلاً مقام طاعون میں کوئی عورت بیوہ ہو گئی اور اس جگہ سب اسکے مخالف ہیں اور بضرورت عدت و نیز اسلئے کہ

اموال و امتعۃ کا نقل وہاں سے اُسکو متعذر ہے وہاں اسکا قیام ضروری ہو اور دوسرے شہر میں اس عورت کا کوئی محرم ہے کہ اُسکے پاس رہنے سے وہ اُسکی جان و مال و آبرو کی حفاظت کر سکتا ہے تو اس صورت میں اسکے لئے نہی عن الدخول نہ رہیگا اور اس ضرورت سے اُسکو اُس جگہ جانیکی اجازت بلکہ بشرط عدم حرج تاکید ہوگی اور کوئی شخص یہ شبہ نکرے کہ جیسے خروج میں دوسروں کا ضرر یقینی ہے اسی طرح عدم خروج میں اسکا ضرر یقینی ہے کہ ہلاک ہو جاویگا تو دونوں ضرر برابر ہوے اور حق نفس مقدم ہے حق غیر پر اس شبہ کی گنجائش اسلئے نہیں کہ گفتگو اس تقدیر پر ہو رہی ہے کہ عدوی یقینی نہیں جو اوپر سمع و مشاہدہ سے ثابت ہو چکا ہے پس دونوں مسلکوں[۵] میں سے کسی مسلک کی جواب پر کوئی غبار نہیں رہا۔ رہی یہ بات کہ ان دونوں مسلکوں میں ارجح کون مسلک ہے سو اس میں اپنے مذاق و اجتہاد کے موافق ہر شخص کو اختیار ہے جس مسلک کا چاہے قائل ہو اختلاف امتی رحمۃ ایسے ہی امور میں وارد ہے تو جس طرح احکام فرعیہ کا اختلاف رحمت ہے اسی طرح حکم متفق علیہ کے دلائل و علل کا اختلاف بھی رحمت ہے جسکو جو مسلک اقرب معلوم ہو اُسکو اختیار کر سکتا ہے اور ہر مسلک میں ایک خاص حکمت ہے چنانچہ جن پر تفویض کا غلبہ ہے اُنکے مناسب مسلک اول ہے اور جن پر اسباب کا غلبہ ہو اُنکے مناسب مسلک ثانی ہے یا غلو فی التفویض کا علاج مسلک ثانی ہے اور غلو فی الاسباب کا علاج مسلک اول ہے یہ تو ذوق و حکمت کے اعتبار سے ہے باقی اقرب الی التحقیق مجھکو مسلک ثانی معلوم ہوتا ہے۔

ولکل وجھۃ ھو مولیھا واللہ اعلم بالصواب وعندہ ام الکتاب والیہ یرجع الحقائق فی کل باب ۲۵ محرم ۱۳۲۹

ستائیسویں حکمۃ رفع تعارض در حدیث اعتاق و مذہب حنفی

سوال جاء فی حدیث الترمذی صـ۱۶۲ مطبوعہ اصح المطابع عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من اعتق نصیبا لہ فی عبد فکان لہ من المال ما یبلغ ثمنہ فھو عتیق من مالہ والا فقد عتق منہ ما عتق ومذھب ابی حنیفۃ خلاف ذلک لانہ قال ان کان موسرا ضمن او استسعی الشریک العبد او اعتق وان کان معسرا لا یضمن لکن الشریک ما ان یستسعی او یعتق اس حدیث اور مذہب امام صاحب میں طابقت فرما دیجئے

الجواب۔ یہ حدیث مجمل ہے اور امام صاحب کا مذہب اسی حدیث کی تفصیل و ظاہر ہے کہ اجمال و تفصیل میں معارضہ نہیں ہوا کرتا کیونکہ اجمال میں نفی و اثبات مسکوت عنہ ہوتے ہیں تفصیل اسکے ساتھ ناطق ہوتی ہے

[۵] زاد المعاد میں نہی عن الدخول کی جو پانچ حکمتیں بیان کی ہیں اُن کا مرجع بھی دو مسلک ہیں ۱۲ منہ۔

اور ناطق و ساکت معارض نہیں ہوتے تقریر اسکی یہ ہے کہ حدیث سے صورت اعتبار معتق میں تجزیۂ اعتاق کا ثابت ہوتا ہے اور اس باب میں کل دو ہی مذہب ہیں تجزیہ مطلقاً یا عدم تجزیہ مطلقاً اور لیسار و اعسار کا تجزیہ و عدم تجزیہ میں متفاوت ہونا باجماع مرکب باطل ہے پس جب صورت اعسار میں تجزیہ ثابت ہو گیا تو صورت لیسار میں بھی ثابت ہو گیا اور تجزیہ کے لوازم میں سے ہے احتباس مالیت حصۂ غیر معتقہ عند العبد اور اس احتباس کے لوازم میں سے ہے تضمین عبد اور بقاعدہ الشیٔ اذا ثبت ثبت بلوازمہ جب تجزیہ ثابت بالنص ہے تو تضمین عبد بھی بواسطہ ثابت بالنص ہے اور اطلاق دلیل سے قیاس مقتضی ہے اس اقتصار علی التضمین العبد کے عموم کو بس حدیث نے فھو عتیق من مالہ سے اس عام کی تخصیص کردی یعنی صورت لیسار معتق میں تضمین معتق بالکسر بھی جائز ہے جیسا کہ تضمین معتق بالفتح کی بھی جائز ہے اور صورت اعسار میں وہی حکم ہے تضمین عبد کا جو مقتضا ہے تجزی اعتاق کا اسلئے استسعی العبد کو تعبیر فرمایا گیا اعتاق منہا کا عتق سے اور اعتاق کا جواز دونوں صورت میں چونکہ اظہر تھا اسلئے اُس سے کہیں تعرض نہیں فرمایا تحمل ضرر کا برضائے خود ظاہر الجواز ہے۔ فقط ۱۴ ربیع الاول ۱۳۲۵ھ

اٹھائیسویں حکمت حل بعض اشعار جامیؒ در شان یوسف علیہ السلام

حل اشعار حضرت مولانا جامی قدس سرہٗ۔ قال العارف الجامی فی وصف یوسف علیٰ نبینا وعلیہ السلام۔

مقدس نورے از قید چہ و چوں	سر از جلباب چوں آورد بیروں
چو آں بیچوں دریں چوں کردہ آرام	پئے روپوشش کردہ یوسفش نام

(حل مفردات) چہ ترجمہ ماہو کہ موضوع است برائے سوال از جنس یا نوع مرکب و گاہے مستعمل باشد در سوال از مطلق حقیقت خواہ مرکب یا جزو مرکب باشد خواہ بسیط مجرد یا غیر مجرد باشد۔ چوں ترجمہ کیف کہ مقولہ ایست از مقولات تسعہ عرض کہ قسمے است از ممکن و گاہے مستعمل باشد در مطلق صفت حادث باشد یا قدیم ممکن باشد یا واجب لوجوب بالذات جلباب چوں باضافت مراد قیود بمشارکت وصف ستر قید را جلباب گفتند۔ آرام تجلی و نزول مقصود کہ منتہائے ارادہ باشد مجازاً و آرام گفتہ کہ آرام بمعنی سکون منتہائے حرکت حسیہ وارادیہ می باشد۔ روپوشش حجاب

مقدمات۔ مقدمہ اولیٰ۔ حق تعالیٰ کو بیچوں اور بلا ماہیت و کیفیت سے مطلق کہنے کے دو محمل ہیں اگرچہ دونوں کو

مقولہ کیف کیساتھ خاص کہا جاوے اور ماہیت کو جنس و نوع مرکب کیساتھ تب تو اس سے مطلق اور مقدس ہونا ظاہر ہے کیونکہ مقولہ کیف قسم ہے ممکن کی اور مقسم حق تعالیٰ پر صادق نہیں تو قسم بھی صادق نہیں ورنہ صدق قسم کا بدون مقسم کے لازم آویگا اور یہ محال ہے اور جنس و نوع دونوں میں ترکیب لازم آتی ہے اور وہ مستلزم ہے حدوث کو اور حدوث باری تعالیٰ کا محال ہے۔ پس لامحالہ باری تعالیٰ اس کیف اور اس ماہیت سے منزہ ہے اور اگر چوں سے مراد مطلق صفت لیجاوے اور چہ سے مراد مطلق حقیقت لیجاوے تو اس وقت اس حکم میں استعمال مجاز کا ہے کہ عام بول کر خاص مراد لیا یعنی صفات و حقیقت سے مراد ممکن کی صفات و حقیقت ہیں پس اس معنی کے اعتبار سے بھی تنزیہ ظاہر ہے ورنہ خود ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے حقیقت اور صفت دونوں ثابت ہیں۔

مقدمہ ثانیہ تجلی اور نزول معنی لغوی پر محمول نہیں الفاظ اصطلاحیہ ہیں مطلق ظہور کو کہتے ہیں مثلاً حروف مکتوبہ کو دیکھکر کاتب کا وجود استدلال سے ظاہر ہوتا ہے کہ مصنوع بدون صانع کے پایا نہیں جاتا تو ضرور صانع موجود ہے اس معنی کے اعتبار سے حق تعالیٰ تمام موجودات میں متجلی ہیں کہ ان سے اُن کے وجود اور صفات کمال پر دلالت ہوتی ہے اتنا فرق ہے کہ یہ ظہور اور تجلی اہل ظاہر کے نزدیک عقلی ہے اور اہل باطن کے نزدیک ذوقی ہے اور اسی تجلی ذوقی کے اعتبار سے گاہے تخصیص کردی جاتی ہے قلوب عارفین کیساتھ کہ ان پر تجلی ہوتی ہے یعنی ظہور حق تعالیٰ کا اشیاء میں ان کے قلوب پر بوجہ خاص یعنی ذوقاً منکشف ہوتا ہے۔

مقدمہ ثالثہ محال تجلی یعنی اشیاء کو مظاہر اور حجب بھی اصطلاح میں کہتے ہیں۔ مظاہر تو اس اعتبار سے کہ اگر یہ واسطہ نہ ہوتا تو انکشاف وجود واجب کی عند المکلف کوئی صورت نہ تھی تو اشیاء آلۂ ظہور ہوئیں اور حجب اس اعتبار سے کہ اکثر اہل غفلت ان وسائط ہی کو دیکھتے ہیں۔ اور ان سے استدلال وجود صانع پر نہیں کرتے تو ان وسائط کی طرف ایسا التفات مانع ہو گیا التفات الی الصانع سے اس اعتبار سے یہ اشیاء آلۂ اختفاء ہو گئیں پس صدق مفہومین متضادین کا اعتبارین مختلفہ سے موجب اشکال نہ رہا۔

مقدمہ رابعہ کبھی کسی نکتہ شاعری یا تحقیقی کی وجہ سے مطلق اثر کو گو وہ مقصود نہ ہو غایت یعنی اثر مقصود ٹھیرا دیتے ہیں

مقدمہ خامسہ چونکہ انسان بہ نسبت اور مخلوق کے عجائب و غرائب کا زیادہ جامع ہے اسکی دلالت بھی صفات کمال الٰہی پر زیادہ ہوگی اسلئے انسان کو مظہر اتم و منتہائے تجلیات وغیرہ کہتے ہیں۔

مقدمہ سادسہ صوفیہ کہتے ہیں کہ سب ظہور ذات و صفات حق تعالیٰ کا اُن کی صفت جمال ہے یعنی جمال

مقتضی ظہور کو ہوتا ہے اور ذات وصفات رب جمیل ہیں اسلئے مقتضی ظہور کو ہوئیں اور یہ اقتضا بمعنی اضطرار نہیں بلکہ ازراہ حکمت ہے۔

مقدمہ سابعہ - مخلوقات میں اجمل انسان ہے لقولہ تعالی لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم الآیۃ - ولقولہ تعالی وصورکم فاحسن صورکم الآیۃ اور انسان میں ظاہری جمال کے اعتبار سے اجمل حضرت یوسف علیہ السلام ہیں لقولہ علیہ السلام وقد اعطی شطر الحسن الحدیث۔

تقریر شرح

جب یہ سب امور ذہن نشین ہوگئے اب مطلب اشعار کا ظاہر ہے - یوسف علیہ السلام کے حسن کا بیان ہے کہ یوں سمجھو کہ نور حق جو کہ بالمعنیین المذکورین فی المقدمۃ الاولی قید ماہیت وکیفیت سے منزہ ہے وہ قید چوں یعنی حجاب مخلوق سے یا بعنوان دیگر مظہر مخلوق سے کما ذکر کلاھما فی المقدمۃ الثالثۃ ظاہر ہوا اور ان دو عنوانوں میں سے پہلے شعر میں آوردہ بیروں میں عنوان مظہریت کی طرف اور دوسرے شعر میں لفظ روپوش میں عنوان حجاب کی طرف اشارہ ہے اور جب اس مطلق نے اس مقید میں بالمعنی المذکور فی المقدمۃ الثانیۃ نزول فرمایا جسکو یا باعتبار مطلق نزول مقصود کے آرام سے تعبیر کیا گیا یا خاص منتہائے نزول کے اعتبار سے آرام کہا گیا کیونکہ یہاں مظہر خاص انسان ہے کما ذکر فی المقدمۃ الخامسۃ تو اس مقید کا نام روپوشی کیواسطے یوسف رکھدیا اور اس روپوشی کا ہرچند کہ مقصود ہونیکا دعوی نہ کیا جاوے لیکن چونکہ اس نزول پر یہ مرتب ہوئی ہے مجازاً اسکو لفظ پے سے غایت قرار دیدیا کما ذکر فی المقدمۃ الرابعۃ اور یہاں نکتہ شاید یہ ہو کہ اس روپوشی سے ابتلاء و امتحان خلق منظور تھا کہ دیکھیں کون محو تماشائے یوسف ہو کر جمیل حقیقی کو بھولتا ہے اور کون انکو دیکھکر بزبان حال یہ کہتا ہے ؎

حسن خویش از روئے خوباں آشکارا کردہ ۔۔۔ پس بچشم عاشقاں خود را تماشا کردہ

ع چہ باشد آں نگار خود کہ بندد ایں نگارہا - اور ہرچند کہ یہ تجلی اور یہ احتجاب ہر مخلوق میں حاصل ہے لیکن چونکہ یوسف علیہ السلام صفت جمال میں اور مخلوق سے اکمل ہیں کما ذکر فی المقدمۃ السابعۃ تو آپ خاص اس صفت کی زیادہ تجلی گاہ ہوئے جو کہ بمقدمہ سادسہ اصل منشا ظہور و تکوین کا ہے اسلئے اس تجلی واحتجاب خاص میں اعتبار سے آپکو ترجیح ہوئی - لہذا اس شعر میں تخصیص کر لیگئی - واللہ اعلم - ۲۲ جمادی الاخری ۱۳۲۲ھ

اُنتیسویں حکمت وجہ اختلاف در سماع و سبب سماع و وفات بعض را

سوال۔ ایک امر قابل گذارش ہے۔ اسکا جواب مرحمت فرمایا جاوے

حضور اور مولانا احمد حسن صاحب مرحوم اور مولوی شاہ محمد حسین صاحب الہ آبادی حضرت حاجی صاحب قبلہ علیہ الرحمۃ والغفران کے مرید ہیں باوصف اتحاد بیعت حالت علیحدہ علیحدہ نظر آئی حضور کو سماع سے نفرت اور مولانا احمد حسن صاحب کو نہ اقبال اور نہ انکار اور مولانا محمد حسین صاحب مرحوم کو بغیر سماع چین نہ تھا اسمیں کیا اسرار تھا اور غالباً وجہ انتقال جناب مولانا محمد حسین صاحب مرحوم حضور نے بھی سماعت فرمائی ہوگی اس واقعہ سے مجوزان سماع کیواسطے ایک بہت بڑا موقع اس کے جواز کا ملگیا اگر براہ کرم تحریر فرمایا جاوے کہ ایسا کون قوی سبب ہوا کہ عین حالت سماع میں مولانا صاحب ممدوح و مغفور نے رحلت فرمائی تو باعث تسکین خاطر خاکسار متصور ہو۔

الجواب کسی دلیل عقلی یا نقلی سے ثابت نہیں کہ کسی حالت پر موت آجانا اس حالت کی محمود ہونے کی علامت ہے۔ بعض لوگوں کو عین معصیت میں موت آگئی۔ چنانچہ پانچ چھ سال ہوئے کہ سہارنپور میں ایک بوڑھا آدمی ایک بازاری عورت سے عین مشغولی کی حالت میں مرگیا تھا اور شدت لذت سے اسکی روح فنا ہوگئی تھی۔ اسی طرح سکر شدید کہ منجملہ سمیات سے ہے قاتل ہے تو اگر کوئی شخص جو غنا و مزامیر کو بدلیل شرعی معصیت کہتا ہے جواب میں بطور احتمال یہ کہے کہ ممکن ہے کہ اس معصیت میں اسوقت لذت ایسی شدید ہوئی ہو یا سکر ایسا قوی ہوا ہو کہ اس سے روح فنا ہوگئی ہو یا تو اسوجہ سے کہ روح فی نفسہ ضعیف تھی جسکا سبب ممکن ہے کہ کوئی بیماری ہو جیسا کہ محل کلام میں اختلاج قلب کا مرض پہلے سے عارض تھا یا یہ کہ سکر و لذت اس سے بھی زیادہ قوی ہو کہ اسکی قوت کی اعتبار سے روح قوی بھی ضعیف ہوگئی کیونکہ قوت و ضعف امور اضافیہ سے ہے تو استدلال کرنیوالے کے پاس اس احتمال کا کیا جواب ہے اس سے کوئی بزرگوار یہ نہ سمجھیں کہ یہ احقر مولانا مرحوم کی نسبت ایسا خیال رکھتا ہے حاشا وکلا یہ صرف جواب ہے اہل غلو کا جو ادلہ شرعیہ کے معارضہ میں واقعہ محتملہ سے استدلال کرتے ہیں باقی خود احقر کا مشرب اولاً سب کے ساتھ حتی الامکان حسن ظن رکھتا ہے خصوصاً ایک عالم اور صاحب سلسلہ کیساتھ پھر خاصکر بعد وفات کے اسلیئے میرے نزدیک اس واقعہ کی توجیہ بظن غالب یہ ہے (اور حقیقت حال اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے) کہ مختلفین فی حکم السماع میں سے مولانا مرحوم کا مذاق یہ تھا کہ سماع

فی نفسہ اہل کیلئے جائز ہے اور آلات میں حرمت لغیرہ ہو اور وہ غیر قوت شہوۃ بہیمیہ ہے اور اپنے کو اس قوت
کا مغلوب نپاتے تھے اسلئے تو جائز سمجھتے تھے اور اس جائز کو وجدان مسئلہ وحدت وجودی نے جس کا سبب واللہ اعلم
کثرت مطالعہ و استماع اقوال موحدین سے شدت تخیل تھا راجح کر دیا تھا کیونکہ سماع کیوقت بوجہ یکسوئی کے
اس وجدان میں ایک خاص قوت و لذت ہو جاتی ہے یہ سبب ہو گیا تھا اس عمل میں منہمک ہونیکا۔ جب ایک
مجمع میں کہ وہاں سب مولانا مرحوم کیساتھ حسن ظن رکھتے تھے جو سبب اعظم ہے اجتماع خاطر وانبساط کا اور
کوئی سبب انقباض و انتشار کا وہاں نہ تھا وہ مضمون نظم میں پڑھا گیا یہ مضمون حسب مذاق نظم دلکش۔ کلام
ایک صاحب حال کا پھر معتقد فیہ کا قوال خوش آواز۔ یہ خصوصیات تو فاعل کی جانب میں کچھ اختلاج کے
دوروں سے قلب میں ضعف کچھ تقلیل طعام سے روح میں لطافت یہ خصوصیات منفعل کی جانب میں نغمات
والحان سے کچھ ایسا سماں بندھا کہ بیخود ہو گئے اور اس بیخودی میں اس مضمون سے مظہر ہر رنگ ظاہر یا یوں کہیے
کہ ظاہر ہر رنگ مظہر وجدانا متخیل ہوا اور اس تخیل کے جزم اور جانب مقابل کی طرف اصلا التفات نہونے نے
شوق من المشاہدہ یا شوق الی المشاہدہ کو ایسا غالب اور قوی کر دیا کہ دفعۃً روح نے تن کو چھوڑ دیا۔ سو
اس تقریر پر اس واقعہ میں کئی جزو مختلف فیہ ہیں۔ مثلاً سماع کے باب میں تحقیق مذکور کا صحیح ہونا یا نہونا
دوسرے وحدۃ الوجود کے یہ معنی ہونا یا نہ ہونا یا خود وحدۃ الوجود کا مطابق واقع کے ہونا یا نہ ہونا اور ایک
جزو بلا اختلاف قابل نظر ہے کہ خواص کا فعل گو وہ کسی وجہ سے انکے لئے مباح ہو اگر عوام کے لئے موجب مفسدہ
ہو جاوے تو خواص کے لئے بھی واجب الترک ہو جاتا ہے لیکن احقر اجزاء مختلف فیہا میں خود اختلاف
کو اور جزو غیر مختلف فیہ میں عدم تعمق یا عدم اطلاع و عدم التفات الی المفاسد کو موجب عذر سمجھتا ہے
بہر حال صاحب حال سے اگر کوئی امر موہم خلاف صادر ہو تو منتہائے حسن ظن یہ ہے کہ خود اس کے فعل میں
تاویل مناسب کر کے اسکو قواعد شرعیہ کے تابع بنادے نہ یہ کہ شریعت میں تبدیل کر کے شریعت کو اسکے
تابع بنادے یہ جواب ہے سوال ثانی کا اور اسی تقریر میں جو ایک قول یہ ہے (مختلفین فی حکم السماع میں
الی قولہ منہمک ہوتا) اور دوسرا قول یہ ہے (ایک جزو بلا اختلاف الی قولہ واجب الترک ہو جاتا ہے)
ان قولوں سے سوال اول کا جواب بھی نکل آیا کہ جو شخص مانع اور خود ممتنع ہو وہ یا تو آلات کو فی نفسہ حرام
سمجھتا ہے یا اپنے کو قوت بہیمیہ کا مغلوب پاتا ہے یا اپنے فعل کو موجب مفسدہ عوام کہتا ہے اور جو شخص
نہ انکار کرتا ہے نہ اہتمام کرتا ہے وہ ان امور کو جائز اور اپنے کو قوت بہیمیہ پر غالب سمجھتا ہو گا اور مفاسد عوام

کی طرف ملتفت یا اُن پر مطلع نہ ہوگا یہ وجہ عدم التفات کی ہے اور وجدان مرجح مثل تخیل وحدۃ الوجود ونحو ذلک اُسپر غالب نہ ہوگا یہ وجہ عدم اہتمام کی ہے اور انہماک کی وجہ اُن اقوال میں مصرحاً مذکور ہے۔ رہا یہ شبہ کہ ایک پیر کے مرید ہو کر عمل مختلف کیوں ہے سوا یسے اُمور نہ مریدی کے ارکان ہیں نہ شرائط یا لوازم تاکہ اتحاد سلسلہ کے ہوتے ہوئے اُن میں اختلاف ہونا موجب شبہ ہو یہ اپنا اپنا مذاق اور تحقیق اور نظر ہے جسمیں خود پیر اور مرید کا باہم گر مختلف ہونا بھی محل استعجاب نہیں۔ فقط واللہ اعلم۔ ۲۳ رجب ۳۲ھ۔

سوال۔ گذارش خدمت ہے کہ لفظ خود بخود آزاد پر اپنی طرف اشارہ کرنیسے کیا مطلب ہے اور یہ مضمون عارفین کے نزدیک کیا نہایت سخت ہے کہ بوجہ خوف وصال ہوا یا کیا مراد ہے۔ خادم کا جی چاہتا ہے کہ اس غزل کی تفسیر موافق مذاق اہل حال آنحضور تحریر فرماویں نہایت اشتیاق ہے۔

غــزل

آستیں بر رو کشیدی ہمچو مکار آمدی	با خودی خود در تماشا سوی بازار آمدی
در بہاران گل شدی در صحن گلزار آمدی	بعد ازاں بلبل شدی با نالۂ زار آمدی
شور منصور از کجا و دار منصور از کجا	خود زدی بانگ انا الحق بر سر دار آمدی
گفت قدوسی فقیری در فنا و در بقا	خود بخود آزاد بودی خود گرفتار آمدی

اس سے زیادہ خادم کو یاد نہیں شاید اور بھی اشعار ہوں (ضمیمہ سوال) مولانا شاہ محمد حسین خان بہادر صاحب آلہ آبادی علیہ الرحمۃ نے ۸ر رجب ۱۳۲۲ھ مطابق ۱۹ر ستمبر ۱۹۰۴ء بمقام اجمیر شریف ساڑھے نو بجے صبح کو انتقال فرمایا نواب سرور جنگ کی مکان پر جو احاطہ درگاہ شریف میں واقع ہے سماع کا جلسہ تھا مولانا صاحب قدس سرہ وہاں تشریف لیگئے آستانہ مبارک کے قوالوں نے حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ غزل شروع کی شعر آستیں بر رو کشیدی ہمچو مکار آمدی + با خودی خود در تماشا سوئے بازار آمدی۔ مولانا صاحب نے حسب عادت ہر مصرعہ کی تفسیر فرمانی شروع کی جب قوالوں نے مقطع کا شعر یعنی گفت قدوسی فقیری در فنا و در بقا + خود بخود آزاد بودی خود گرفتار آمدی۔ گانا شروع کیا تو مولانا صاحب نے تفسیر اس شعر کی کی اور دو بار الفاظ خود بخود آزاد کو فرمایا اور اپنی طرف اشارہ کر کے سجدہ میں چلے گئے اور چشم زدن میں روح اقدس قید تن سے آزاد ہو گئی۔ آٹھ بجے شب کو حضرت خواجہ غریب نواز

رحمۃ اللہ علیہ کے پائیں میں مدفون ہوئے ۔

الجواب - آپ نے اس واقعہ کے متعلق تین سوال کئے ہیں اول اشارہ سے کیا مطلب ہے دوسرے وجہ وفات تحقیق - تیسرے ان اشعار کی تفسیر - سو وجہ وفات کا سوال ایک اور صاحب نے بھی کیا ہے اس جواب کا خلاصہ دوسرے پرچہ پر لکھے دیتا ہوں تفسیر سے پہلے ایک تمہید سمجھ لیجئے وجہ اشارہ کا سمجھنا بھی اسی پر موقوف ہے وہ یہ کہ ممکن من حیث الامکان کسی وصف وجودی کو یا کسی جمال و کمال کو بذاتہ مقتضی نہیں ورنہ وہ واجب ہو جاوے گا - (ہف) پھر جب ان اوصاف کیساتھ موصوف ہوگا اسمیں کسی علت و واسطہ کی ضرورت ہوگی جو مرجح اتصاف کا ہو اور وہ واسطہ ذات حق مع الصفات والافعال ہے - اب رہا یہ امر کہ اس توسط کی کیا کیفیت ہے اور آیا وہ واسطہ فی العروض ہے یا فی الثبوت یا فی الاثبات اسکی تحقیق از بس طویل ہے اور کلبد مثنوی میں بقدر ضرورت مذکور بھی ہے بہر حال اسمیں اہل ذوق کے اقوال مختلف ہیں لیکن اتنا امر مشترک التسلیم ہے کہ ممکن کو واجب تعالیٰ کی ذات و صفات و افعال کے ساتھ ایک خاص تعلق اور نسبت ہے اور ممکن کے تطورات وجود اس انتساب کی بدولت ہیں پس کمال و جمال کے ساتھ موصوف بالذات والحقیقۃ ذات حق ہے اور ممکنات اسکے مفتقر اور مستعیر - پس بعض اوقات کثرت مراقبات یا قوۃ تخیل یا ذوق وجدانی یا غلبہ فنا و سکر سے یہ اوصاف و تطورات تو ملاحظہ میں رہتی ہیں لیکن ممکن پر من حیث التخلو اور واجب پر من حیث الاتصاف نظر پڑتی ہے اسوقت ان اوصاف کو قالاً و حالاً ذات حق کی طرف نسبت کرنے لگتا ہے جیسے کوئی شخص ید مستعیر کو ملاحظہ میں رکھکر پھر اسکے غیر مالک ہونے پر اور معیر کے مالک ہونے پر نظر کرے تو بالاضطرار کہہ اٹھے گا ان ید المستعیر ھی المعیر چنانچہ اسی بنا پر فقہاء کی کلام میں یہ اطلاق وارد ہے اور اسکو توحید افعالی و صفاتی کہتے ہیں اور جب اسی حالت کا زیادہ غلبہ ہوتا ہے تو ممکن کا اضمحلال اسدرجہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس قابل بھی نہیں معلوم ہوتا کہ اسکی ذات کو اسپر محمول کیا جاوے کیونکہ یہ حمل ایجابی بھی ایک گونہ ثبوت موضوع کو چاہتا ہے اور ممکن کیلئے حقیقۃً ثبوت نہیں اسلئے جسطرح افعال ممکن کو افعال حق اور صفات ممکن کو صفات حق کہدیا تھا اسی طرح ذوات ممکن کو ذات حق کہدیتا ہے اور ان سب کو اسی ایک ذات کے ظہورات سمجھتا ہے بلا اتحاد و بلا حلول جیسا تصریحاً مولانا نے کہا ہے ؎

اتصالے بے تکیف بے قیاس	ہست رب الناس را با جان ناس

اس حمل کے حکم کو توحید ذاتی کہتے ہیں اور منصور علیہ الرحمۃ کے قول کا منشا یہی تھا اور ہمہ اوست

کی ایک تفسیر یہ بھی ہے ان اشعار میں توحید کے ان ہی مراتب کو بیان کیا ہے اب اُن کی تفسیر میں کوئی خفا نہیں رہا اور بعض اوقات خلو ممکن اور اتصاف پر نظر پڑنے کے ساتھ اوصاف و افعال و ذوات ممکن ملاحظہ میں نہیں رہتے اُسوقت ان سب موصوفات اور اوصاف کو معدوم سمجھتا ہے اور ان امور کی نسبت ذات حق کی طرف نہیں کرتا بلکہ ان سب پر عدم کا حکم کرتا ہے جیسا نظامی رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں ہے ع
همه نیستند انچه هستی توئی۔ اور ہمہ اوست کی ایک تفسیر یہ بھی ہے جسکو میں نے کلید مثنوی کے دیباچہ میں لکھا ہے اور کبھی اوصاف ممکن کے ساتھ اتصاف ممکن پر بھی نظر ہوتی ہے اور ساتھ ہی افتقار کو بھی دیکھتا ہے تو ہمہ از دست کہتا ہے اور یہ حالت صحو کی اور مدرک بالعقل ہے اب رنگئی وجہ اشارہ کی سو چونکہ یہ بہ نسبت دوسرے ممکنات کے انسان اجمع للکمالات ہے اور اسی بنا پر اسکو مرتبہ جامعہ اور مظہر اتم کہا گیا ہے اسلئے انتساب مذکور میں یہ اوروں سے زیادہ احق ہے سو میرا ظن غالب یہ ہے کہ مولانا نے اس حالت کے غلبہ میں اس دلالت وضعیہ غیر لفظیہ سے بودی کے مخاطب کو مشار الیہ بتایا۔ واحل معنی السجدۃ ھا قالہ المنصور لما سئل ان کنت انت الحق فلمن تصلے فقال یصلے باطنی لظاهری مگر یہ سب ظن و تخمین ہے اور حقائق امور پر عالم الاسرار مطلع ہیں محض آپ کی خاطر سے لکھدیا ہے اگر غلطی ہو گئی ہو اللہ تعالیٰ معاف فرماویں والسلام۔ ۲۴ رجب ۱۳۲۲ھ

تیسویں حکمت در رفع شبہات متعلقہ اختلاف مسلک حضرت حاجی صاحب و خلفاء ایشان

سوال۔ بخدمت ذو المجد و الکرم مولانا و مقتدانا مولوی اشرف علی صاحب مد فیضہم۔ پس از سلام مسنون معروض آنکہ اگرچہ میں ایک شخص اجنبی ہوں لیکن بعض اعتبارات سے اپنے آپ کو زمرۂ خدام میں تصور کرتا ہوں اور اس بنا پر بے تکلفانہ ایک تکلیف خاص دینے کی جرأت کرتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ مجھکو حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی قدس اللہ سرہ العزیز کیساتھ بعض وجوہات سے ہمیشہ سے ایک عقیدہ قلبی ہے اور جو حضرات حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کیساتھ واسطہ و ارادت رکھنے والے ہیں اُن کیساتھ بھی دلی اخلاص ہے اور بالخصوص حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی مدظلہم العالی کیساتھ جنکے محامد خود حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی بعض تالیفات میں بالتخصیص ارقام فرمائے ہیں اور اپنے معتقدین کو اُنکی جانب رجوع دلانیکی ہدایت فرمائی ہے ایک خاص ارادت ہے بعض اوقات

بعض مخالفین اور مبتدعین کے بعض اعتراضات اور شبہات کی وجہ سے جو حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت مولانا سلمہ اللہ تعالیٰ کے بعض معمولات اور معتقدات کے مختلف فیہ ہونیکے بارہ میں کیے جاتے ہیں اور جنکا جواب معقول اپنے آپ سے بن نہیں پڑتا طبیعت کو ایک خلجان پیدا ہو جاتا ہے اسلئے میں چاہتا ہوں کہ ان شبہات کا دفعیہ مخالفین کے جواب اور نیز اپنی تشفی قلب کے واسطے آپکے ذریعہ سے کروں کیونکہ اول تو مخالفین کو ایسے شبہات پیدا کرنیکے لئے جو زیادہ جرأت اور قوت ہو گئی ہے وہ رسالہ فیصلہ ہفت مسئلہ کی اشاعت ہے اور یہ رسالہ آپ ہی کا شائع کیا ہوا ہے۔ اگرچہ آپنے اسکے ساتھ ایک مضمون بطور ضمیمہ کے بھی اضافہ فرمایا ہے جو صرف ہم جیسے معتقدین کیلئے فی الجملہ باعث طمانیت ہو سکتا ہے لیکن تاہم وہ مضمون اس اصلی تحریر کے مطلب پر کوئی کافی ووافی اثر پیدا نہیں کر سکتا۔ اور مخالفین اسکو نظر تام سے دیکھنے اور قابل قبول قرار نہیں دیتے بلکہ اس تقریظ کے مضمون سے جو رسالہ درمنظم مؤلفہ شاہ عبدالحق صاحب مہاجر مکی پر جو حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ارقام فرمائی ہے اس اصلی مضمون رسالہ فیصلہ کی تائید ہوتی ہے دوسرے یہ کہ جناب کی تحریرات جسقدر اسوقت تک میرے مطالعہ سے گذری ہیں انکو تعصب و تشدد و نفسانیت سے مبرا اور انصاف اور حقانیت اور معقولیت سے مملو پایا جو مخالف کو موافق اور حق ناشناس کو حق پسند بنانیکا ایک اعلیٰ ذریعہ ہے۔ تیسرے یہ کہ غالباً آپکو ان فتاویٰ کا حال بھی معلوم ہوگا جو اہل ہند نے کسی کسی مسئلہ مختلف فیہ کی نسبت مکہ معظمہ سے طلب کیے تھے اور اسکا جواب بعض مخالفین کے حسب منشا ملا اور جن پر مخالفین حضرت حاجی صاحب کی مہر اور دستخط ہونا بھی بیان کرتے ہیں چوتھے یہ کہ جہانتک مجھکو تحقیق ہوا ہے آپ اسی کار خیر کے متعلق عرائض کے جواب دینے اور اپنے اوقات عزیزہ کے صرف کرنے میں بخیال اصلاح حال وقال مؤمنین و حقوق المسلمین دریغ بھی نہیں فرماتے ہیں لہذا وہ شبہات ذیل میں گذارش کر کے امیدوار ہوں کہ بمقتضائے شفقت وہمدردی اسلامی تفصیلی جواب ان کا مرحمت ہو تاکہ آئندہ کیلئے اس قسم کے خلجان سے جو وسواس شیطانی کیے جانیکے لائق ہیں طبیعت محفوظ رہے اور مخالفین کو جواب معقول دیکر ساکت کرنیکا موقع ملے۔

شبہ اوّل یہ ہے کہ حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے بعض معتقدات ومعمولات جوانکے رسالہ فیصلہ ہفت مسئلہ سے یا تقریظ مندرج رسالہ درمنظم سے یا بعض دیگر فتوے ہم مضمون رسالہ مذکور پر دستخط اور مہر ہونے سے یا ان معتقدات اور معمولات کی نسبت بعض اشخاص معتمد کی چشم دید اور گوش زد احوال اقوال بیان کرنے سے ثابت ہوتے ہیں آیا واقعی تھے یا یہ اقوال وافعال بخلاف اپنے ذاتی عقیدہ کے کسی مصلحۃ پر

مبنی تھے وبر عایت شریف وا ہالیان مکہ معظمہ وغیرہ حضرت سے سرزد ہوتے تھے اگر بخلاف عقیدہ واقعی کے تھے
تو یہ صورۃ تقیہ کی اور شعار روافض ہے جو حضرت کے کمالات ظاہری و باطنی کے بالکل منافی ہے اور اگر موافق
عقیدہ واقعی تھے تو اُن حضرات کے جو حضرت سے واسطہ ارادت اور خلافت رکھتے ہیں اُن معتقدات اور
معمولات کو بدعت اور ضلالت کہنے کا حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے اوپر کیا اثر ہوا اور اُن حضرات کے
حق میں کیا نتیجہ پیدا ہوا۔

دوسرا شبہ یہ ہے کہ آیا مرید اور خلیفہ کو من کل الوجوہ اتباع شیخ کی ضرورۃ ہے یا نہیں اور اگر نہیں ہے
اور صرف اوراد واشغال متعلقہ طریقت میں اتباع کافی ہے اور دیگر مسائل شرعیہ میں اپنے علم اور اجتہاد سے
کام لینے کا مجاز حاصل ہے تو اس صورت میں احکام شرعیہ میں شیخ کے عمل بالخلاف سے مرید کے قلب میں عظمت
شیخ جیسا کہ چاہئے تاہم نہیں رہ سکتی بلکہ جب شیخ کے عقائد اور اعمال بزعم مرید خلاف شرع اور سنت ہونگے تو
شیخ کیساتھ ارادت بھی کسی طرح باقی نہیں رہ سکتی اور ایسی حالت میں خود شیخ لائق مشیخت متصور نہیں ہو سکتا
اسلئے کہ جب شیخ کو قطع نظر علم ظاہری کے اپنے کشف باطنی اور نور عرفان سے بالخصوص ایسے مسائل میں جو اُن کے
اور ان کے مریدوں کے فیما بین مابہ الاختلاف ہوں حق و باطل اباحۃ و ضلالت میں تمیز نہ ہو سکے تو وہ بھی ترقی
مدارج وطے منازل الی اللہ کا ذریعہ کیونکر بن سکتا ہے یا کیونکر بنایا جا سکتا ہے اور وہ کامل مکمل کیونکر متصور
ہو سکتا ہے اور اگر یہ کہا جاوے کہ ایسے مسائل فرعیہ کا اختلاف قدیمی بات ہے اور اس سے معاملات طریقت
میں کچھ حرج متصور نہیں ہے تو اول تو یہ اختلاف ایسا ادنیٰ درجہ کا نہیں ہے دوسرا اسکے تسلیم کرنے میں
طالبان حق کو کسی عالم و کامل متبع سنت شیخ کی تلاش کرنیکی جو ایک ضروری بات قرار دی گئی ہے ضرورت
باقی نہیں رہتی بلکہ ہر صوفی مشرب ان اشغال معینہ و معمولات کی تعلیم اور بذریعہ بیعت داخل سلسلہ کرنے
کیلئے کافی ہو سکتا ہے اور اگر مرید اور خلیفہ کو اتباع کامل کی ضرورت ہے اور مرشد کیساتھ ہم خیال وہم عقیدہ
وہم عمل ہونا ضروری ہے تو بوجہ اختلاف مسائل معلومہ متذکرہ شبہ اوّل ان حضرات کے اندر اُن کا فقدان
ظاہر ہے پس ایسی حالت میں ان حضرات کی خلافت راشدہ کیونکر تسلیم ہو اور اگر نہ تسلیم ہو تو حضرت
حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے وہ فرمان جو بالتخصیص حضرت مولانا رشید احمد صاحب کے حق میں نافذ
ہوئے ہیں کیا معنی رکھتے ہیں اور کس بنا پر ہیں اور اگر ہر دو حضرات کی معتقدات اور معمولات یکساں قرار
دیجا ئیں تو تطبیق کس طریقہ سے کی جاوے اور قطع نظر دیگر مضامین کے حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے

رسالہ فیصلہ ہفت مسئلہ کیلئے ایک شرح مع تاویلات کثیرہ مطلوب ہوگی۔ **تیسرا شبہ** یہ ہے کہ حضرت حاجی صاحب کے خلفاء ہیں باعتبار اختلاف بعض معتقدات ومعمولات معلومہ کے دو فریق ہیں اور ہر فریق علماء کا ہی جنمیں ایک فریق مولوی احمد حسن صاحب کانپوری اور شاہ عبدالحق صاحب مہاجر مکی مولوی عبدالسمیع صاحب میرٹھی وغیرہ کا ہے جنکے معتقدات ومعمولات مثل حضرت حاجی صاحب و دیگر متقدمین صوفیہ کرام پیشوایان سلسلہ چشتیہ صابریہ قدوسیہ کے ہیں۔ اور دوسرا فریق مولوی رشید احمد صاحب و مولوی اشرف علی صاحب و مولوی محمد قاسم صاحب مرحوم وغیرہ کا ہی جو ان معتقدات ومعمولات کو بدعت وضلالت بلکہ اس سے بھی زیادہ بدتر کہتے ہیں کہ نوبت بشرک وکفر پہنچاتے ہیں پس ان ہر دو فریق میں سے خلافت راشدہ کس فریق کی متصور ہو سکتی ہے اور حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا ایسے دو مختلف العقیدہ والعمل اشخاص کو خلافت عطا فرمانا کیسا عمل ہے پس یہ ہیں وہ اعتراضات وشبہات جنکے جوابات معقول دیتے ہیں اور مخالفین نامعقول کو معقول کر دیتے ہیں مجھ جیسے بعض کم علم محبان خانوادۂ امدادیہ کو دشواری ہوتی ہے پس اگر والا جناب توجہ فرماویں اور ان امور کا جواب مفصل تحریر فرما دیں تو قطع نظر اسکے کہ مخالفین کے جواب دینے میں سہولت ہو جاوے بمصداق لیطمئن قلبی کے موافقین کے انشراح خاطر کیلئے بھی بے غایت اکار آمد اور مفید ہو۔ زیادہ بجز نیاز کیا عرض کیا جاوے فقط والسلام۔

الجواب۔ مکرمی السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ۔ بعض امور فی نفسہ مباح وجائز ہوتے ہیں مگر مفاسد عارضہ سے قبیح ہو جاتے ہیں جیسے اعمال متنازعہ فیہا فی زماننا مثل مجلس مولد شریف اور فاتحہ وگیارہویں ونحوہا ان میں دو طرح کا اختلاف ہو سکتا ہے اول یہ کہ ان مفاسد کو قبیح نہ سمجھے یہ اختلاف ضلالت ومعصیت ہے دوم یہ کہ ان مفاسد کو قبیح سمجھے اور ان مفاسد کیساتھ ان اعمال کی بھی اجازت نہ دے مگر بوجہ حسن ظن اور عوام الناس کے حالات تفتیش نکرنے سے یہ سمجھکر کہ لوگ ان مفاسد سے بچتے ہونگے یا بچ جاوینگے اجازت دیدی سو یہ اختلاف فی الواقع مسئلہ میں اختلاف نہ ہوا بلکہ ایک واقعہ کی تحقیق کی غلطی ہے جو علم وفضل یا ولایت بلکہ نبوت کے ساتھ بھی جمع ہو سکتی ہے اور اس سے عظمت یا شان یا کمال اور قرب الٰہی میں کچھ فرق نہیں آنا انتم اعلم بامور دنیاکم خود حدیث میں ہی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مشورہ درباب بشارت یا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا باوجود صدور حکم نبوی درباب اجراء حد زنا ایک جاریہ کے زچہ ہونیکی وجہ سے تعمیل حکم میں التوا کرنا اور حضور کا اسکو پسند فرمانا خود احادیث صحیحہ میں آیا ہے امید ہی کہ میرے اس مختصر

مضمون سے سب شبہات حل ہو گئے ہونگے مگر احتیاطاً کسیقدر مفصل بھی عرض کرتا ہوں۔

شبہ اول کا جواب یہ ہے کہ حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے وہی عقائد ہیں جو اہل حق کے ہیں اور حضرت رح کا ان اعمال میں شریک ہونا یا تحریراً و تقریراً اذن فرمانا نعوذ باللہ مبنی فساد عقیدہ پر نہیں ہے نہ تقیہ پر ہے بلکہ چونکہ یہ اعمال فی نفسہا جائز ہیں انکو جائز سمجھکر کرتے تھے اور کہتے تھے اور گمان یہ تھا کہ فاعلین یا مخاطبین یا حاضرین مجلس بھی ان مفاسد سے مبرا ہونگے تو بعض جگہ یہ گمان صحیح تھا۔ اور بعض جگہ حسن ظن کا غلبہ تھا اور یہی صورت اکثر تھی اور جو لوگ بدعۃ و ضلالت کہتے ہیں نفس افعال کو نہیں کہتے کہ حضرت پر اثر پہنچے بلکہ مفاسد کو کہتے ہیں جس سے حضرت خود بری ہیں پس حضرت کے قول و فعل کا خلاصہ یہ نکلا کہ یہ افعال بلا مفاسد جائز ہیں اور فتوائی علماء کا حاصل یہ ہوا کہ یہ افعال مع المفاسد ناجائز ہیں سو اسمیں کچھ اختلاف نہ ہوا البتہ یہ امر کہ آیا اکثر مواقع میں یہ مفاسد موجود ہیں یا نہیں اسمیں حضرت رح اور علماء کا اختلاف رہا سو یہ ایک واقعہ میں اختلاف ہے جیسے زید کے کھڑے ہونے میں اس میں اگر حضرت رح کو صحیح خبر تحقیق نہ ہو تو حضرت رح پر الزام و ملامت نہیں اور نہ اختلاف کرنیوالوں کو اسکے خلاف سے کوئی ضرر۔

دوسرے شبہ کا جواب یہ ہے کہ جو امر یقیناً خلاف ہو اس میں شیخ کا اتباع مرید کو ضرور نہیں اور جو امر ایسا ہو کہ شیخ کا عقیدہ اس میں صحیح ہے اور کسی واقعہ کی صحیح خبر نہ پہنچنے سے عمل خلاف مصلحت ہو گیا چونکہ فی نفسہ وہ امر خلاف شرع نہیں حسن عقیدہ و نیت سے شیخ نے کیا ہے وہ خلاف شرع نہیں ہے اسلئے شیخ کی عظمت مرید کے قلب سے ذرہ برابر نہیں گھٹ سکتی۔ مثلاً اگر کسی شخص نے ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو کھانے میں زہر ملا کر کھلا دیا اور آپ کو اسوقت خبر نہ ہوئی تو صحابہ کے قلب سے یہ سمجھکر کہ حضور نے زہر نوش فرمایا ہرگز عظمت کم نہیں ہو سکتی بلکہ یہی کہا جاویگا کہ آپنے تو کھانا نوش فرمایا ہی مگر زہر کی اطلاع حضور کو نہ ہوئی ورنہ ہرگز نوش نہ فرماتے اور اس بنا پر مرید افعال شیخ کو خلاف شرع نہ سمجھیگا جو عظمت کم ہو اور کشف باطن اور نور عرفان سے حق و باطل کا انکشاف کسی درجہ میں مسلم سہی۔ مگر یہاں تو حق و باطل میں شیخ کو التباس ہی نہیں جو انکشاف کی حاجت ہو۔ اس کا انکشاف تو حاصل ہے کہ فلاں طور پر حق ہے اور فلاں طور پر باطل ہے صرف ایک واقعہ جزئیہ اسکی نظر سے مخفی ہے جسکا مخفی ہونا انبیاء علیہم السلام سے بھی مستبعد نہیں خود حدیث میں حضور کا ارشاد ہے کہ میں بشر ہوں شاید کوئی شخص اپنے

دعوے پر حجت شرعیہ قائم کر کے مقدمہ جیت لے اور اُس کا حق نہ ہو اور میں اُسے دلادوں تو وہ دوزخ سے حصہ لے رہا ہے۔ ظاہری حجت پر حضور فرما دیتے تھے اور بعض اوقات احتمال ہوتا تھا کہ شاید دوسرے کا حق ہو حضور پر ہرگز کوئی طعن نہیں ہو سکتا آپ نے تو حق ہی فیصلہ فرمایا مگر چونکہ واقعہ کی تحقیق صحیح نہ ملی اسلئے صاحب حجت کو غالب فرما دیا ایسی حالت میں کامل مکمل ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا بخلاف اُس شیخ کے جسکے عقائد یا مسلک میں غلطی یقینی ہو وہ البتہ قابل شیخ ہونیکے نہیں۔ اور اوپر معروض ہو چکا ہے کہ حضرت کے عقاید یا مسلک میں خلاف نہیں صرف ایک واقعہ کی تحقیق صحیح نہیں پہنچی پس نہ حضرت پر کوئی شبہ رہا نہ خلفاء کی خلافت راشدہ میں کوئی قدح رہا۔ سلطان نظام الدین اولیاء قدس سرہ کے خلیفہ کا سماع سے منکر ہونا شیخ کے روبرو مشہور و معروف ہے اور فہیم آدمی کیلئے خود فیصلہ ہفت مسئلہ کی عبارت میں جا بجا تقیید کو مرتبہ ضرورت میں سمجھنے کی خدمت مشرح کافی ہے اور مخاصم کے حق میں دفاتر و دساتیر بھی کافی نہیں۔

تیسرے شبہ کی نسبت یہ عرض ہے کہ حضرت کے تمام خدام کی خوش اعتقادی کا دعویٰ ہم نہیں کر سکتے یقیناً بعض اہل علم کو بعض اُمور میں لغزش واقع ہوئی ہے۔ بعض کو تو مسائل میں غلطی ہو گئی ہے جس سے حضرت رح بالکل مبرا و منزہ ہیں اگر وہ حضرت کے قول کی سند لادیں تو بہت یقین کیساتھ کہا جاتا ہے کہ انھوں نے حضرت کے ارشاد کو نہیں سمجھا یا حضرت نے غلبہ حال میں کوئی امر فرمایا جو تاویل کے قابل ہوتا ہے اور ان صاحبوں نے اسکو ظاہر پر محمول فرما لیا۔ چنانچہ اس ناکارہ کے روبرو غلبہ حال میں بعض اُمور غامضہ فرمائے اور خود حضرت کی حالت سے معلوم ہو گیا کہ اسوقت غلبہ ہے۔ ممکن ہے کہ کسی کو اسکی طرف توجہ نہ ہوئی کہ اسکو غلبہ سمجھا ہو اور جن اُمور میں غلطی بھی نہیں ہوئی مگر عوام اس سے برباد ہوئے چونکہ ان صاحبوں کو غلبہ حال ہی نہیں اور عوام کے حال سے بھی علماء کو بوجہ اختلاط عوام کے اطلاع زیادہ ہوتی ہے اسلئے ان صاحبوں کی غلطی تحقیق واقعہ میں یا غلبہ حال کے ارشادات نقل کر دینے میں قابل معذوری نہیں اور مشائخ میں یہ دونوں عذر صحیح ہیں اور یہ مسئلہ کی یقینی غلطی تو کسی کے لئے بھی عذر نہیں مگر حضرت رح اس سے بالکل بری ہیں اور حضرت کا خلافت عطا فرما دینا کسی مبتلائے غلطی کو بنا بر عدم اطلاع اس شخص کی غلطی کے ہے جسکا خلاف شان ہونا اوپر ظاہر ہو چکا ہے اگر اسکے بعد کوئی شبہ ہو بے تکلف اظہار فرما دیا جاوے۔ میں ایک ضرورت سے دوسری جگہ آیا ہوں۔ شاید دو چار روز اور

رہنا ہو فقط والسلام۔ راقم اشرف علی عفی عنہ۔

مستفتی کا دوسرا خط جسمیں اُسنے پہلے خط کے جواب پر کچھ شبہات کیئے ہیں

بخدمت فیضدرجت جامع کمالات صوری ومعنوی مولانا مولوی محمد اشرف علی صاحب دامت فیوضہم۔
پس از سلام مسنون عقیدۂ مشحون معروض آنکہ افتخار نامہ بجواب عریضہ صادر ہوکر کاشف اسرار ہوا اس میں شک نہیں کہ جنابنے بطریق تمہید جواب جو کچھ اجمالاً تحریر فرمایا ہو وہ بہی مخلصین کے اطمینان قلب کیلیے کافی ووافی ہے لیکن منکرین کیلئے ہنوز گنجایش کلام باقی ہو جسکو جنابکے اس ارشاد کی تعمیل میں (کہ اسکے بعد اگر کوئی شبہ ہو تو بے تکلف اظہار کردیا جاوے) ذیل میں گذارش کرتا ہوں اور امید ہو کہ اس مرتبہ کافی اور مفصل جواب کے بعد اس معاملہ میں ضرورت تصدیعہ باقی نہ رہیگی۔ ہردو روایات مشورہ کتمان بشارت اور التوائے اجراء حد زنا کو تفصیل کیساتھ ارقام فرمادیجئے۔ اور خلیفہ حضرت مولانا نظام الدین اولیاء قدس اللہ سرہ العزیز کی مخالفت بمعاملہ سماع کا قصہ بھی مفصل مع حوالہ کسی کتاب کے اور نیز اسی قسم کی دیگر روایات اگر مستند کتابوں سے بہم پہنچ سکیں رقم فرمایئے اسلیئے کہ یہ اکثر دیکھا گیا ہے کہ بمقابلہ دلائل وبراہین عقلی ونقلی کے گذشتہ واقعات کی تمثیل متصوفین زمانہ حال میں زیادہ اثر پیدا کرتی ہے بنظر علم شبہات جوابات سابقہ عریضہ مع سامی نامہ ہمرشتہ عریضہ ہذا مرسل ہے تاکہ تحریر جواب میں سہولت ہو۔ ایک امر محض بنظر اطلاع پیش کرتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ اس عرصہ میں میری نظر سے ایک تحریر مولوی احمد حسن صاحب کانپوری کی گذری ہے جسمیں رسالہ فیصلہ ہفت مسئلہ کی بابت یہ الفاظ تحریر تھے (ہفت مسئلہ میں جو ضمیمہ لگایا گیا ہے اسکی عدم رضا حضرت کی طرف سے ثابت ہے مولوی شفیع الدین صاحب سے بتاکید آپنے فرمایا ہے کہ اشتہار دو اس امر کا کہ ضمیمہ ہمارے خلاف ہے) اب اصل مطلب عرض کیا جاتا ہو اور بطریق مدعیانہ شبہ اول کے جواب میں آپنے ارقام فرمایا ہے کہ چونکہ یہ اعمال فی نفسہا جائز ہیں انکو جائز سمجھا کرتے تھے اور کہتے اور گمان یہ تھا کہ فاعلین و حاضرین مجلس اُن مفاسد سے مبرا ہونگے۔..

....

.........اس موقع پر اس کی تحقیق مطلوب ہوئی کہ وہ مفاسد کیا ہیں جن سے حضرت مبرا تھے اور دوسرے لکا

مبتر ہونا اپنے حسن ظن سے خیال فرماتے تھے جہانتک خیال کیا جاتا ہے مفاسد وہی امور قرار دیئے گئے ہیں
جنکو حضرت حاجی صاحب رح نے مصالح پر مبنی نہ ہونا ارشاد فرمایا ہے اگر یہ کہا جاوے کہ یہ امور فی نفسہ جائز
ہیں اور تبدیل نیت اور عقیدہ سے ناجائز ہو جاتے ہیں اسکے بارہ میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ اول تو نیت و عقیدت
کا حال کسی کو معلوم نہیں ہو سکتا۔ دوسرے باستثنار جہال و عوام عموماً تعلیم یافتہ اور خواص نیک نیتی
و خوش عقیدتی کے ساتھ محض ان مصالح پر نظر کر کے جو سلف سے منظور نظر ہیں اس قسم کے اعمال کرتے ہیں اور
ان اعمال کے ترک کو بھی صرف بخیال فوت ہو جانے ان مصلحتوں کے یا ترک اقتدار بزرگان پیشین کے مذموم
تصور کرتے ہیں پھر ایسی حالت میں عام طور پر بلا کسی استثنار کے ان علمار کی ممانعت حضرت حاجی صاحب
کے ارشاد کے خلاف کیوں نہ سمجھی جاوے کیا حضرت حاجی صاحب رح کے یہاں جو محفل میلاد شریف
ہوتی تھی یا جن محافل کے اندر ہندوستان میں یا مکہ معظمہ وغیرہ میں حضرت حاجی صاحب کو شرکت کا اتفاق
ہوا ہوگا ان محافل میں تداعی اور کثرت روشنی اور استعمال خوشبو و اہتمام فروش و جائے نشست ذاکر
کو بلند و ممتاز قائم کرنا اور قیام بالتخصیص عند ذکر الولادۃ اور اجتماع ہر خاص و عام کا نہ ہوتا تھا نہیں ضرور
ہوتا تھا پس وہ کون سے مفاسد تھے جن سے حضرت کو عدم واقفیت و لاعلمی تھی اور وہ کون سے واقعات
تھے کہ جن سے حضرت بیخبر تھے کہ جسکی بنیاد پر واقعہ کی تحقیق میں غلطی ہونا تسلیم کیا جا سکے شبہ دوم چونکہ
شبہ اول پر مبنی ہے اسلئے اسکے جواب کا بھی وہی انداز قائم کیا گیا کہ کسی واقعہ کی صحیح خبر نہ پہنچنے سے
کوئی عمل خلاف مصلحت مرشد سے سرزد ہو جاوے تو اس سے عظمت شیخ کی بابت کوئی ناقص خیال پیدا
نہیں ہو سکتا اول تو حسب اقوال و اعمال متصوفین سابقین شیخ کے حق میں یہ کلام و گمان بھی کہ عمل
خلاف مصلحت ہوا سوء ادبی ہے کیونکہ باوجود علم و احتمال ایسے اختلافات عظیم کے ایسے شیخ سے عمل خلاف
مصلحت ہو جانا اسکی شان میں فرق ڈالنے والی بات ہے۔ دوسرے یہ امر دریافت طلب ہوا کہ وہ کون سے
ایسے واقعات تھے جنکی خبر صحیح حضرت کو نہ پہنچی تھی جہانتک خیال کیا جاتا ہے اس امر کا ثابت کرنا سخت
متعذر معلوم ہوتا ہے بلکہ اسکے خلاف شہادتیں تحریری و تقریری ہندوستان میں اکثر موجود ہیں شبہ سوم
کا جواب بھی بطرز سابق یہ ارقام ہوا ہے کہ حضرت کا خلافت عطا فرما دینا کسی مبتلائے غلطی کو بنا بر عدم
اطلاع اس شخص کی غلطی کے ہے جسکا خلاف شان نہ ہونا اوپر ظاہر ہو چکا اس معاملہ میں اول تو اس بات
کا مان لینا کہ حضرت کو ان اشخاص کے احوال و اقوال عقائد اور اعمال کی اطلاع نہ ہو سخت دشوار بلکہ

بداہت کا انکار ہے اور کسی طرح قرین عقل نہیں کہ جو لوگ مدتوں خدمت و صحبت میں حاضر رہے ہوں اور نزدیک و دور سے فیضان باطنی سے مستفیض ہوتے رہے ہوں انکے معتقدات اور معمولات سے حضرت بے خبر رہیں اور اگر عیاذاً باللہ بہ تمثیل منافقان اوائل زمانہ رسالہ بیخبری تسلیم بھی کیجاوے تو حضرت پر پھر الزام یہ عائد ہوگا کہ بلا اطمینان تصحیح حال و اعمال خلافت کیوں عطا فرمادی اسلئے کہ یہ امر خلافت تو کوئی دنیا کا کام نہ تھا یا کوئی عبادات یا معاملات کا مسئلہ یا استفتار نہ تھا کہ جسکے بابتہ یہ حجت کیجا سکے کہ واقعات و حالات سے بے خبر رہنے کی وجہ سے حکم یا عمل خلاف واقعہ یا مصلحۃ صادر ہوگیا بلکہ یہ معاملہ تو بالکل نور باطن و تصفیہ قلب و عرفان سے تعلق رکھتا ہے۔ پھر کیوں ان ذریعوں سے مثل بزرگان سلف مریدین کے حالات کو دریافت نہیں کیا تاکہ وہ غلطیاں جنمیں بعض خلفاء مبتلا تھے آیندہ سلسلہ میں سنت پیر یا عمل شیخ قرار پاکر شائع نہ ہونے پائیں کیوں مراقبہ قلب حضرت میں ان خلفاء کے بعض عقائد و اعمال فاسدہ کا عکس جیسا کہ اکثر بزرگواروں کے حالات میں مذکور ہوتا ہے منعکس نہیں ہوا۔ اب ان امور کا جواب بعد ملاحظہ و توجہ تحریر اول کے ارشاد فرمایا جاوے اور پہلے پتہ کے موافق ارسال فرمایا جاوے۔ اگرچہ اسمیں شک نہیں کہ اس فضول کام میں جناب کے اوقات عزیز کا صرف کرانا نہایت بے موقع تصدیعہ دہی ہے۔ مگر مقتضائے ضرورت نظر بہ اشفاق عمیم جناب والا مجبوراً تکلیف دیگئی فقط زیادہ نیاز۔

الجواب۔ از خاکسار اشرف علی عفی عنہ۔ السلام علیکم و رحمۃ اللہ و برکاتہ۔ میں ہنوز چرخاول ہوں اسلئے آپکا خط دیر میں ملا آپنے جو تحریر فرمایا ہے کہ منکرین کیلئے ہنوز گنجایش کلام باقی ہے سو احقر نے پہلے بھی منصفین کیلئے لکھا تھا اور اب بھی اسی غرض سے لکھتا ہوں۔ منکرین کیلئے پہلے ہی خط میں لکھ چکا ہوں کہ دفاتر بھی کافی نہیں۔ خلاصہ یہ کہ تحقیق حق مقصود ہے مناظرہ مقصود نہیں نہ آجکل اس سے کوئی نفع۔ لہذا تمامتر تحریرات میں ارکات منکرین سے قطع نظر کر لیجئے اپنے شبہات کو البتہ رفع کر لیجئے۔ دوسروں سے اگر گفتگو ہو تو اگر وہ منصف ہوں تو انکو علماء کا حوالہ دیجئے خود وہ اپنے شبہات رفع کر لیں آپ کیوں فکر فرماتے ہیں اور اگر وہ معاند ہوں جانے دیجئے ان کے ساکت کر دینے کا کوئی شرعاً مکلف نہیں پھر تعب برداشت کرنا ایک فضول امر کیلئے کسکو ضرورت پڑی ہے مشورہ کتمان بشارت مشکوٰۃ کی کتاب الایمان میں موجود ہے۔ التواء حدود کا قصہ مسلم و ابوداؤد و ترمذی میں موجود ہے۔ ہکذا فی التیسیر فی کتاب الحدود اور مسلم میں ایک، قصہ مذکور ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو ایک شخص کی گردن مارنیکا حکم

فرمایا چونکہ وہ شخص کسی ام ولد کے ساتھ متہم کیا گیا تھا حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اسکو مجبوب پاکر چھوڑ دیا اور آپ نے تحسین فرمائی۔ معاملہ خلیفہ سلطان جی کا غالباً انوار العارفین میں مذکور ہے۔ دیگر روایات کی تلاش کی چونکہ ضرورت نہیں اسلئے اس کا قصد نہیں کیا گیا جبکہ ایک دلیل بھی کافی ہے۔ اگر یہ امر قابل اطلاع تسلیم بھی کرلیا جاوے تو مضر نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ حضرت رح کی خدمت میں ضمیمہ اس طرح اور ایسے عنوان سے پیش کیا گیا ہو کہ حضرت کو مظنہ انکار نفس اعمال یا مع القیود والمباحہ بلا لزوم المفاسد کا ہو گیا ہو اس بنا پر اظہار مخالفت مانعین کو مضر نہیں ہے جو مفاسد آپنے دریافت فرمائے ہیں اگر آپ اصلاح الرسوم کی مفصل بحث میلاد شریف۔ یا رسالہ طریقہ مولد شریف از تالیفات احقر ملاحظہ فرمادیں تو ان مفاسد کا بخوبی انکشاف ہو جاوے مگر یہاں بھی اُن کا خلاصہ و اصل الاصول عرض کئے دیتا ہوں وہ مفسدہ یہی تبدیل نیت و عقیدہ ہے اور اسپر جو شبہ لکھا ہے اُسکا جواب یہ ہے کہ عقیدہ و نیت کا حال بلا اظہار البتہ معلوم نہیں ہو سکتا مگر جب اہل عقیدہ اپنے قول سے یا فعل سے اسکا اظہار کردیں تو معلوم ہو جاویگا چنانچہ ان صاحبوں کی مجموعی حالت سے اعتقاد کا حال صاف صاف ظاہر ہوتا ہے۔ مختصر امتحان یہ ہے کہ اگر یوں مشورہ دیا جاوے کہ جو قیود فی نفسہا مباح اور جائز الفعل والترک ہیں انکو دس بار ترک بھی کردو تاکہ قولاً و فعلاً اباحت ظاہر ہو جاوے تو اس قدر شاق ہوگا کہ فوراً مخالفت پر آمادہ ہو جاویں گے اگر سچ مچ ان امور کو ضروری نہیں سمجھتے تو اس شاق گذرنے کی کیا وجہ اکثر عوام کا تو یہی حال ہے اگر کسی تعلیم یافتہ فہیم کا یہ عقیدہ نہ بھی ہو تو غایۃ ما فی الباب اُس کیلئے علت ممانعت یہ نہ ہوگی مگر یہ لازم نہیں آتا کہ کسی دوسری علت سے بھی منع نہ کیا جاوے اگر کوئی دوسری علت منع کی پائی جاویگی تو انکو بھی روکیں گے وہ علت ایہام جاہل ہے یعنی خواص کے کسی فعل مباح سے اکثر عوام کے عقائد میں فساد آنے کا اندیشہ غالب ہو تو خواص بھی مامور بترک مباح ہونگے شامی محشی درمختار نے بحث کراہت تعیین سورۃ میں یہ قاعدہ لکھا ہے کہ جہاں تغیر مشروع ہو یا ایہام جاہل ہو وہاں کراہت ہوگی پس عوام الناس تغیر مشروع کی وجہ سے روکے جاتے ہیں اور خواص ایہام جاہل کی وجہ سے یہی وہ مفسدہ ہے جس کا مخفی رہ جانا اور ملتفت الیہ نہ ہونا بعید نہیں اکثر مفاسد نیات و عقائد عوام کے بزرگان و اکابر سے مخفی رہتے ہوئے روز و شب مشاہدہ میں آتے ہیں۔ شبہ دوم کا جواب بھی اسی تقریر سے نکل آیا سوء ادب کا شبہ اہل فہم سے نہایت بعید ہے جب انبیاء علیہم السلام سے زلت کے صدور کے معتقد و قائل ہونے میں سوء ادب

لازم نہیں آیا تو اولیاء کرام کے حق میں کونسی بات سوء ادب کی ہے۔ ہاں سوء ادب ایک طرح ہے بھی کہ
بلا ضرورت ان زلات کو گاتا پھرے اور جو شخص مقام تحقیق احکام شرعیہ میں ان زلات کا ذکر کرے
در باب احکام کے ان کا حجۃ نہ ہونا بیان کرے یہ ہرگز بے ادبی نہیں بلکہ عین ادا ر مامور بہ ہے اور یہ امر
دریافت طلب کہ وہ کونسے واقعات تھے اسکی تحقیق اوپر ہو چکی ہے اور وہاں یہ بھی ثابت کر دیا گیا ہے
کہ ایسے مفاسد دقیقہ عوام کا خواص سے مخفی رہنا شب و روز مشاہدہ میں آرہا ہے۔ اور ایک شہادت
تحریری یا تقریری بھی اسکے خلاف پر قائم نہیں البتہ اسکی موافقت میں بیشمار شہادتیں ہیں۔ شبہ سوم کا
جواب بھی مضامین مذکورہ بالا میں نظر کرنیسے صاف ظاہر ہے یعنی اوپر ظاہر ہو چکا ہے کہ مفسدہ دو ہیں تغیر
مشروع اور ایہام جاہل سو ایک عالم کے عقائد میں ایسا فساد کہ تغیر مشروع کی نوبت آوے اگر مستبعد
بھی ہو مگر ایہام جاہل یعنی انکے عمل سے عوام مبتلا ر فساد ہو جاویں ہرگز مستبعد نہیں اور چونکہ حضرت کی
خدمت میں حاضر رہنے تک نہ ان صاحبوں کو ان اعمال کا مستقل اہتمام کا موقع ملا نہ وہاں کی حاضری
میں مقتدا ہونیکا خاص موقع ملا۔ البتہ ہندوستان میں پہنچکر شان شیخانی ظاہر ہوئی ان اعمال کا اہتمام
بھی کیا معتقدین کا ہجوم بھی ہوا ایہام کی نوبت بھی آئی تو اس ایہام کا یہ زمانہ حاضری میں مشاہدہ
کب ہو سکتا تھا پھر مخفی رہنے میں کوئی استبعاد نہیں۔ اب شبہ تمثیل بنا فقدان وعطائے خلافۃ بلا تحقیق
سب زائل ہو گیا اور یہ سوال کہ نور باطن سے حضرت کو کیوں نہ معلوم ہو گیا یا کیوں نہ معلوم کر لیا احکا
حاصل یہ ہوا کہ آپکو کشف کیوں نہ ہوا یا آپنے قوۃ کشفیہ کو کیوں نہ استعمال کیا سو جو لوگ اس فن سے
واقف ہیں ان کے نزدیک اسکا جواب بدیہی ہے کہ کشف امر اختیاری نہیں نہ امر دائمی ہے اسلئے یہ سوال
ضعیف ہے اس پر جو تفریعات کی ہیں وہ بھی سب اسی طرح مدفوع ہیں اب آخر میں یہ عرض ہے کہ اگر کوئی
نیا شبہ ہو تو تحریر فرمانیکا مضائقہ نہیں اور اگر مثل خط دوم کے پہلے ہی شبہات کا اعادہ اور انکے
جوابوں کی توضیح کا لکھنا مد نظر ہو تو اس تطویل سے بہتر ہوگا اگر خود تشریف لا کر فیصلہ فرمالیں کیونکہ تحریر
میں بہت سے امور مفصل و مشرح ہو جانے سے رہ جاتے ہیں اور غیر ضروری امر میں وقت صرف کرنا دریغ
و شاق معلوم ہوتا ہے فقط والسلام

اکتیسویں حکمت جواب روایت دالہ بر سماع نبوی درود را بلا واسطہ

سوال۔ خادم کا عقیدہ یہ ہے کہ درود شریف کو فرشتے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک پہونچاتے ہیں اس بنا

پر الصلوٰۃ والسلام علیک یارسول اللہ اگر پڑھا جاوے تو یہ خیال کیا جاتا ہے کہ فرشتے پہونچاویں گے خود سماع آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا بلاواسطہ نہیں ہوتا مگر استاذی مولانا مولوی ... صاحب مدظلہ چند روز ہوئے آرہ تشریف لیگئے تھے ایک بزرگ نے ایک کتاب ابن قیم جوزی کی جس کا نام جلاء الافہام فی الصلوٰۃ والسلام علیٰ خیر الانام ہے دیکھنے کو دی اسمیں یہ حدیث موجود ہے جسکو مولانا نے نقل فرمایا ہے۔ حدثنا یحیی بن ایوب العلاف حدثنا سعید بن ابی مریم حدثنا یحیی بن ایوب عن خالد بن زید عن سعید بن ہلال عن ابی الدرداء قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکثروا الصلوٰۃ علی یوم الجمعۃ فانہ یوم مشہود تشھدہ الملئکۃ لیس من عبد یصلی علی الا بلغنی صوتہ حیث کان قلنا وبعد وفاتک قال وبعد وفاتی ان اللہ حرم علی الارض ان تاکل اجساد الانبیاء اس حدیث میں کوئی کلام بھی نہیں کیا کہ ضعیف ہے یا موضوع اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر شخص کی آواز کو سماع فرماتے ہیں علاوہ اس کے کوئی معنی بیان فرما دیں تاکہ تردد رفع ہو یا ایسا ہی عقیدہ رکھنا چاہیئے آنحضور کا کیا ارشاد ہے۔

الجواب۔ اس سند میں ایک راوی یحییٰ بن ایوب بلا نسب مذکور ہیں جو کئی راویوں کا نام ہے جنمیں سے ایک غافقی ہیں جنکے باب میں ربما اخطأ لکھا ہے۔ یہاں احتمال ہے کہ وہ ہوں دوسرا ایک راوی خالد بن زید ہیں یہ بھی غیر منسوب ہیں اس نام کے رواۃ میں سے ایک کی عادۃ ارسال کی ہے اور یہاں عنعنہ سے ہے جسمیں راوی کے متروک ہونیکا اور اس متروک کے غیر ثقہ ہونیکا احتمال ہے تیسرے ایک راوی سعید بن ابی ہلال ہیں جنکو ابن حزم نے ضعیف اور امام احمد نے مختلط کہا ہے وھذا کلہ من التقریب پھر کئی جگہ اس میں عنعنہ ہے جسکے حکم بالاتصال کیلئے ثبوت تلاقی کی حاجت ہے۔ یہ تو مختصر کلام ہے سند میں باقی رہا متن سو وہ معارض ہے دوسری احادیث صحیحہ کے ساتھ چنانچہ مشکوٰۃ میں نسائی اور دارمی سے بروایت ابن مسعود رضہ یہ حدیث ہے۔ قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ان للہ ملئکۃ سیاحین فی الارض یبلغونی من امتی السلام اور یہی حدیث حصن حصین میں بحوالہ مستدرک حاکم و ابن حبان بھی مذکور ہے اور نیز مشکوٰۃ میں بیہقی سے بروایت ابوہریرہ رضہ حدیث ہے قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم من صلے علی عند قبری سمعتہ ومن صلے علی نائیا بلغتہ اور نسائی کی کتاب الجمعہ میں بروایت اوس بن اوس یہ حدیث مرفوع ہے فان صلوتکم معروضۃ علی

الحدیث یہ سب حدیثیں صریح ہیں عدم السماع عن بعید میں اور ظاہر ہے کہ جلاء الافہام ان کتب کی برابر قوت میں نہیں ہوسکتی لہذا اقوی کو ترجیح ہوگی ثالثاً بلفظ بلغنی صوتہ محتمل تاویل ناشی عن دلیل کو ہے واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال اور وہ دلیل جو منشاء تاویل کا ہے دوسری احادیث مذکورہ ہیں پس بضرورت جمع بین الاحادیث اس لفظ کی یہ توجیہ ہوگی کہ صوت سے مراد جملہ صلوٰتیہ ہے کیونکہ کلام اور کلمہ قسم ہے لفظ کی اور وہ قسم ہے صوت کی پس درود شریف بھی ایک صوت ہوا اور بلاغ عام ہے بلاغ بالواسطہ و بلاواسطہ کو اور بقرینہ دوسری احادیث کے بلاغ بالواسطہ متعین ہو پس معنی بلغنی صوتہ کے یہ ہونگے بلغنی صلوٰتہ بواسطۃ الملائکۃ رابعاً اگر حدیث کے ضعف سند اور متن کے معارض و محتمل تاویل ہونے سے قطع نظر کرلیجاوے اور کل ازمنہ و امکنہ و احوال اور جمیع مصلین میں عام لیا جاوے تب بھی اہل حق کے کسی دعویٰ مقصودہ کو مضر نہیں اور نہ ان کے غیر کے کسی دعویٰ مقصودہ کو مفید۔ اگر اس اجمال پر قناعت نہ ہو تو اس ضرور یا نفع کو متعین کرنے سے انشاء اللہ تعالیٰ جواب میں تفصیل ہوگی واللہ اعلم۔ بعد تحریر جواب ہذا بلا توسط فکر قلب پر وارد ہوا کہ اصل حدیث میں صوتہا نہیں ہے بلکہ صلوتہ ہے کاتب کی غلطی سے لام رہگیا ہو امید ہے کہ اگر نسخ متعددہ دیکھے جائیں تو انشاء اللہ تعالیٰ کسی نسخہ میں ضرور اسی طرح نکل آویگا والغیب عند اللہ تعالیٰ فقط ۱۶ ذیقعدہ ۱۳۲۲ھ

بتیسویں ۳۲ حکمت عموم قدرت واجبہ صدق و کذاب کا

سوال۔ امکان کذب میں ایک عالم نے ایسی تقریر کی جس سے شبہ پیدا ہوگیا وہ یہ ہے کہ کلام صفت باریتعالیٰ کا قدیم ہو اور تمام صفات اسکے کمال کے ہیں اور کذب نقص و عیب ہے اس سے منزہ ہونا ضروری ہے لہذا صفت کا صفت یعنی صدق بھی ہوگا پس اس کا خلاف ممکن نہیں اور صفات پر قدرت کا تعلق نہیں ہوسکتا کیونکہ قدرت ممکنات پر ہے صفات قدیم ہیں اور اس کا کلام صادق ہونا از لاً و ابداً بایں وجہ ضروری ہو کہ تمام صفات اسکی کمال کی ہیں نقص اسمیں ممکن نہیں لہذا کذب غیر ممکن ہوا س کا جواب شافی عطا ہو۔

الجواب۔ امکان و امتناع کے باب میں اس تقریر کی لطافت و حقیقت میں کوئی کلام نہیں مگر تمامتر متعلق کلام نفسی کے ہے سو اس مرتبہ میں صدق کے وجوب بالذات اور کذب کے امتناع بالذات میں کسی کو اختلاف نہیں بلکہ بحث کلام نفسی میں ہے جبکہ وہ افعال میں سے اور مخلوق ہو جیسا ماتریدیہ کا مسلک ہے سو اسمیں

یہ تقریر نہیں چلتی بلکہ افعال پر بوجہ مخلوق ہونیکے قدرت ہونا ضروری ہے اور قدرت ہمیشہ ضدین کیساتھ متعلق ہوتی ہے جس سے اُس قدرت کا تعلق مثل صدق کے اُسکی ضد کے ساتھ بھی واجب ہوگا گو بالغیر ممتنع الوقوع ہو۔ خلاصہ یہ کہ صفات میں نقص ممتنع بالذات ہے اور افعال میں ممتنع بالغیر واللہ اعلم۔ ۲۶ ذیقعدہ ۱۳۲۲ھ

سوال۔ از ناچیز ابو البرکات عُفی عنہ۔ بعد الخدمت حضرت استاذی جناب مولانا صاحب عم فیوضکم۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ شرفنامہ شرف صدور ہوکر باعث شرف اندوزی ہوا امکان وامتناع کے باب میں ایک دوسرا شبہ پیدا ہوا بفحوائے انما شفاء العی السؤال عرض کرنا مناسب سمجھا جبکہ کلام لفظی دال ہے کلام نفسی پر تو گویا یہ دونوں دال مدلول ہوئے یا معبر بہ ومعبر عنہ چونکہ کلام نفسی ضروری الصدق ہے لہذا دال بھی ضروری الصدق ہونا چاہیئے ورنہ تغایر لازم آویگا اور معنیً تغایر نہیں ہونا چاہیئے ورنہ کلام لفظی کلام اللہ نہ رہیگا کیونکہ وہی کلام ہے جسکا مدلول کلام نفسی ہے اور ہماری فہم کیلئے اصوات وحروف کا جامہ پہنا کر نازل فرمایا تاکہ سمجھنا آسان ہو۔ دوسرا شبہ یہ کہ کلام نفسی میں کذب ممتنع بالذات ہے پس لفظ امکان کذب باری تعالیٰ کیساتھ تعبیر صحیح نہیں ہے کیونکہ جناب باری تعالیٰ کا موصوف ہونا اس صفت کیساتھ یا کسی دوسرے عنوان سے تعبیر کرنا چاہیئے اور نیز یہ عرض ہے کہ کلام لفظی جو مقرو باللسان ہے وہی حادث ہے یا فی نفسہ قبل از قرارت لسان انسان بھی حادث ہے۔

الجواب۔ قولہ چونکہ کلام نفسی ضروری الصدق ہے لہذا دال بھی ضروری الصدق ہونا چاہیئے اقول پھر انکار کسکو ہے لیکن ضرورت عام ہے بالذات اور بالغیر کو۔ اگر کوئی بالغیر کا قائل ہو اور وہ غیر اُس کلام نفسی کا ضروری الصدق ہونا ہو تو کیا محذور ہے قولہ ورنہ تغایر لازم آویگا اقول دال مدلول یا معبر بہ ومعبر عنہ میں تغایر لازم ہے پھر اسکے التزام میں کیا محذور ہے گو اسکا التزام مضر نفس ضرورت صدق کلام لفظی کو نہیں قولہ تعبیر صحیح نہیں اقول عدم صحت کی کیا دلیل جبکہ امکان مساوق مقدوریت کا ہے اور کذب سے مرتبہ مخلوق مراد ہو البتہ سوء ادب کہنا مسلم ہونیکی قابل ہے اور دوسرا عنوان غیر موہم بیشک مناسب ہے تاکہ عوام کو بھی وحشت نہو قولہ یا فی نفسہ قبل از قرارت لسان انسان بھی حادث ہے اقول ہاں لسان انسان سے پہلے وہ الفاظ خاصہ بسلک یا ترتیب یہ بھی مخلوق ہو چکے۔ ۶ ذی الحجہ ۱۳۲۲ھ

تینتیسویں ۳۳ حکمت عموم قدرت واجبہ صدق و کذب را

سوال امکان کذب کی ایک تقریر نہایت ہی عجیب آپنے ایک مرتبہ فرمائی تھی وہ مطلق ذہن

سے اُتر گئی اگر مختصر تحریر فرما دیں تو بڑا احسان ہو۔ نیز ایک صاحب کی اس بارہ میں ایک سخت تحریر آنے
سے اسکی طرف توجہ ہوئی۔ بہتیرے شبہات و شکوک پڑے اور واقع ہوئے کئی دن کے بعد ایک امر منقح ہوا
اور تحریر عام فہم نہیں لایا۔ مولانا عبدالمومن صاحب سے اسمیں گفتگو ہوئی اور کچھ شبہات بہتیری جن کا دل نے
اندر فارغ کرلیا مگر تسلی نہ ہوئی نیز قابل وثوق نہ رہی کہ الزام قائم کرسکیں اسمیں چند باتیں دریافت
طلب ہیں مضمون کے متعدد پہلو اور جملہ اطراف ذہن میں چکر لگارہے ہیں اسلئے انشاء اللہ آپ کی مختصر
تحریر نافع ہوجائے گی اس خیال سے سکوت نہ فرمائیگا کہ دیر طلب جواب یا محتاج بسط مسئلہ ہے
جس کیلئے فرصت کی ضرورت ہو امکان کذب سے مراد امکان وقوع الکذب فی کلام الباری تعالے
عز اسمہ ہے۔ کلام باری سے مراد وہ کلام نفسی ہے جو صفت باری ہو اور قدیم ہو یا کلام لفظی حادث
یا کلام نفسی سے مافوق کوئی درجہ ہے جسکو مبدء کلام کہکر صفت باری کہا جائے اور اس کلام نفسی کو
جیسے عام افہام کلام باری سمجھے ہوئے ہیں اس صفت یعنی مبدء کلام کا اثر کہا جائے کیا یہ مبدء کلام
جو درجہ نکلیگا فقط قابلیت تکلم نہ ہوگا اگر امکان کذب سے اُس کلام میں مقدوریت وقوع کذب مراد
ہے جو صفت باری ہو تو کیا یہ قضیہ شکل ثالث یہ بنیگا کہ وقوع الکذب فی الکلام ممکن و وقوع الکذب عیب
فالعیب فی الصفۃ ممکن صدق کلام کا حسن ہو اور صفات حسن یا صفات الصفات مثل صفات ذاتی
اور لاعین اور لاغیر نہیں ہیں زید کہتا ہو امکان کذب کے یہ معنی ہیں کہ صدق کلام فعل اختیاری ہے پس مقدوریت
کذب قائم یعنی وقوع کذب فی الکلام مثلاً عدم ساعت اللہ کیلئے مقدور الوقوع ہے اگر چاہے تو نہ لائے
مگر تعلق ارادہ اس جانب عدم کے ساتھ لاحق نہیں ہوا اسلئے معدوم ہو۔ عمر کہتا ہو کہ یہ معنی وجود بالذات
اور عدم بالغیر کے ہیں نہ کہ امکان بالذات اور امتناع بالغیر کے امکان کے یہ معنی ہیں کہ اُس کا وقوع مستلزم
محال نہ ہو اور ممتنع کے یہ معنی ہیں کہ اس کا وقوع مستلزم محال ہو اور قیامت چونکہ ازل میں وجود کیساتھ
معلوم ہوچکی ہے مگر اسکے عدم کا وقوع جہل باری کو مستلزم ہو اب خواہ عدم ساعت بلا ارادہ ہو یا بارادہ۔
بہرحال چونکہ مستلزم ہو محال کو پس ممتنع اور محال اس سے امکان کذب کے صرف یہ معنی ہیں کہ کلام کے
مقتضیات یعنی صدق کا دوسرا پہلو جسکو کذب کہا جاتا ہے مثلاً عدم ساعت وجود خارجی میں ایسا ہی
غیر مقدور الوقوع ہے جیسا جہل باری وغیرہ مگر یہ غیر مقدور الوقوع ہونا چونکہ اسوجہ سے ہو کہ اسکی جانب
ثانی یعنی صدق کیساتھ جس طرح علم وغیرہ کا تعلق ہوا ہے ارادہ کا بھی تعلق ہوا ہے پس صدق بالارادہ

الازلیہ ہوا اور ارادہ ازلیہ کے قدم کا عدم محال و ممتنع اور غیر مقدور پس کذب بھی غیر مقدور الوقوع پس صدق کو بالارادۃ الازلیہ ہونیسے یہ بات معلوم ہوئی کہ ارادہ کیلئے صدق و کذب دونوں مساوی تھے جسکے ساتھ چاہے تعلق ارادہ فرمائے محض اس وجہ سے تو امکان بالذات یعنی نفس شی کی ذات میں نہ اپنے ساتھ تعلق ارادہ کا موجب ہے نہ اباؤ انکار کا سبب کیونکہ یہ تعلق ارادہ بھی معلوم باری ہے جس کا تخلف غیر مقدور الوقوع ہے پس معنی یہ ہوئے کہ نفس شے میں مانع عن تعلق الارادہ نہ ہونیکے باعث امکان بالذات ہے اور چونکہ ارادہ ایک جانب ہو لیا اسلئے امتناع بالغیر یعنی امتناع بالارادۃ الالٰہیہ الی الجانب المخالف جس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ کلام کے بعد کذب کلام کا وقوع غیر مقدور الوقوع فقط

الجواب۔ سب سے اول لکھنے کے قابل یہ بات ہے کہ جن مسائل اعتقادیہ کی تخصیصاً کسی نص میں تصریح نہیں آئی بلا ضرورت اسمیں کلام اور خوض کرنا اور خصوص جبکہ ضرورت سے زیادہ وہ ظاہر بھی ہو چکا ہو اشتغال بما لا یعنی بلکہ عجب نہیں کہ منجر بہ بدعت و سوء ادب ہو۔ دوسرے یہ کہ بعض عنوانات ایسے ہوتے ہیں جو خود بھی موجب انقباض قلب و نیز دوسرے کم فہموں کیلئے مورث وحشت و موہم غلط ہو جاتے ہیں اسی لئے حق تعالیٰ کو خالق کل شیٔ کہنا درست ہے اور خالق الکلاب والخنازیر کہنا بے ادبی ہے چونکہ مسئلہ متنازع فیہا اسی قبیل سے ہے اسلئے بعد واجب سمجھنے اعتقاد عموم قدرت لکل شیٔ ممکن و اعتقاد تنزہ عن کل نقیصۃ کے خصوص کیساتھ اسمیں کلام کرنے کو میں مستحسن نہیں سمجھتا لیکن صرف توجہ سوال کی ضرورت اور سلامت فہم مخاطب کی وجہ سے بہت ہی مختصر مگر سلیس طور پر اس مسئلے کو لکھے دیتا ہوں اول چند امور مقدمہ کے سمجھ لئے جاویں۔ اول صفات باری تعالیٰ غیر مقدور ہیں اور افعال مقدور۔ دوم کلام نفسی صفت ہے اور کلام لفظی فعل۔ سوم قدرت دونوں ضدوں سے متعلق ہوتی ہے مثلاً عدم ابصار پر اسی کو قادر کہیں گے جو ابصار پر بھی قادر ہو۔ چہارم صدق و کذب میں تقابل تضاد ہے۔ پنجم جو وجوب تعلق ارادہ الٰہیہ کی وجہ سے اور اسی طرح جو امتناع عدم تعلق ارادہ الٰہیہ کی وجہ سے ہوتا ہے خواہ اسکو وجوب بالغیر و امتناع بالغیر کہا جاوے یا یہ نظر کرکے کہ وجوب بالغیر و امتناع بالغیر وجوب و امتناع عقلی کی قسمیں ہیں اور یہاں خود مقسم ہی صادق نہیں کیونکہ جو علت اس مقسم میں اثباتاً وجوب میں اور یقیناً امتناع میں ماخوذ و معتبر ہے وہ علت موجبہ ہے جو بدلیل مختار ہونے حق تعالیٰ کے اہل حق کے نزدیک غیر ثابت بلکہ منفی و ثابت العدم ہے اور جب بنا ہی منعدم ہے تو مبنی بھی منعدم ہے اسکو وجوب عادی و امتناع عادی

کہا جاوے (وھو الحق عندی لان الامتناع العقلی والوجوب العقلی لا یستلزمان الایجاب بنافی الاختیار) ہر حال میں اس تعلق و عدم تعلق سے وہ شے قدرت و اختیار سے خارج نہیں ہوجاتی گو اُسکا وقوع یا عدم وقوع کسی دلیل سے ابدیت کی طور پر ثابت ہوجاوے پس بعد تمہید ان مقدمات کی سمجھنا چاہیے کہ صدق مرتبہ کلام نفسی میں واجب ہے غیر مقدور اور اُسکی ضد یعنی کذب اُس مرتبہ میں ممتنع غیر مقدور للمقدمۃ الاولی والثانیۃ اور مرتبہ کلام لفظی میں مقدور ہیں صدق تو اسلئے کہ اُس کا فعل ہے للمقدمۃ الاولی والثانیۃ ایضاً اور اسکی ضد اسلئے کہ مقدور کی ضد ہے للمقدمۃ الثالثۃ والرابعۃ کیونکہ اگر اس ضد کو مرتبہ لفظی میں مقدور کہا جاوے تو دوسری ضد یعنی صدق بھی غیر مقدور ہوگا تو لازم آویگا کہ اللہ تعالیٰ نعوذ باللہ صدق پر بھی قادر نہیں حالانکہ صدق فی الکلام اللفظی صفت فعل کی ہے یا صفت فاعل کی باعتبار اُس فعل مقدور کی جیسا ظاہر ہے اور افعال مع اپنی صفات و آثار کے مقدور ہیں فھذا خلف لیکن چونکہ ثابت ہوچکا ہے کہ اسکے ساتھ کاہے تعلق ارادہ کا نہ ہوگا اسلئے ابداً ابداً اسمیں احتمال وقوع کا نہیں اور امکان بمعنی احتمال کا قائل ہونا کفر ہے اور یہی معنی ہیں امکان کے جسنے عوام کو وحشت میں ڈالا ہے مگر تعجب اہل علم سے ہے کہ وہ کیوں ایسی تہمت اپنے مقابل پر لگاتے ہیں البتہ یہ کہا جاوے کہ چونکہ لفظ امکان عوام کے اعتبار سے موہم ہے اور موہم سے بچنا ضرور ہے لقولہ تعالیٰ لا تقولوا راعنا الآیۃ تو یہ ایک فقہی مسئلہ ہوجاویگا جو قابل تسلیم و عمل ہے لیکن اسکو مسئلہ کلامیہ میں کوئی دخل نہیں ہے بہرحال باوجود اس احتمال کے قطعاً منفی ابدی ہونیکے خارج من القدرۃ نہ ہوگا جیسا مقدمہ خامسہ میں ثابت ہوا۔ یہ ہے تقریر شافی کافی منصف کیلئے اب بعد اس تفصیل و اسکی تقریر اور اسکی دلیل کے اجزاء سوال کا جواب بعد تطبیق کرنیکے بعد ہر ایک کے انطباق و عدم سے مفصلاً خود معلوم ہوجاویگا حاجت مستقلاً تعرض کرنیکی نہیں ہے اور جس تقریر کو آپنے دریافت کیا ہے وہ اسی کے اندر آگئی واللہ اعلم۔ اب ایک اور بات رہ گئی وہ یہ ہے کہ کتب کلامیہ میں مزداریہ کا قول لکھا ہے اللہ قادر علیٰ ان یکذب ولیظلم تو اس میں اور مذہب مذکور میں کیا فرق ہوا جواب یہ ہے کہ اُن کے قول مذکور کے بعد یہ قول بھی ہے ولو فعل لکان ظالماً کاذباً۔ کذا فی شرح المواقف۔ پس یہ دوسرا قول تفسیر ہے پہلے قول کی پس مقصود مجموعہ قول ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ امور مرتبہ صفت میں مقدور ہیں جیسا صیغہ کاذباً ظالماً سے تعبیر کرنا جو صفت کیلئے موضوع ہے اس کا قرینہ اور اس پر دال ہے پس فرق دونوں میں یہ ہوا کہ مذہب سابق میں مرتبہ فعل کو مقدور کہا گیا ہے اور مذہب لاحق میں مرتبہ صفت کو مقدور کہا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ نعوذ باللہ

یہ امر قبیح حق تعالیٰ کی صفت بن سکتا ہے تعالی اللہ عن ذلک علواً کبیراً هذا ما عندی الآن لعل
اللہ یحدث بعد ذلک امراً فقط۔ ۱۳ محرم ۱۳۲۵ھ

چونتیسویں حکمت شرح مکالمہ بینی و بین بعض المعقولین در قدرت حق تعالیٰ بر اخبار عن غیر الواقع از مولوی اسعد اللہ

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۲۸۴ سے شروع ہوکر صفحہ ۲۹۳ پر ختم ہوا ہے

پینتیسویں حکمت معنی قول غزالی لیس فی الامکان ابدع مما کان

سوال ۔ امام غزالی علیہ الرحمۃ افعال کے باب میں لکھتے ہیں کہ جیسا کہ جیسا عالم پیدا ہوا اس سے بہتر غیر ممکن ہے کیونکہ باوجود امکان کے اگر نہ پیدا کرے تو عجز لازم آوے یا بخل اور یہ دونوں اسکے لئے محال ہیں۔ اس مضمون کا مطلب تحریر فرمایئے تاکہ موافق اہل سنت کے عقیدہ کے سمجھ میں آجائے۔

الجواب ۔ یہ تقریر قدیماً و حدیثاً لوگوں پر مشکل ہوئی رہیں بتوفیقہ تعالیٰ کہتا ہوں کہ یہ نفی امکان کی باعتبار قدرت خالق تعالیٰ کے نہیں بلکہ باعتبار حالت مخلوق کے ہے کہ اس عالم کے مجموعی مصالح باعتبار اسکی استعداد خاص کے اس ہیئت موجودہ و نظام خاص پر موقوف ہیں اس معنی خاص کے افادہ کیلئے اس سے بہتر نظام ممکن نہیں پس رعایۃ المصالح الخاصۃ باعتبار الاستعداد الخاص ملزوم ہے اور ہیئت موجودہ اور نظام خاص لازم ہے اور انفکاک لازم کا ملزوم سے غیر ممکن اس معنی کی تعبیر یوں کی جاویگی کہ اس سے بہتر غیر ممکن ہے۔ باقی خود استعداد خاص کا جو کہ قید ہے ملزوم کی اور شرط ہے لزوم کی بدل دینا یہ ممکن اور مقدور ہے اور اس طور پر رعایت مذکورہ و ہیئت موجودہ میں انفکاک ممکن ہے اور یہی شان ہے کل لوازم و ملزوم اور ذواتیات کی جیسے انسان کہ ناطق اسکا ذاتی اور اور ضاحک بالقوۃ مثلاً اس کا لازم ہے اور انسان سے ممتنع الانفکاک لیکن خود انسان ہی کا انتفاء اور اسکے واسطے سے ناطق اور ضاحک کا انتفاء یہ ممکن ہے اور یہ امر نہایت ظاہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ۵ محرم ۱۳۲۳ھ

چھتیسویں حکمت تفصیل حکم رطوبت فرج

امداد الفتاوی حصہ ہم کے مسئلہ مرقومہ تاریخ ۱۶ شوال ۱۳۳۴ھ میں جو کہ رسالہ الامداد

بابتہ محرم ۳۵ھ میں شائع ہوا ایک جواب طہارت رطوبت فرج کے متعلق لکھا گیا ہے۔ اس پر ایک دوست
صاحب علم کا خط ذیل آیا۔ ایک دوسرا مسئلہ جسمیں جمہور کی ظاہراً مخالفت لازم آتی ہے اس پر غور کر کے
اشاعت اصلاح ضروری ہے وہ یہ ہے کہ اس پرچہ مذکورہ کے صفحہ (۳۴) میں جو سوال سفیدی خارج
از فرج کا ہے اس سے مراد وہ سفیدی ہے جو مرض سیلان الرحم میں خارج ہوتی ہے جیسا کہ مردوں کو مرض
جریان میں ہوتا ہے جسے اصطلاح اطباء و فقہا میں ودی کہتے ہیں یہ بالاتفاق نجس اور وضو شکن ہے
اور در مختار کی جو عبارت آپنے اس مسئلہ کے جواب میں نقل فرمائی ہے (ص ۳۵) یہ اسمیں وہ رطوبت مراد ہے جو
فرج پر ہر وقت موجود رہتی ہے جیسے کہ انسان کے لب پر اور اسی طرح سخلہ و جلد ولد پر جو رطوبت موجود رہتی ہے وہ پاک ہے فقط

جواب اس کا یہاں سے یہ لکھا گیا،

فی شرح الاسباب والعلامات بحث سیلان الرحم انه قد یعرض النساء ان یسیل من ارحامهن دائما
رطوبات عرض لهن سیلان المنی کما یعرض للرجال وتلک الرطوبات اما یکون تولدها
فی الرحم نفسه اذا ضعفت القوة الغاذیة التی فیها واما فضول تصل الیها من جمیع البدن
علی جهة الاستفراغ والتنقیة وفیه یستدل علی المنی بلونه فی البیاض وقوامه فی یسیرا
لغلظ وعدم العفونة الی قوله فلذلک یکون (ای المنی السائل) خالیا من العفونة بخلاف
الرطوبات الفضلیة التی تصرفت فیها الحرارة الغریبة الی قوله واما سیلان المنی فقد ذکرنا سببه
وفیه قبل ذلک فی تعریف الودی وهو رطوبة لزجة تسیل فی مجری البول عند ارادته (ای
البول) الی قوله وهی اذا کثرت تغلظت و سالت بعد البول ایضا وفیه اما سیلان المنی وخروجه
من غیر ارادة ای من غیر مزاولة جماع فیکون اما لکثرة المنی لقلة الجماع وکثرة تناول مولدات
المنی واما لحدة المنی وحرافته واما الاسترخاء اوعیة المنی وبرد مزاجها وضعف قوتها الماسکة
واما التشنج وتمدد یعرض لعضل وعیة المنی واما نضعف الکلیة ودوبار شحمها فی شدة
الشهوة اوکثرة الجماع واما الفکر فی الجماع اوسماع من حدیثه اه ملخصا وفی رد المحتار علی
قول در المختار رطوبة الفرج طاهرة عنده اه مانصه ای الداخل اما الخارج فرطوبة
طاهرة باتفاق الی قوله فرطوبة کرطوبة الفم والانف والعرق الخارج من البدن
ص ۱۲۰ ج ۱-

ان عبارات سے امور ذیل مستفاد ہوئے ۱ جو رطوبت اکثر اوقات رحم سے سائل ہوتی ہے جسکو اصل سائل نے پوچھا ہے چنانچہ سوال میں اکثر کا لفظ مصرح ہے وہ ودی نہیں ہے جیساکہ ودی کی تعریف مذکور فی العبارۃ الطبیۃ المذکورہ سے معلوم ہوئی ہے ۲ وہ رطوبت منی بھی نہیں ہے کہ سیلان منی ایسے اسباب سے ہے جو گاہ گاہ عارض ہوتے ہیں چنانچہ اسکے اسباب مذکورہ فی العبارۃ الطبیۃ المذکورہ سے معلوم ہوا اور اس رطوبۃ مسئولہ کا سیلان اکثر ہوتا ہے ۳ پس جب نہ وہ ودی ہے نہ منی اور ہے رطوبت سائلہ پس یہ وہ ہے جسکو اس عبارت میں ذکر کیا گیا ہے وقد یعرض للنساء ان یسیل من ارحامھن دائما رطوبات اور دائما سے مراد وہی ہے جسکو اصل سائل نے بعنوان اکثر تعبیر کیا ہے چنانچہ ظاہر ہے اور یہ رطوبت وہ بھی نہیں جسکو اصل سائل نے بعنوان اکثر تعبیر کیا ہے چنانچہ ہے اور یہ رطوبت وہ بھی نہیں جسکو سائل ثانی نے انسان کے لیے تشبیہ دی ہے کیونکہ یہ تو بالاتفاق طاہر ہے چنانچہ عبارۃ فقہیہ مذکورہ میں مصرح ہے تو اسکو محل اختلاف کیسے کہہ سکتے ہیں پس یہ نہ جب ودی ہے جیسا سائل متاخر کو شبہ ہوا اور نہ منی ہے اور مذی کا نہ ہونا ظاہر ہے تو اسکے نجس ہونیکے لئے ودی و منی کا نجس ہونا تو کافی ہے نہیں کوئی دوسری دلیل مستقل چاہیئے اور نہ وہ رطوبت ہے جو رطوبت رحم کے حکم میں ہے جو کہ بالاتفاق طاہر ہے پس اسی رطوبت مغایرہ للودی والمنی و المذی والشبیہ باللعاب میں امام صاحب صاحبین مختلف ہیں اور بوجہ ابتلاء کے اصل جواب میں قول بالطہارۃ پر فتوی دیا گیا جسپر سائل ثانی نے اسکے ودی ہونیکی بناء پر شبہ کیا پس جب تقریر بالا میں اس بناء کا منہدم ہونا ثابت ہوگیا تو شبہ کا منعدم ہونا بھی ظاہر ہوگیا۔

(تنبیہ) اصل جواب کیوقت بوجہ طب نہ جاننے کے احقر کا ذہن اس تفصیل سے خالی تھا بعد ورود سوال ثانی کے تردد ہوا تو ایک مہربان دوست کے پتہ دینے پر شرح اسباب کی طرف رجوع کیا تو یہ تحقیق بالا ذہن میں آئی چونکہ عدم مہارت طب کا نقص اب بھی مجھ میں باقی ہے۔ دوسرے علماء سے جواب پر نظر کرالیجاوے جو صحیح جواب معلوم ہو اسپر عمل کیا جاوے۔ ۲۰ ربیع الاول سنہ ۱۳۳۹ھ

۲۰ ۶۲۴

۳۷ سینتیسویں حکمۃ طریق ثبوت ہلال و تحقیق حکم خبر با تفسیر حکایت رویت غیر در سطر

اصل طریق اثبات رویت کا شہادت علی الرویۃ یا شہادت علی الشہادۃ یا شہادۃ علی قضاء الحاکم الشرعی ہے

ف ۱ اٹھارویں حکمت کا یہ مضمون پہلے دیکھ لیا جاوے۔ ۲ ویوید ہذا التفسیر فی العالمگیریۃ فی قولہ ثم انما یلزم الصوم علی [illegible] اذا ثبت عندہم بطریق موجب [illegible] رمضان قبلکم بیوم فصاموا وہذا

[illegible]

حتیٰ کہ شہادۃ علی رویۃ الغیر بھی حجۃ نہیں کذا فی الدر المختار ورد المحتار، باقی استفاضہ کو جو حجت کہا ہے تو خود اسکو فی ذاتہ حجت نہیں کہا بلکہ علت اسکی یہ لکھی ہے لان البلدۃ لا تخلو عن حاکم شرعی عادۃ فلا بد من ان یکون صومہم مبنیا علی حکم حاکمہم الشرعی فکانت تلک الاستفاضۃ بمعنی نقل الحکم المذکور الخ کذا فی رد المحتار ص۱۰۵ ج۲ اور جہاں یہ علت متحقق نہو وہاں حجت بھی نہ ہوگا۔ اور جمعرات کے روز ہی کی خبریں تو استفاضہ بھی نہیں ہوا اور جمعہ کے چاند میں شنبہ کی شب اور روز تک بذریعہ تاروں کے بعض کو استفاضہ کا شبہ ہوگیا تھا مگر تار دینے والوں کا بکثرت بے علم خود اور غیر محتاط ہونا اور علماء سے رجوع نکرنا چونکہ معلوم ہے اسلئے وہ علت منتفی ہے لہذا احتجاج بھی منتفی ہے اگرچہ تار کو مثل خبر لسانی کے بھی قرار دیدیا جائے مگر خود خبر لسانی میں جب یہی شرط ہے تو تار میں کیوں نہ ہوگی پس اکثر جگہ ایسے تاروں کی بناء پر افطار کر ڈالنے میں غلطی عظیم ہوئی۔ واللہ اعلم ۱۱ شوال ۱۳۲۷ھ۔

سوال۔ رویت ہلال ماہ رمضان و ماہ شوال تار برقی کی خبر پر معتبر ہے یا نہیں اور تار کی خبر پر روزہ رکھنا یا افطار کرنا جائز ہے یا نا جائز۔ بینوا توجروا۔

الجواب۔ اس کے قبل بندہ نے تار کو خط یا طبل و مدفع یعنی توپ پر قیاس کر کے اس باب میں ایک تقریر[۵] لکھی تھی جسمیں قبول خبر تار میں کچھ تفصیل و بعض شرائط کیساتھ تقیید تھی مگر اس سال یعنی ۱۳۲۷ھ کی رویت شوال کے متعلق تاروں پر عمل کرنے میں بے علموں اور کم علموں نے بے احتیاطیاں کیں اور ان سے جو فتن و شرور پیدا ہوئے انکو دیکھکر تجربہ ہوا کہ عوام ان قیود و شرائط کو ملحوظ نہیں رکھ سکتے و نیز اخبار متواترہ سے تحقیق ہوا کہ تار میں مختلف اقسام کی غلطی اور دھوکہ بھی زیادہ محتمل ہے لہٰذا وہ خط سے بھی ادون ہے کہ خط میں اسکے طرز سے کچھ تو معرفت کاتب کی ہوتی ہے پھر بھی الخط یشبہ الخط بعض احکام میں کہا گیا ہے اور تار میں تو اسکی بھی کوئی علامت نہیں اور نیز طبل سحر و مدفع افطار سے بھی اضعف ہے کیونکہ ان کی ضرب ایک جماعت حاضرین کی مشارکت سے ہوتی ہے جسمیں احتمال تعمد خداع کی ابعد ہے تار میں یہ بھی نہیں ان امور پر نظر کر کے سداً للذرائع وحسماً للمادۃ اس تفصیل سے رجوع کر کے اب یہ حکم متعین سمجھتا ہوں کہ اس باب میں تار کی خبر اصلاً قابل اعتبار و لائق عمل نہیں ولھذا النظائر فی فن الفقہ منھا عدم جواز القضاء بعلمہ کما بسط القول فیہ فی الدر المختار ورد المحتار ص۱۳۲ و ص۱۵۵ ج۴ واللہ اعلم۔ ۲۳ ذیقعدہ ۱۳۲۷ھ۔

ملہ ۵ یہ تقریر اصل امداد الفتاوی مطبوعہ مجتبائی ۱۳۲۵ھ جلد اول صفحہ ۲۷۱ میں چھپی ہے اور اس کے تین سال بعد ایک اور تقریر متعلق حکم تار کے اس تتمہ میں ہے وہ بھی اس کے ساتھ دیکھ لیجاوے۔

سوال متعلق حکم تار کے تھا جسکی عبارت نقل نہیں کی گئی۔

الجواب ۔ اول دو مسئلے بطور تمہید کے لکھے جاتے ہیں پھر جواب سوالات کا عرض کیا جائیگا۔

اول مسئلہ یہ ہے کہ تار دلالت وضعیہ غیر لفظیہ میں مشابہ خط کے ہے اور اس فرق کے لحاظ سے کہ خط میں خود علامت ممیزہ موجود ہے اور تار میں یہ مفقود ہے بہ نسبت خط کے توپ اور طبل وغیرہ کیساتھ زیادہ مشابہ ہے اور خط کا حکم یہ ہے کہ امور ملزمہ میں باستثناء مواضع معدودہ ضرورت شدیدہ بشرط امن من التزویر مثل فرامین شاہی وغیرہا کے بدون اقرار کاتب یا قیام بینہ حجت نہیں اور امور غیر ملزمہ میں اگر قرائن صدق وصحت کی مجتمع ہوں جس سے نسبت الی الکاتب مظنون ہو جائے حجت ہے ورنہ نہیں اور توپ وغیرہ کا حکم بھی ایسے امور میں یہی ہے کہ ظن صحت میں معتبر ہے ورنہ نہیں پس خبر ہلال افطار میں کہ ہمارے دیار میں بوجہ والی مسلم نہ ہونیکے محض خبار پر بلا اشتراط شہادت اسکا مدار ہوتے ہیں مثل اخبار ہلال صوم کے امور ملزمہ سے ہے اگر فقدان علامت تار دہندہ و توسط غیر مسلم کی کسی شخص کے اعتبار سے مانع غلبہ ظن ہو اسکو مطلقاً عمل جائز نہیں اور جسکے اعتبار سے مانع نہ ہو مثل نطق کے صحیح ہیں اخبار کثیرہ متواترہ اور غیر میں اخبار عدلین پر عمل جائز ہے۔ اور چونکہ کلام ہلال عید میں ہے اسلئے خبر واحد کسی طرح عمل جائز نہیں (تتمہ ساق الی الائل علیٰ هذه الدعاوی) امداد الفتاوی جلد اول صفحہ ۱۷۲۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے طریق اثبات رویۃ کا شہادۃ علی الرویۃ یا شہادۃ علی الشہادۃ یا شہادۃ علی قضاء الحکم الشرعی ہے حتی کہ شہادۃ علی رویۃ الغیر بھی حجۃ نہیں کذا فی الدر المختار ورد المحتار باقی استفاضہ کو جو حجۃ کہا ہے تو خود اسکو فی ذاتہ حجۃ نہیں کہا بلکہ علت اسکی یہ لکھی ہے لان البلدۃ لا تخلو عن حاکم شرعی عادۃ فلابد من ان یکون صومہم مبنیا علی حکم حاکمہم الشرعی فکانت تلک الاستفاضہ بمعنی نقل الحکم المذکور الخ کذا فی رد المحتار جلد دوم صفحہ ۱۵۰ اور جہاں یہ علت متحقق نہ ہو وحجۃ بھی نہ ہوگا۔ بعد اس تمہید کے اب سوالات کا جواب دیا جاتا ہے۔

ھ[1] اس ایک یا متعدد تار کا مضمون دیکھنا چاہیے کہ کیا ہے اگر یہ ہے کہ یہاں چاند ہوا ہے یا فلاں شخص نے دیکھا ہے یا بہت آدمیوں نے دیکھا ہے اور اکثر تاروں کا ایسا ہی مضمون ہوتا ہے تب تو معتبر نہیں اگرچہ کتنے ہی تار ہوں اور اگر یہ مضمون ہے کہ میں نے دیکھا ہے یا فلاں شخص نے میرے سامنے اپنا دیکھنا بیان کیا یا یہاں کے فلاں حاکم شرعی یا عالم و مفتی نے قبول کر لیا ہے یا یہاں عید ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر ایک تار ہے

تو عمل جائز نہیں کیونکہ کلام ہلال عید میں ہے اور اگر دو تین ہیں اور بادل نہیں تھا تب بھی عمل جائز نہیں اور اگر دو تین تار بادل کی حالت میں آئے مگر تار دینے والے معتبر نہیں یا شناسا نہیں تب بھی عمل جائز نہیں اور اگر بادل کی حالت میں دو تین معتبر لوگوں کے آئے یا بدون بادل آٹھ دس آگئے اور مضمون وہ ہے جو آخر میں لکھا ہے کہ میں نے دیکھا ہے الخ تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر دل گواہی دے کہ اسمیں کذب اور خطا نہیں ہوئی تو عمل جائز ہے اور اگر دل گواہی نہ دے تو عمل جائز نہیں اور جہاں کوئی عالم محقق ہو وہاں عوام کے دل کی گواہی معتبر نہیں عالم کے دل کی گواہی اور ان کا فتویٰ حجۃ ہے۔ اور عوام کو خود رائی کرنا یا فتوے کے خلاف کرنا جائز نہیں اور ایک جگہ کے تار کی خبر جو دوسری جگہ بذریعہ تار دی جاتی ہے چونکہ اسکا مضمون ویسا نہیں ہوتا جس کا معتبر ہونا اوپر بیان کیا ہے اسلئے وہ بھی معتبر نہیں ہے اور یہی تفصیل صورتوں کی اور احکام کی خط میں بھی ہے عبارۃ سابقہ متضمنہ حکم تار میں ہر جگہ بجائے لفظ تار لفظ خط رکھدیا جاوے تو خط کے سب احکام کی تعیین ہو جاویگی۔

ملـ۲ـ جو طرق خبر کی حجۃ ہونیکے ملـ۱ـ میں مذکور ہوئے ہیں چونکہ ان ممالک کے تاروں کے آنے یا منگانے میں ان کی رعایت نہیں کی جاتی لہذا وہ حجۃ نہیں البتہ اگر قواعد شرعیہ کی پوری رعایت ہو تو واقعہ جزئیہ کو عین وقت پر کسی عالم سے رجوع کر کے حکم شرعی پوچھ لیا جاوے اور صرف اختلاف مطالع حنفیہ کے نزدیک مانع قبول نہیں۔

ملـ۳ـ چونکہ معاملات و دیانات میں فرق ہے اسی طرح شہادۃ و اخبار میں بھی فرق ہے اسلئے معاملات میں عدم اعتبار شہادۃ مطلقاً مستلزم نہیں دیانات میں عدم اعتبار مطلقاً کو بلکہ اسمیں تفصیل ہوگی جو ملـ۱ـ میں مذکور ہوئی ہے

ملـ۴ـ جس طرح تار کے مضمون میں تفصیل ہے اسی طرح خط کے مضمون میں بھی ہے جو ملـ۱ـ میں بسط کیساتھ مذکور ہو چکی ہے فقط واللہ اعلم ۸ شعبان سنہ ۱۳۲۹ھ

(۳۸) اڑتیسویں حکمت تفصیل بیع سمک در تالاب

سوال تالاب میں مچھلی فروخت کرنے کے مسئلہ کی کیا تحقیق ہوئی جائز ہے یا ناجائز مطلع فرما کر سرفراز فرماویں اگر ناجائز ہو تو فتح القدیر کی روایت کے معنی اور اگر جائز ہو تو جواور کتابوں میں ناجائز لکھا ہے اسکی کیا توجیہ فقط

الجواب - ولا یجوز بیع السمک قبل الاصطیاد لانہ باع ما لا یملکہ ولا فی حظیرۃ اذا کان لا یؤخذ الا بصید لانہ غیر مقدور التسلیم ومعناہ اذا اخذہ ثم القاہ فیہا ولو کان یؤخذ

من غیر حیلۃ جاز الا اذا اجتمعت فیہا بانفسہا ولم یسد علیہا المدخل لعدم الملک ہدایہ اخیرین اول باب البیع الفاسد وایضا فیہا آخر المسائل المنثورۃ واذا فرخ طیر فی ارض رجل فہو لمن اخذہ وکذا اذا باض فیہا وکذا اذا تکنس فیہا ظبی الی قولہ وصاحب الارض لم یعد ارضہ لذلک فصار کنصب شبکۃ للجفاف وکما اذا دخل الصید دارہ او وقع ما نثر من السکر او الدراہم فی ثیابہ لم یکن لہ ما لم یکفہ او کان مستعدا لہ اھ وفی فتح القدیر علی القول الاول المذکور للہدایۃ فان کانت لہ حظیرۃ فدخلہا السمک فاما ان یکون اعدہا لذلک اولا فان کان اعدہا لذلک فما دخلہا ملکہ ولیس لاحد ان یاخذہ وان لم یکن اعدہا لذلک لا یملک ما یدخل فیہا فلا یجوز بیعہ لعدم الملک الا ان یسد الحظیرۃ اذا دخل فح یملکہ ولو لم یعدہا لذلک ولکنہ اخذہ ثم ارسلہ فی الحظیرۃ ملکہ اھ مختصراً بنا بر روایات مذکورہ کے اس مقام میں دو کلام ہیں ایک مچھلی کے مملوک وغیرہ مملوک ہونیکے متعلق دوسرا اسکے جواز بیع و عدم جواز کے متعلق سو امر اول میں تین صورتیں ہیں اور ہر صورت کا جدا حکم ہے ایک صورت یہ کہ مچھلی پکڑ کر یا خرید کر تالاب میں چھوڑ دے اس کا حکم یہ ہو کہ وہ مچھلی اور اسکی نسل سب اس چھوڑنے والیکی مملوک ہیں دوسرے کو بلا اذن پکڑنا درست نہیں۔ دوسری صورت یہ کہ خود پکڑ کر یا خرید کر نہیں چھوڑی لیکن مچھلیوں کے آنیکی کوئی خاص تدبیر کی ہو یا آجانے کے بعد ان کے روک لینے کا کوئی خاص سامان کیا ہے اس کا حکم یہ ہے کہ اس اعداد اور اس سامان انسداد سے بھی اس شخص کی ملک ہو جاتی ہے مگر صرف نیت کر لینے کو اعداد نہ کہیں گے لان معناہ سامان کردن لا محض قصد کردن۔ تیسری صورت یہ کہ ان دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت نہیں ہوئی بلکہ قدرتی طور پر مچھلیاں پیدا ہو گئیں یا آگئیں نہ ان کے جمع کرنیکا کوئی اہتمام کیا اور نہ ان کے منع یعنی روک دینے کا کوئی انتظام کیا اس کا حکم یہ ہو کہ قبل پکڑنیکے کسی کی ملک نہ ہوگی۔ یہ تو امر اول میں تفصیل تھی اور امر دوم میں تفصیل یہ ہے کہ جن صورتوں میں کہ مچھلی داخل ملک ہی نہیں ہوئی اسمیں تو بدون پکڑے ہوئے بیع کرنا مطلقاً جائز نہیں اور جن صورتوں میں داخل ملک ہو گئی اسمیں دیکھنا چاہیئے اگر پکڑنے کیلئے کچھ حیلہ و تدبیر کی ضرورت ہے تب بھی بیع جائز نہیں لانہ غیر مقدور التسلیم اور اگر بلا کسی تدبیر کے پکڑنا آسان ہو تو بیع جائز ہے مثلاً کسی چھوٹے گڑھے یا برتن میں ہو کہ ہاتھ ڈال کر پکڑ سکیں اور جن کتب میں مطلقاً ناجائز لکھا ہے مراد اس سے خاص صورتیں عدم جواز کی ہیں۔ ۲۹ ذی الحجہ ۱۳۴۷ھ

سوال - ولا یجوز بیع السمک قبل ان یصطاد لانه باع مالا یملکه ولا فی خطیرة اذا کان لا یؤخذ الا بصید لانه غیر مقدور التسلیم ومعناه اذا اخذه ثم القاه فیها ولو کان یؤخذ من غیر حیلة جاز الا اذا اجتمعت فیها بانفسها ولم یسد علیها المدخل لعدم الملک
زید الا اذا اجتمعت فیها سے خطیرۂ صغیرہ مراد لیتا ہے اور اپنے استدلال میں عبارت عنایہ کو جو اسکی شرح ہے پیش کرتا ہے قوله اذا اجتمعت الخ استثناء من قوله جاز یعنی الحظیرة اذا کانت صغیرة تؤخذ منها من غیر حیلة جاز الا اذا اجتمعت فیها بانفسها ولم یسد علیها المدخل فانه لا یجوز لعدم الملک وهو استثناء منقطع لکونه غیر مستثنی من الماخوذ الملقی فی الحظیرة والمجتمع بنفسه لیس بداخل فیه وفیه اشارة الی انه لو سد صاحب الحظیرة علیها ملکها اما بمجرد الاجتماع فی ملکه فلا کما لو باض الطیر فی ارض انسان او فرخت فانه لا یملک لعدم الاحراز اس بنا پر اس اطراف میں جو تالاب ہوتے ہیں جنکو یہاں کے عرف میں پوکھرا بولتے ہیں ان کی بیع سمک کو باطل ٹھہراتا ہے کیونکہ یہ حظیرۂ کبیرہ ہیں اور ان تالابوں کی مقدار مختلف ہوتی ہے کوئی تالاب بیس بیگہ کا اور کوئی اس سے بھی زیادہ اور کوئی آٹھ بیگہ اور کوئی دس بیگہ کا غرضکہ اسکی کوئی خاص مقدار معین نہیں ہے اور پھر اسمیں بھی دو طرح کے تالاب ہیں بعض تو متصل ندی کے جنکا مدخل اُس ندی میں ہوتا ہے اور بعد بارش کے اُسکے مدخل کو باندھ دیتے ہیں یا خود بخود اُس مدخل سے ندی کا پانی متصل ہوجاتا ہے اور بعض تالاب وہ ہیں جو بعد بارش کے پانی سے بھر جاتے ہیں اور ادہر اُدہر سے مچھلیاں آجاتی ہیں۔ اب پوچھنا یہ ہے کہ ان دونوں قسموں کے تالاب کا حکم جداگانہ ہے یا ایک یعنی مالک زمین تالاب ان دونوں کی مچھلیوں کو اپنی ملک سمجھکر عند الشرع فروخت کرسکتا ہے یا نہیں۔ **زید** - اس شرح عنایہ کی وجہ سے یہ سمجھ رہا ہے کہ جو تالاب کہ جنکی مقدار پہلے مذکور ہوئی ہے حکم حظیرۂ صغیرہ کا نہیں رکھتے لہذا بہر صورت تالاب کی مچھلیاں بوجہ سد مدخل کے مالکِ زمین کو فروخت کرنا اور دوسروں کو منع کرنا درست نہیں جانتا ہے اور عبارت (عینی) وقید به لانه لو سد موضع الدخول حتی صار بحیث لا یقدر علی الخروج فقد صار اخذا له بمنزلة ما لو وقع فی شبکته فیجوز بیعه کو حظیرۂ صغیرہ پر محمول کرتا ہے تاکہ عینی اور عنایہ میں موافقت ہوجائے **زید** کا اس عبارت مذکورہ سے یہ سمجھنا صواب ہے یا خطا اور دوسرا استدلال میں بہشتی زیور اور صفائی معاملات جسمیں تالاب کی مچھلیوں کی بیع مطلقًا باطل اور حرام ٹھہرائی گئی ہے پیش کرتا ہے اور زید یہ بھی کہتا ہے کہ حظیرہ صغیرہ جب مراد ہے تو زمین

چاہے کسی کی ہو باندھنے والا ہی مالک سمجھا جائیگا نہ کہ صاحب زمین جیسا کہ عنایہ کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے وفیہ اشارۃ الی انہ لو سد صاحب الحظیرۃ علیہا ملکہا اما بمجرد الاجتماع فی ملکہ فلا کما لو باض الطیر فی ارض انسان او فرخت فانہ لا یملکہ لعدم الاحراز۔ اور حظیرۂ صغیرہ کی مدخل کو جب بند کر دیا جاوے تو مالک اُسکا باندھنے والا ہی اسی طرح اگر کبیرہ ہو تو محض بند ڈالدینے سے باندھنے والا مالک ہو جاتا ہے یا نہیں اگر مالک ہو جاتا ہے تو ایک ندی فرض کیجائے کہ خط (ا) سے نکلی اور کئی کوس تک جاکر کسی بڑے دریا میں ملگئی اب اُس ندی کو چار یا پانچ کوس کے لعد عرضًا باندھ دیا تو جسقدر آب محاط کے اندر مچھلیاں ہیں اُن سے زید لوگوں کو روک سکتا ہے اور مالک اُس کا عند الشرع قرار دیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ اور حظیرۂ صغیرہ کی عند الشرع کیا مقدار ہے۔

الجواب۔ یہاں دو حکم الگ الگ ہیں ایک تو مچھلی کا ملک میں داخل ہونا۔ دوسرا ملک میں داخل ہونیکے بعد بیع کا جائز ہونا سو حکم اول کیلئے قبضہ و احراز شرط ہے جسکی ایک صورت یہ ہے کہ مچھلی کو پکڑ کر ڈالدے اور ایک صورت یہ ہے کہ اُن کے از خود جمع ہو جانیکے بعد بند لگادے جس سے وہ خروج پر قادر نہوں عینی کی عبارت مذکورہ فی السوال اسکے متعلق ہے اور اسمیں صغیرہ وکبیرہ کی کوئی قید نہیں۔ اور حکم ثانی کیلئے قدرت علی التسلیم شرط ہے جسکی ایک صورت یہ ہے کہ حظیرہ سے نکالکر کسی ظرف میں رکھی ہوئی ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ حظیرۂ صغیرہ میں ہو کہ جب چاہیں بلا تکلف پکڑلیں عنایہ کی عبارت مذکورہ فی السوال اسکے متعلق ہے اور اسمیں صغیرہ کی قید ہے پس عینی اور عنایہ میں تطابق موقوف نہیں ہے اسپر کہ عینی میں بھی صغیرہ مراد لیا جاوے پوری عبارتیں دیکھنے سے یہ امر بالکل واضح ہے پس پوکھرے جنکا ذکر سوال میں ہے اُن میں تفصیل یہ ہے کہ جو ندی سے متصل ہیں اور ندی سے اسمیں مچھلی آنیکے بعد اُسکے مدخل کو بند کر دیتے ہیں اُسکی مچھلی ملک میں داخل ہو جاتی ہے کما ذکر فی العنایۃ والعینی او سد صاحب الحظیرۃ علیہا ملکہ اھ ولو سد موضع الدخول حتی صار بحیث لا یقدر علی الخروج فقد صار اخذا لہ اھ اور جو بند نہیں کیا خود ندی سے اُس کا اتصال جاتا رہا تو اسمیں دیکھنا چاہیئے کہ اُس تالاب کو آیا اس غرض کیلئے پہلے سے مہیا کیا گیا تھا یا نہیں اگر مہیا کیا گیا تھا تو بدون بند کئے ہوئے بھی ملک میں داخل ہو جاویگی ورنہ نہیں فی فتح القدیر فان کانت لہ حظیرۃ ان دخلہا السمک فاما ان یکون اعدہا لذلک او لا فان کان اعدہا لذلک فما دخلہا ملکہ ولیس لاحد ان یاخذہ الی قولہ وان لم یکن اعدہا لذلک لا یملک ما یدخل فیہا فلا یجوز بیعہ

لعدم الملک الخ۔ اور جو ندی سے متصل نہیں بارش کے پانی سے بھر جاتے ہیں اور مچھلیاں یا تو اُن میں پیدا ہو جاتی ہیں یا ادہر اُدہر سے جمع ہو جاتی ہیں اُن میں بند لگانے کا تو تحقق ہی نہیں ہوتا اب صرف یہ دیکھا جاویگا کہ آیا اُسکو پہلے سے اس کام کیلئے مہیا کر رکھا تھا یا نہیں صورت اولی میں مچھلی ملک میں داخل ہو جاویگی اور صورت ثانیہ میں نہیں وقد ذکر دلیلہ انفا۔ یہ تو تفصیل ہوئی مچھلیوں کے مملوک وغیر مملوک ہونے میں اب جواز بیع بمعنی صحتہ وعدم فسادہ کیلئے مملوک ہونیکے بعد یہ شرط ہے کہ وہ مقدور التسلیم ہو چونکہ حظیرہ کبیرہ میں یہ قدرت نہیں ہے اسلئے اسکے حظیرہ کا صغیرہ ہونا شرط ہوگا چنانچہ فتح القدیر میں بھی بعد عبارت لیس لاحدان یاخذہ کے جو کہ دال ہے سمک کے مملوک ہوجانے پر یہ عبارت ہے ثم ان کان یوخذ بغیر حیلۃ اصطیاد جاز بیعہ لانہ مملوک مقدور التسلیم مثل السمکۃ فی جب وان لم یکن یوخذ الا بحیلۃ لا یجوز بیعہ لعدم القدرۃ علی التسلیم عقیب البیع اھ باقی بہشتی زیور وصفائی معاملات کی عبارت مختصر اور متعلق بعض صورتوں کے ہے اُس سے شبہ نکرنا چاہئے اُن دونوں میں تفصیل نہیں لکھی بعض کثیر الوقوع صورتوں کو لکھدیا۔ باقی رہی یہ بات کہ اگر حظیرہ کی (صغیرۃ کانت او کبیرۃ کما مر) زمین کسی کی ہو اور بند ڈالنے والا دوسرا شخص ہو تو اسمیں تفصیل یہ ہے کہ اگر زمین والے نے اُس زمین و حظیرہ کو اسکے لئے مہیا کر رکھا تھا تو اُس سے وہی مالک ہوگا بند ڈالنے والا مالک نہ ہوگا اور اگر اُس نے مہیا نہیں کر رکھا تھا تو مقتضا قواعد کا یہ ہے کہ یہ بند ڈالنے والا مالک ہو جاوے اور اگر اسمیں اختلاف ہو تو زمین والے کا قول معتبر ہوگا کہ میں نے مہیا کر رکھا تھا اور جس صورت میں بند ڈالنے والا مالک ہو جاوے تو مالک زمین کو اُسپر جبر جائز ہے کہ فوراً میری زمین خالی کر دو کہ غیر کی ملک کو مشغول کرنا بدون اُسکی رضا کے جائز نہیں اور ندی مذکور فی آخر السوال کو عرضاً باندھ دینے کی صورت سمجھ میں نہیں آئی مگر قواعد مذکورہ فی الجواب سے اُس کا حکم نکال لینا چاہئے اور حظیرہ صغیرہ کی حد کسی پیمایش سے نہیں ہے یہی حد ہے کہ یمکن الاخذ منہا بلا تکلف واحتیال کما فی العنایۃ اول عبارتھا المذکور فی السؤال۔ ۲۰ صفر ۱۳۳۳ھ

۳۹ انتالیسویں حکمت تحقیق مذہب مالک رح در مسئلہ مفقود

فی الدر المختار کتاب المفقود قلت وفی واقعات المفتین لقدری افندی معزیا للقنیۃ انہ انما یحکم بموتہ بقضاء لانہ امر محتمل فما لم ینضم الیہ القضاء لا یکون حجۃ۔ بیں امراۃ مفقود

ہیں خواہ مذہب حنفیہ کا راجح ہو خواہ مالکیہ کا کہ یہ بحث آخر متعلق خلافیات ہے لیکن ضرورت ہیں جو حنفیہ نے اسپر عمل جائز لکھا ہے تو اُس کا یہ مطلب نہیں کہ محض فتویٰ عمل کیلئے کافی ہے بلکہ انہیں حسب روایت بالا انضمام قضاء قاضی مسلم کی ضرورت ہے پس عمل کی یہی صورت ہو سکتی ہے کہ کسی مسلمان حاکم کے اجلاس میں یہ واقعہ پیش کیا جائے اور وہ کہدے کہ میں اس مفقود کی موت کا حکم کرتا ہوں اس حکم کے بعد وہ عورت عدت وفات کی پوری کرے اسوقت دوسرے شخص سے نکاح جائز ہوگا واللہ اعلم۔

خلاصہ سوال۔ از نکاح زن کہ زوج آں مفقود باشد۔

خلاصہ جواب۔ نزد حنفیہ بر روایت چہار سال بموجب قول امام مالک رح عمل جائز است بشرط قضاء قاضی

تسامح در نقل عبارت قدری آفندی در سند قضاء قاضی

اصلاح تسامح۔ تلفیق درمیان دو مذہب بالاجماع باطل ست وان الحکم الملفق باطل بالاجماع ۱۲ در المختار جلد ا ص ۷۷ ہرگاہ درباره زوجہ مفقود مذہب امام مالک رح اختیار کرد دریں بارہ تمام شرائط از قضاء قاضی وغیرہ مذہب او رعایت باید کرد واز کتب او یا از کتب مذہب موافق کہ حوالہ کتب او دہند بابت جمیع شرائط حکم باید کرد وانہ یجوز العمل بما یخالف ما عملہ علی مذہبہ مقلدا فیہ غیر امامہ مستجمعاً شروطہ ۱۲ رد المحتار جلد ا ص ۷۷ پس مجیب مدظلہ در ما نحن فیہ حکم بر مذہب امام مالک رح کردہ است و ضرورت شرط قضاء قاضی از مذہب حنفیہ آوردہ است کہ بعد موت اقران یا بعد مدت کہ مفوض الی الامام است قاضی حکم کند و دریں بارہ روایت قدری آفندی صاحب رد المختار سند آوردہ است ثم رأیت عبارۃ الواقعات عن القنیۃ ان ہذا ای ما روی عن ابی حنیفۃ رح من تفویض موتہ الی رأی القاضی [2] قدری آفندی لا انہ انما یحکم بموتہ بقضاء لانہ امر محتمل الخ رد المحتار جلد ۳ ص ۵۱۲
پس تلفیق حاصل ست و آں بالاجماع باطل ست واجب بود بر مجیب قدس سرہ کہ از مذہب امام مالک بابت ضرورت و عدم ضرورت قاضی سند تحریر فرمودند وایں روایت را در بسیار جا ازیں فتاوی سند آوردند تمام را قیاس بریں باید کرد و نزد بندہ کدام کتاب مذہب امام مالک موجود نیست مگر فتوی اہل علم موجود ست بعینہ درج ست از کتب مذہب امام ملک رح معلوم میشود کہ تفریق باید کرد۔۔۔۔۔۔۔ و تفریق کنندہ اگر قاضی نباشد جماعت مسلمین تفریق کنند وایں کافی ست ولزوجۃ المفقود الرفع الی القاضی والحاکم والوالی والوالی وإلا فجماعۃ المسلمین ۱۲

شرح خلاصہ دردیری فی مذہب الامام مالک شرح فقط واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

فائدہ فقہیہ متعلقہ مسئلہ مفقود بر مذہب امام مالک رح

اس مذہب کی ایک معتبر کتاب شرح الشیخ الدردیر علی مختصر الشیخ الخلیل صد ۳۹۹ اموجودہ کتب خانہ دیوبند میں اس مسئلہ میں یہ تفصیل نظر سے گذری کہ زوجہ مفقود کی چار حالتیں ہیں ایک یہ کہ دارالاسلام میں ہو اور مفقود اتنا مال چھوڑ گیا ہو کہ اس عورت کے نفقہ کا انتظام اُس سے ہو سکے۔ دوسری یہ کہ دارالاسلام میں ہو اور نفقہ کا انتظام اسکے مال سے نہ ہو سکے۔ تیسرے یہ کہ دارالکفر میں ہو اور مفقود کے مال سے نفقہ کا انتظام ہو سکے چوتھی یہ کہ دارالکفر میں ہو اور نفقہ کا انتظام اسکے مال سے نہ ہو سکے صورت اول کا حکم یہ ہے کہ عورت حاکم اسلام سے استغاثہ کرے ورنہ جماعت مسلمین سے رجوع کرے اور حاکم یا جماعۃ مسلمین اس مفقود کی خوب اہتمام سے تلاش کریں اگر خبر نہ معلوم ہو اسوقت چار سال کی مہلت مقرر کریں اور چار سال کے بعد بھی اگر پتہ نہ لگے تو پھر عورت عدت وفات پوری کرے اور نکاح ثانی کر سکتی ہے اور دوسری صورت کا حکم یہ ہے کہ عجز عن النفقہ کے سبب منجانب حاکم شرع یا نائب حاکم طلاق واقع کر دیجاوے اور عدت طلاق پوری کرے۔ اور تیسری صورت کا حکم یہ ہے کہ مرد کی ستر سال کی عمر تک انتظار کریں اور چوتھی صورت کا حکم مثل دوسری صورت کے ہے اسی طرح خوف زنا میں بھی یہی حکم ہے۔ یہ حاصل ہو اسکی عبارت کا تطویل کے سبب عبارت نقل نہیں کی بعد اسکے نقل کرنے کے غرض یہ ہے کہ بعض اہل فتویٰ جو زوجہ مفقود کے لئے علی الاطلاق چار سال کے انتظار کا حکم دیدیتے ہیں یہ اُس مذہب کے بھی خلاف ہے واقعہ میں سب صورتوں کی تحقیق کر لینا ضروری ہے اور اشتراط قضاء قاضی کی بحث اسپر علاوہ ہے۔ کتبہ اشرف علی ۲۵ ربیع الثانی ۱۳۳۲ھ

سوال۔ زید عرصہ دس سال سے مفقود الخبر ہے اسکی موت وحیات کی کچھ خبر نہیں ملتی ہے حتی الوسع تلاش کی گئی کچھ پتہ نہیں ملتا۔ ہندہ زوجہ اُس کی نوجوان ہے۔ زمانہ کی حالت نازک دیکھکر اس کے والد صاحب اور برادر صاحب کا ارادہ ہے کہ اُس کا عقد ثانی کسی دوسرے شخص نیکبخت کے ساتھ کر دیا جاوے اور فتاویٰ رشیدیہ میں شاید یہ لکھا ہے کہ امام مالک صاحب رح یا امام شافعی صاحب رح کے یہاں یہ درست ہے کہ اس قدر مدت کے بعد اُس کا عقد کر دیا جاوے اور ضرورتاً حنفی المذہب بھی اس مسئلہ پر عمل کر سکتے ہیں۔ لہذا التماس ہے کہ حضور والا کا اس مسئلہ میں کیا ارشاد ہے تاکہ اسکے موافق اُس کا عمل درآمد کیا جاوے۔

الجواب فی شرح الزرقانی المالکی علی موطا الامام مالک رح فی عدۃ التی تفقد زوجہا مانصہ وضعف الاول (ای الوجہ الاول للتحدید باربع سنین) بقول مالک لو اقامت عشرین سنۃ ثم رفعت یستانف لہا الاجل ثم قال والثانی (ای الوجہ الثانی) بقول مالک ایضا تستانف الاربع من بعد الیاس وانہا من یوم الرفع ثم قال فلا سبیل لزوجہا الاول الیہا اذا جاء او ثبت انہ حی لان الحاکم اباح للمرأۃ الزواج الی قولہ ثم رجع مالک عن ہذا قبل موتہ بعام وقال لا یفیتہا علی الاول لا دخول لثانی غیر عالم بحیاتہ ثم قال و فرق بینہا (ای المرأۃ یطلقہا زوجہا وھو غائب عنہا الخ) وبین امرأۃ المفقود بانہ لم یکن فی ہذہ امر ولا قضیۃ من حاکم بخلاف امرأۃ المفقود کان فیہا قضاء من الحاکم اھ

اس عبارت میں چار جگہ تصریح ہے کہ مفقود کی بی بی امام مالک رح کے مذہب میں بدون قضاء قاضی یعنی بدون حکم حاکم اسلام کے نکاح ثانی نہیں کرسکتی پس امام مالک رح کے قول پر عمل کرنا یہ ہے کہ اس قید پر بھی عمل ہو اور جب ایسا نکیا جاوے تو نکاح ثانی ناجائز ہے اور ظاہر ہے کہ اب کوئی اس کا اہتمام نہیں پس ایسے نکاح ان کے مذہب پر بھی جائز نہیں ہیں۔ ۲۶ رمضان ۱۳۳۲ھ

چالیسویں حکمت تحقیق شبہات متعلقہ مضمون القاسم بابت دعائے میت

سوال - فخر اقران یادگار بزرگان جناب مولانا اشرف علی صاحب دامت فیوضکم۔ کمترین بعد سلام مسنون گذارش پرداز ہے جناب کی ہمت باصلاح امت بہر نوع قابل شکر گذار بھی ہے بندہ کو اپنی کم فہمی اور قلت اعتنا با مور دینی سے آپ کے بعض مضامین پر کچھ شبہے ہو جایا کرتے ہیں مگر بوجوہ مذکورہ ل اشتغال مشاغل فاسدہ دنیویہ وقت کیساتھ ہی رفت وگذشت ہو جاتے ہیں بعض دفعہ استفہاما واستفادۃ کچھ عرض بھی کرنا چاہتا ہوں مگر وجوہ مسطورہ کیساتھ میری علمی بے بضاعتی اور اخلاصی فرومایگی دستکشی پر آمادہ ہو جاتی ہے۔ ان دنوں شعبان کے القاسم کے صفحہ ۱۴ و صفحہ ۱۶ کے دیکھنے سے پھر وہی کیفیت پیدا ہوئی وجوہ مذکورہ تو اب بھی مانع عرض حال ہیں مگر ۲۹ رجب گذشتہ کو چند منٹ کی حصول نیاز

لمہ ۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیل کتاب حیلہ ناجزہ میں دیکھی جائے ۱۲۔

لمہ ۔ یہ عبارت جواب کے حاشیہ میں پوری منقول ہے ۱۲۔

مقام اس دفعہ معروض کی تقریب کرتی ہوئی نظر آتی ہے لہذا نہایت ادب سے مختصراً گذارش ہے بندہ آپکے مضمون ص۱۲ القائم کے اس جملہ کو نہیں سمجھ سکا اور اگر مقصود اس عمل سے حق تعالیٰ ہے اور اُن بزرگ کو محض ثواب بخشنا ہے تو وہ اس حد تک (یعنی شرک تک) تو نہیں پہونچا اور ظاہراً جائز بھی ہے مولانا آپ مضمون شرط کو لفظ مقصود اور لفظ محض سے اتنا مضبوط و محفوظ فرما چکے ہیں کہ یہ عمل و عقیدہ ہر حد اسارت سے دور اور ظاہراً باطناً جائز اور مستحسن ہوگیا۔ پس یہی جواب شرط ہونا چاہیئے تھا نہ کہ وہ اس حد تک تو نہیں پہونچا الخ اور نہ اس محفوظ و مضبوط مقدم سے کوئی استدراک ہو سکتا ہو اور جناب اپنی تفتیش اور معلوم خیالی کے واسطے جدا مسئلہ قائم فرما سکتے تھے حاشا و کلا کہ مجھے آپکے بیان سے کوئی مزاحمت یا سباق سے کوئی مناقشہ مدنظر ہو مگر آپکے اس بیان سے اس مسئلہ کا مفہوم جو میں سمجھ سکا ہوں وہ یہ ہے کہ جس صدقہ نافلہ میں مقصود فقط حق تعالیٰ ہو اور بزرگوں کو محض ثواب بخشنا ہو وہ بھی بُرا اور گناہ ہے اور ظاہراً جائز اور باطناً منع ہو۔ مولانا مجھے اپنے کان لم یکن معلومات میں ایسا کوئی مسئلہ معلوم نہیں ہوتا جسکو ظاہر شرع نے جائز قرار دیا ہو اور وہ بغیر عروض کسی فاسد خارجی کے ناجائز ہو سکے اور مبحوث عنہ میں آپکی لفظی اور معنوی حد بست حملہ خوارج کا سد باب کر چکی ہے لہذا یہ عمل مطلقاً جائز اور مستحسن ہونا چاہیئے عقیدہ مدد از بزرگان کی جانب دو صورتیں نکالی ہیں ایک عقیدہ مدد بتصرف باطنی جسکو ص۱۴ میں قریب شرک اور ص۱۶ میں عین شرک فرمایا ہے دوسری صورت عقیدہ مدد از دعا۔ تصرف باطنی کے اُس ہیبتناک مفہوم کی تصریح سے پہلے جسکا عقیدہ کرنے سے ایک کلمہ خوان نماز گذار روزہ دار مومن باللہ و بالرسول و بالیوم الآخر غرض عامل ارکان اسلام کو ان اللہ لایغفر ان یشرک بہ کی سخت ترین وعید کی تحت میں خلود فی النار کا مستوجب بنا دے) یہ حکم تصرف باطنی کے ظاہری مفہوم پر جو بحالت غلو بھی کسی مسلمان کی سمجھ یا عمل میں آسکتا ہو نہایت شدید بلکہ متجاوز عن الحق معلوم ہوتا ہے اگر صفحہ ۱۶ کے اس جملہ کو (وہ خوش ہو کر ہمارا کام کر دینگے) تصرف باطنی کے مفہوم شرک کی تصریح بھی مان لیجاوے تو یہ تصریح خود محل توجیہ و تاویل ہے کام کر دیں گے یعنی دعا کر دینگے شفاعت کر دینگے اُن کی دعا خدا تعالیٰ قبول فرمالیگا تو ہمارا کام ہو جاویگا گویا انھوں نے ہی ہمارا کام کیا وسائط سے افعال کی نسبت مجازاً ہر زبان میں رات دن کا روزمرہ ہے قرآن و حدیث میں بھی ایسی نسبتیں بکثرت موجود ہیں غایۃ ما فی الباب یہ کہ احتیاطاً اگر کسی

مدبر و مصلح قوم کو دور اندیشی سے لوگوں کو اس سے باز رکھنے کی ضرورت ہو تو وہ مشرک اور کافر قرار دینے
کے سوا کبھی اور ترہیبی طریقوں سے ہو سکتی ہے اور زیادہ کیا عرض کروں قرآن و حدیث و تعامل صحابہ و
قرون خیر و اتفاق صلحا رسلف و خلف ایسی سخت گیری سے کس قدر مانع ہے وہ جناب کے خدام مجلس
کی نظر سے بھی پوشیدہ نہیں اسوقت اس حکم کی شدت ہی میری گھبراہٹ کی باعث ہوئی ورنہ من
خراب کجا و صلاح کار کجا۔ عقیدہ مدد از دعا رہیں بعد جواز عقیدۂ احتمال دعا دو عقیدے دوسرے
آپنے ظاہر فرمائے ہیں ایک عقیدہ وقوع احتمال دعا دوسرا الغرض وقوع عقیدہ اجابت دعا ان عقیدوں
کے فساد پر عدم ثبوت آپنے دلیل پیش کی ہے میں بغیر اسکے کہ اندریں مسئلہ عدم ثبوت دلیل فساد ہونے پر کچھ عرض
کروں عقیدہ اولی کی صحت و ثبوت میں یہ حدیث پیش کرتا ہوں جسکو علامہ ابن القیم نے کتاب الروح میں نقل
کیا ہے قال ابو عبد اللہ بن مندة وروی موسی بن عبیدة عن عبد اللہ بن یزید عن ام کبشة
بنت المعرور قالت دخل علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسألناه عن هذه الارواح
فوصفها صفة ابکی اهل البیت فقال ان ارواح المومنین فی حواصل طیر خضر ترعی فی الجنة
...... وتاکل من ثمارها وتشرب من مائها وتاوی الی قنادیل من ذهب تحت العرش یقولون
ربنا الحق بنا اخواننا واتنا ما وعدتنا فتلك دعوتهم قد وقعت لاخوانهم الاحیاء وند ومهم الی
ما دامت السموات والارض اسی عقیدہ اول کی صحت و ثبوت میں قرآن شریف کی یہ آیت بھی
پیش کرتا ہوں۔ الذین یحملون العرش ومن حوله یسبحون بحمد ربهم ویستغفرون لمن فی الارض
من حوله کے مفہوم میں اگرچہ مفسرین نے ان بزرگوں کو شامل نہ کیا ہو جنکو میں شامل کرنا چاہتا ہوں مگر سرور کائنات
صلی اللہ علیہ وسلم کی بعض تصریحات اندریں باب اس احقر کائنات کے ممد و معاون ہیں چنانچہ ام کبشہ کی حدیث
مذکور میں تاوی الی قنادیل من ذهب تحت العرش آیا ہے اور بعض حدیثوں میں الی قنادیل معلقة بالعرش
مدلیة تحت العرش آیا ہے ومعلوم ان تحت العرش داخل فی حول العرش والمعلقات بالعرش
هی من حول العرش۔ تیسرا ثبوت قال ابن عبد البر ثبت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال ما
من مسلم یمر علی قبر اخیه کان یعرفه فی الدنیا فیسلم علیه الارد اللہ تعالی علیه روحه حتی یرد علیه
السلام اور سلامتی بہترین دعا ہے اور ماسن و الا کی نفی و اثبات سے اسکی ضروری الوقوع اور ہرگونہ احتمالات
سے بالاتر ہونے پر ایک تجلی پڑتی ہے اور حضرت ابی ہریرہ کی حدیث میں (رضی اللہ عنہ) عرفه ولا یعرفه

رد علیہ السلام بھی ہے فتلک دعواتھم لنا بغیر احسان منا والمعاوضة فکیف اذا احسنا الیھم ووصلناھم وارسلنا الیھم الھدایا وھم متنعمون منکرمون عند ربھم فرحون بما اٰتاھم اللہ من فضلہ وھو تعالیٰ یطلع الیھم فیقول ھل تشتھون شیئا فکیف یدعونا فی مثل ھذا الوقت من الدعاء انا وھدایانا تصل الیھم وربنا القدیر یسئلھم ھل تشتھون شیئا والحمد للہ رب العٰلمین عقیدہ ثانیہ یعنی بعد فرض وقوع دعا اس دعاء کے بالقطع قبول ہونیکا عقیدہ کرنا اس کا ثبوت ہیں تقریباً آہی چکا ہے مگر علیحدہ بھی اسکے ثبوت میں حضرت ابی ہریرہ کی حدیث پیش کرتا ہوں عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ادعوا اللہ وانتم موقنون بالاجابۃ رواہ الترمذی اسمیں شک نہیں کہ دعاء تو بعض اوقات انبیاء علیہم السلام کی بھی قبول نہیں ہوتی مگر ہمکو بصراحت دعاء کی بالقطع قبول ہونیکا عقیدہ رکھنے کا حکم ہے ادعوا اللہ وانتم موقنون بالاجابۃ والسلام اب میں زیادہ جناب کی تضییع اوقات نہیں کرتا چونکہ بندہ کو فقط تحقیق حق مقصود ہے اگر جواب عنایت ہو تو تحقیقی اور مختصر ہو بالعافیۃ۔

الجواب ۔ مخدومی معظمی دامت فیوضکم۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ میں آجکل سفر میں ہوں سفر ہی میں کرمنامہ نے مشرف فرمایا خیرخواہی سے ممنون ہوا اگر جواب لکھنے کا حکم نہوتا تو جواب کو سوء ادب سمجھکر اسکی جرأت نکرتا مگر حکم ہونیکے بعد جواب عرض نکرنا سوء ادب تھا اسلئے کچھ عرض کرتا ہوں میں نے صاف دل سے خلو ذہن کے ساتھ اپنا پورا مضمون[ع۵] القاسم میں مکرر بغور دیکھا کوئی خدشہ نہیں معلوم ہوا ۔ والانامہ کو مکرر دیکھا

[ع۵] وہ پورا مضمون یہ ہے۔ ایک کوتاہی یہ ہے کہ بعضے آدمی جو صدقہ نافلہ نکالتے ہیں اُن کا دل گوارا نہیں کرتا کہ محض حق تعالیٰ کی خوشنودی کیلئے خرچ کریں بلکہ وہ ہر چیز کو کسی پیر فقیر شہید ولی کے نام زد کر دیتے ہیں سو اگر خود وہ بزرگ ہی اُس سے مقصود ہے تب تو وہ ما اہل بہ لغیر اللہ میں داخل ہو کر بہت ہی دور یعنی حد شرک تک پہونچ گیا اور بعض غلاۃ جہلاء کا واقعی یہی عقیدہ ہے سو ایسی چیز کا نذر اول بھی درست نہیں اور اگر مقصود اس عمل سے حق تعالیٰ ہے اور اُن بزرگ کو محض ثواب ہی بخشنا ہے تو وہ اس حد تک تو نہیں پہونچا اور ظاہراً جائز بھی ہے لیکن عوام بلکہ بعض خواص کالعوام کے حالات و خیالات کے تفتیش سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ محض ثواب ہی پہونچانیکو مقصود نہیں سمجھتے بلکہ انکی یہ نیت ہوتی ہے کہ فلاں ولی کو ثواب پہونچیگا تو وہ خوش ہونگے اور ہماری اس حاجت میں مدد کرینگے خواہ تصرف باطن سے اور زیادہ عقیدہ یہی ہے اور اسکا بھی قریب شرک ہونا ظاہر ہے اور خواہ دعاء سے سو احتمال دعاء کا عقیدہ تو ناجائز نہیں لیکن دو عقیدے اسمیں بھی فاسد ہیں ایک اس احتمال کے وقوع کا (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

تب بھی کوئی خدشہ پیدا نہیں ہوا تھا لیکن آپکو جملہ ظاہراً جائز بھی ہے کہ بعد استدراک سے خلجان ہوا ہے سو بقرینہ سیاق اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ظاہراً علی الاطلاق جائز بھی ہے پس باعتبار قید علی الاطلاق کے یہ استدراک کیا گیا ہے اور گو علی الاطلاق کا لفظ اس مقام پر مصرح نہیں مگر سیاق کو ملا کر دیکھنے سے مطلب واضح ہے پس میں بزرگوں کے نفس ثواب بخشنے کو منع نہیں کرتا جسپر یہ شبہ مذکورۂ والانامہ متوجہ ہو سکے کہ جس صدقہ نافلہ میں مقصود فقط حق تعالیٰ ہو اور بزرگوں کو محض ثواب بخشنا ہو وہ بھی برا اور گناہ ہے اور یہ مطلب کیسے ہو سکتا ہے جبکہ آٹھ نو سطر بعد ہی اسمیں یہ مصرح ہے کہ جب بزرگوں کو کچھ بخشنا ہو اپنی حاجت کا خیال اسمیں نہ ملایا کریں الخ بلکہ مطلب وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا کہ گو ظاہراً علی الاطلاق جائز معلوم ہوتا ہے مگر بعد تامل و تفتیش حال عوام اسمیں باطنی مفسدہ ہے جو بعد استدراک مذکور ہے اور واقعی یہ عدم جواز بغیر عروض کسی قبیح خارجی کے نہیں ہوا بلکہ قبیح کے عروض ہی سے ہوا اور وہ قبیح دو عقیدے ہیں ایک اعتقاد وقوع دعا دوسرا اس کا بالقطع مقبول ہونا اور جس امر کو میں نے شرک یا قریب شرک کہا ہے وہ ایسا ہی شرک ہے جیسے من حلف بغیر الله فقد اشرک چنانچہ اس کا لفظ قریب بہ شرک ہی تعبیر کرنا اس کا مؤید ہے باقی اس تصرف باطنی کے عقیدہ کی جو تاویل کی گئی ہے جو لوگ ان امور میں منہمک ہیں ان کی تصریحات اس تاویل کو رد کرتی ہیں اور تشدد جو سلف کے خلاف ہے وہ تشدد ہے جو محل عدم تشدد میں ہو اور یہ عقیدہ خود محل تشدد ہی چنانچہ اس سے ادون امور پر حدیثوں میں شرک کا اطلاق آیا ہے اور وقوع دعا میں جو حدیث نقل فرمائی ہے اسمیں جو دعا منقول ہے وہ خود اس استدلال کا جواب ہے یعنی اس سے صرف ایک معین دعا کا وقوع ثابت ہو ربنا الحق بنا اخواننا اور دعویٰ عدم ثبوت دوسری دعا کا ہے یعنی جس حاجت کیلئے یہ شخص ایصال ثواب کرتا ہے

(بقیہ صفحہ گذشتہ) اعتقاد کرنا کہ جبکہ کوئی دلیل نہیں اور بلا دلیل عقیدہ کرنا کذب نفس اور مخالفت ہے آیت لا تقف ما لیس لک بہ علم کی دوسرے بعد فرض وقوع دعا کے اس دعا کے بالقطع قبول ہو جانیکا عقیدہ کرنا دعا تو بعض اوقات انبیاء علیہم السلام کی بھی کسی مصلحت سے قبول نہیں ہوئی بجز انبیاء چند سو اسلئے مصلحت یہی ہے کہ جب بزرگوں کو کچھ بخشنا ہو اپنی حاجت کا خیال ان میں نہ ملایا کریں کہ توحید کے خلاف ہے کما ذکر اور اگر بہت ہی احتیاط کی تو اخلاص کے تو خلاف ہے ایسی مثال ہو گئی کہ زندہ کو ہدیہ دیا وہ سمجھا کہ محبت سے دیا اور خوش ہوا پھر معلوم ہوا کہ کسی مطلب کو دیا فوراً دل کدر ہو گیا مسئلہ بعضے لوگ بزرگوں کو اسلئے ثواب پہونچاتے ہیں کہ وہ خوش ہو کر ہمارا کام کر دینگے سو یہ شرک ہے اور اگر یہ سمجھیں کہ دعا کریں گے اور وہ دعا ضرور قبول ہو گی تو یہ دونوں مقولات بھی غلط ہیں نہ تو کہیں یہ ثابت ہے کہ وہ ضرور دعا کرینگے اور نہ یہ ثابت ہے کہ دعا ضرور قبول ہو گی پس ایسی مشکوک بات کا پختہ یقین کر لینا یہ بھی گناہ ہے ۔۱۲ منہ ۔

مثلاً ترقیٔ معاش وصحت اولاد ونحو ذلک تو اس کا ثبوت اس حدیث سے کیسے ہوا اسی طرح قرآن مجید کی
آیت میں اگر من حولہ کو بلا دلیل عام بھی لے لیا جاوے تب بھی اُس ہی خاص دعاء کا ثبوت ہوتا ہی نہ کہ دعاء متکلم
فیہ کا اسی طرح سلامتی کی دعاء خاص ہی اس سے ہر دعاء کا وقوع اور خاصکر ایصال ثواب کے بعد اُسکا وقوع
جیسا کہ عقیدہ عوام کا ہے یہ کیسے ثابت ہوا باقی اسپر جو دوسری ادعیہ کو قیاس کیا ہے وہ مع الفارق ہی اور وہ
فارق اذن ہی ممکن ہی کہ یہ دعاء ماذون فیہ ہو اور دوسری دعائیں غیر ماذون فیہ جب تک کہ نقل صحیح سی ثابت نہو
اور جب دعاء ہی ثابت نہیں تو اجابت کے یقین کا کیا ذکر اور انتم موقنون بالاجابۃ سے مراد خاص
قبول متعارف نہیں اسی کی قطع کی نفی کی گئی ہے ورنہ جب اجابت واقع نہو لازم آتا ہے کہ ہمکو ایک غیر
واقعی امر کا یقین دلایا گیا اس کا کوئی متدین قایل ہو سکتا ہے بلکہ مراد اجابت ہی عام ہے جیسا کہ اس آیت
میں ہے ادعونی استجب لکم اور عوام اجابۃ متعارفہ کا قطع کرتے ہیں بہت غور درکار ہے اور اصل بات جو بنا
ہے سبب منع کی وہ یہ ہے کہ عوام الناس یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ اس طریق سے گویا وہ کام اُن بزرگوں کے سپرد
ہوگیا اور وہ ذمہ دار ہوگئے وہ جسطرح بن پڑیگا خواہ تصرف سے یا دعاء سے ضروری ہے اُسکو پورا کرالیں گے اور انکا
ایسا دخل ہے کہ اُن کی سپردگی کے بعد اب اندیشہ تخلف نہیں اور اگر تخلف ہوگا تو یہ احتمال نہیں ہوگا کہ انکی
قوت میں کچھ عجز ہے بلکہ اپنے عمل میں کمی سمجھیں گے بعینہ جیسا خدا تعالیٰ کے ساتھ یہی اعتقاد ہوتا ہی بس یہ
اگر شرک نہیں تو کیا ہے حسب الحکم مختصر لکھا ہے اس سے زیادہ میں عرض کرنا نہیں چاہتا نہ اب نہ پھر اس سے
...... فیصلہ نہوا ہو تو بہتر یہ ہی کہ اپنی تحقیق القاسم میں یا اور کسی پرچہ میں طبع کرا دیجئے تاکہ مسلمانوں کی اصلاح
ہو جاوے میں بھی اگر سمجھ لونگا تو رجوع واعلان کر دوں گا ورنہ میں اسکا وعدہ کرتا ہوں کہ اُسکا رد نہ لکھونگا باقی
خود اپنا عقیدہ اپنی تحقیق کے موافق رکھنے میں معذور ہوں گا - ۲۱ محرم ۱۳۳۱ھ -

اکتالیسویں ۴۱ حکمت حد الانحراف عن القبلہ

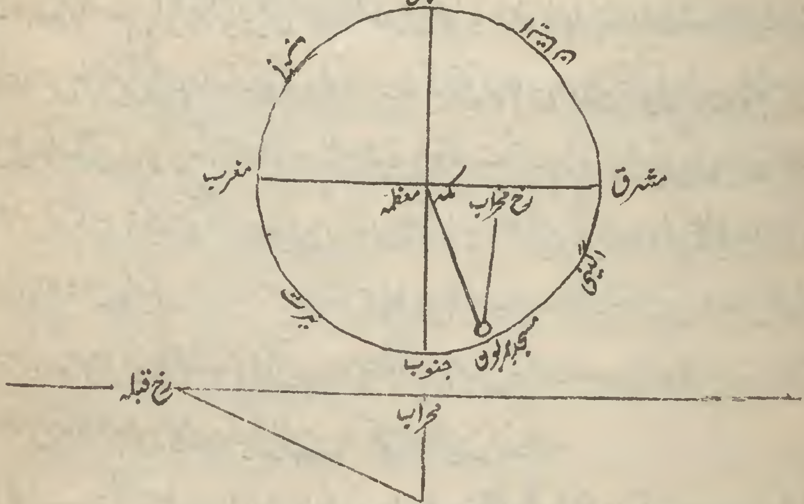
قائمۃ قائمۃ قائمۃ قائمۃ

فی رد المحتار وکان الخط الخارج من جبین المصلی یصلی علی استقامۃ الی ہذا الخط المار علی الکعبۃ فانہ بھذ
الانتقال لا تزول المقابلۃ بالکلیۃ لان وجہ الانسان مقوس ثم قال المفہوم مما قدمناہ عن المعراج

والدر من التقیید بحصول زوایتین قائمتین عند انتقال المستقبل لعین الکعبۃ یمینا او یسارا انہ لا یصح لو کانت احدٰھما حادۃ والاخری منفرجۃ بھذہ الصورۃ کعبہ مصلی وفیہ ان الانحراف الیسیر لا یضر وھو الذی یبقی معہ الوجہ او شیء من جوانبہ مسامتا للکعبۃ او لھوائھا مستقیما ولا یلزم ان یکون الخارج علی استقامتہ خارجا من جبھۃ المصلی بل منھا او من جوانبھا کما دل علیہ قول الدر من جبین المصلی فان الجبین طرف الجبھۃ وھما جبینان ص ۳ و ص ۳

۱۷ شعبان ۲۷ صفر ۱۳۳۱ھ۔

سوال ۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ ایک مسجد ملک افریقہ میں بمقام شہر بربون واقع ہے حسب نقشہ ذیل لہذا اس صورت میں جس جانب کہ رخ محراب کا واقع ہے اگر نماز پڑھی جاوے تو جائز ہے کہ نہیں۔



صورت مسجد کی یہ ہے غلطی سے یہ اس رخ پر بنا دی گئی معلوم ہونے سے اب فرق رخ قبلہ کا اسقدر ہے کہ اوپر جو تمام دنیا کا نقشہ ہے اُسمیں شہر بربون جس رخ پر واقع ہے وہ بھی ملاحظہ میں پیش ہے۔

الجواب ۔ سیدھے رخ پر جو خط کھینچا جاوے اگر مصلی کے جبہہ و جبین کے کسی جزو سے بھی ایسا خط نکلے جو پہلے خط سے زاویہ قائمہ پر تقاطع کرے تو اتنے انحراف سے نماز ہو جاویگی اور جو کسی جزو سے ایسا خط نہ نکلے تو نماز نہ ہوگی۔ اب اسکو خود دیکھ لیا جاوے دلیل المسئلۃ[ع] ما فی رد المحتار وکان الخطاء الخ قلت ماخذہ قولہ تعالیٰ فول وجھک شطر المسجد الحرام حیث امر بتولیۃ الوجہ لا الجبھۃ خاصۃ۔

[ع] قدمت ہذہ العبارۃ قبل ہذا السوال متصلاً ۱۲ منہ۔

بیالیسویں حکمۃ فرق درمیان علماء و انبیاء در کتمان حق وقت خوف

سوال - جناب والا نے سورۂ بقر آیۃ ۱۷۶ کی وجہ ربط میں تحریر فرمایا ہے کہ اسمیں تعلیم ہے علماء امت محمدیہ کو کہ ہمنے جو کچھ احکام بیان کئے ہیں کسی نفسانی غرض او منفعت سے ان کے بیان و تبلیغ میں کوتاہی نکرنا اور حاشیہ تحریر فرمایا ہے اشارۃ الی جواز الکتمان لخوف ضرر شدید کما ھو المقرر فی کتب الفقہ - اس عبارت میں کتمان سے کیا مراد ہے عدم اظہار الحق یا اظہار خلاف الحق پھر اس تقیہ میں اور شیعوں کے تقیہ میں کیا فرق ہے - کیونکہ وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ ہمارے آئمہ بخوف ضرر شدید خلفاء کی پیروی اور انکی تعریف کرتے تھے - اور حق کو چھپاتے تھے میرے خیال میں جانشینان انبیاء کیلئے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی طرح کتمان حق کسی حالت میں بھی جائز نہونا چاہیئے اور فقہ کے مبحث اکراہ غیر ذمہ دار اشخاص سے متعلق سمجھی جائے کیونکہ یہ تو ظاہر ہے کہ نبی کی جان اور غیر نبی کی جان برابر قیمتی نہیں نیز جو مفسدہ دینی ایک نبی کی جان کے تلف ہونے پر مترتب ہوتا ہے اسکے برابر کسی غیر نبی کی جان تلف ہونے پر مرتب نہیں ہوتا پس جبکہ نبی کو کسی حال میں کتمان حق کی اجازت نہیں تو کسی عالم کیلئے بالاولیٰ نہونی چاہیئے نیز آیۃ ۱۵۹ ان الذین یکتمون ما انزلنا مطلق ہے کسی خاص حالت کیساتھ مقید نہیں - لہذا اسکی تقیید کم از کم کسی خبر مشہور سے ہونی چاہیئے - کوئی فقہی روایت جسمیں احتمال مذکور الصدر (ان کا غیر ذمہ دار اشخاص سے متعلق ہونا) موجود ہو میرے خیال میں اسکو مقید نہیں کر سکتے -

الجواب - یہ تفصیل باب اکراہ میں کہ ذمہ دار و غیرہ ذمہ دار کے حکم میں تفاوت ہو بلا دلیل ہے آیۃ کریمہ من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان الآیۃ اپنے اطلاق سے دونوں کو شامل ہے اور اگر نبی پر قیاس کیا جاوے تو یہ قیاس ہے بمقابلہ نص کے اسلئے مقبول نہیں ہو سکتا اور آیات وعید کتمان جن لوگوں کے حق میں ہیں ان کو کوئی اندیشہ اس قسم کا نہ تھا محض فوت نفع کے خیال سے ایسا کرتے تھے - رہا فرق اسمیں اور تقیہ میں اسکا بیان کرنا موقوف ہے شرائط و محال تقیہ کے معلوم ہونے پر سو مجھکو معلوم نہیں - رہا یہ دعویٰ کسی کا کہ ائمہ کو بھی خوف تھا ضرر شدید کا خلفاء سے اس کا الزامی جواب تو ان لوگوں کی کتب دیکھنے پر موقوف ہے، باقی تحقیقی جواب یہ ہے کہ خلفاء کے حالات جو شخص تحقیق کر چکے گا وہ یقین کرلے گا کہ وہ اظہار حق کو سب سے زیادہ محبوب سمجھتے تھے تو ان سے خوف ضرر کیا معنی اور قیاس کی

جو وجہ لکھی ہے وہ اسلئے مخدوش ہے کہ نبی کے کتمان یا اظہار خلاف میں ایسی تلبیس ہے کہ جس کا تدارک ممکن نہیں کیونکہ مدار خبر احکام کا نبی کا قول ہے جب وہ قول بھی مخلط ہونے لگا تو پھر مابہ الوثوق کیا چیز ہوگی۔ بخلاف غیر نبی کے کہ اس کے اظہار خلاف حق سے صرف یہ سمجھا جاویگا کہ اس کا عقیدہ یہ ہے اصل حکم حق میں تخلیط نہ ہوگی۔ اور اگر کسی کے نزدیک ہوگی تو اس سے اقویٰ دلیل سے کہ قول نبی ہے جب تعارض ہوگا اقوی کو ترجیح ہوگی۔ اور رہا نبی کی جان کا قیمتی ہونا وہ تو اسلئے ہے کہ نبی مدار احکام ہے جب اسکے لئے ایسا امر جائز رکھا جاوے تو پھر اُس قیمتی ہونیکا مبنی ہی منعدم ہوجاویگا۔ پھر قیمتی کیسے رہے گی جسپر اُس کی حفاظت کیجاوے۔ رہا قصہ مفسدہ کا تو دین کی تخلیط سے بڑھکر کوئی مفسدہ نہیں ہوسکتا اور یہ اور بات ہے کہ افضل ان امور میں عزیمۃ پر عمل کرنا ہے سو اس میں کلام نہیں فقط واللہ اعلم۔ سلخ شوال ۱۳۳۱ھ

سوال ۱۔ جس طرح وعید کتمان اہل کتاب کی اہل طمع علماء سے متعلق ہے اور اس لئے اسمیں علماء امت محمدیہ میں سے وہی لوگ اسکے مصداق ہوں گے جو اُن کی طرح بطمع کتمان حق کریں یونہی الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان بھی ان معذبین فی اللہ لوگوں سے متعلق ہے جو بوجہ وجود حضرت سرور کائنات علیہ التحیات والصلوات غیر ذمہ دار تھے اسلئے اسکو بھی امت محمدیہ کے غیر ذمہ دار اشخاص سے متعلق ہونا چاہیئے۔ اور جس طرح کہ آیۃ الا من اکرہ الخ لفظ کے ذریعہ سے عام ہے یوں ہی الذین یکتمون بھی عام ہے غرض شان نزول کے اعتبار سے دونوں خاص اور الفاظ کے اعتبار سے دونوں عام پھر ایک میں خصوص موقع کا اعتبار دوسری میں عموم الفاظ کا لحاظ۔ اس فرق کی وجہ سمجھ میں نہیں آئی۔

۲۔ من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان اپنے عموم سے نبی کو بھی شامل ہے اسمیں سے نبی کی تخصیص کس نص سے ہوئی ہے میرے ذہن میں نہیں حضور والا مطلع فرماکر ممنون فرماویں یا محض دلیل عقلی سے مستثنیٰ کیا ہے۔

۳۔ بر تقدیر آیۃ مذکورہ سے نبی کو بذریعہ کسی نص کے خاص کرنیکے آیۃ مذکورہ مخصوص البعض ہونیکی وجہ سے ظنی ہوجاویگی اور قیاس کے ذریعہ سے قابل تخصیص ہوگی اور اس وجہ سے آیۃ وعید کتمان حق کے معارض نہ ہوگی بلکہ آیۃ وعید ان لوگوں سے متعلق ہوگی جو جانی یا مالی نفع کی غرض سے دوسروں کی گمراہی کا ذریعہ بنتے ہیں اور آیۃ من اکرہ ان سے جو کسی کی گمراہی کا ذریعہ (بوجہ اپنی غیر ذمہ داری کے) نہیں بنتے فلا تعارض۔

۴۔ اگر نبی کو آیۃ من اکرہ سے بذریعہ دلیل عقلی خاص کیا جاتا ہے تو اس دلیل کے ذریعہ سے ذمہ دار

اشخاص کو بھی خاص کیا جاسکتا ہے اور نبی وغیر نبی کا یہ فرق کہ نبی کے اظہار خلاف حق میں ایسی تلبیس ہے جسکا تدارک ممکن نہیں بخلاف غیر نبی کے کہ اسکے اظہار خلاف حق کا تدارک نبی کے قول سے ہو سکتا ہے ابھی تک سمجھ میں نہیں آیا کیونکہ نبی کا حکم ظاہر کرنیوالے علماء ہیں اگر وہی خلاف حق ظاہر کریں گے تو نبی کا قول کس ذریعہ سے معلوم ہوگا جس سے حق معلوم کر کے عالم کے قول کو خلاف واقع سمجھیں لہذا غیر نبی کے اخفاء حق میں بھی وہی تلبیس لازم آتی ہے جسکا تدارک ممکن نہیں یہ گفتگو تو اسوقت ہے جبکہ مجموعہ علماء اور نبی کا مقابلہ کیا جاوے اور اگر بعض علماء اور نبی کا مقابلہ کیا جاوے تو بھی کوئی فرق معتد بہ ظاہر نہیں ہوتا اسلئے کہ گو اسوقت دیگر اہل علم اسکی غلطی ظاہر کرسکتے ہیں اور صحیح حکم شرعی بتلا سکتے ہیں لیکن عوام کو اسقدر تو سلیقہ ہوتا نہیں کہ وہ یہ پہچانیں کہ کون صحیح کہتا ہے اور کون غلط اسلئے بعض ایک عالم کے متبع ہوتے ہیں جس سے انکو اعتقاد ہے اور بعض دوسرے کے لہذا جو اسکے متبع ہیں اُن کے حق میں تو غیر ممکن التدارک تلبیس لازم آہی گئی عدم تلبیس کو مطلقاً تسلیم کر لینے کے باوجود بھی بعض ذمہ دار اشخاص کے اظہار خلاف حق سے اس صورت میں اسلام کو ایک سخت صدمہ پہنچتا ہے جبکہ کوئی نہ کوئی غیر مسلم حکومت ان کے اقوال کو آڑ بنا کر مذہب اسلام میں دیدہ و دانستہ مداخلت کرنا چاہتی ہے زیادہ حد ادب۔

الجواب ع۱ خصوص سبب تو واقعی معتبر نہیں اعتبار عموم الفاظ ہی کا ہے مگر اس عموم میں یہ شرط ہے کہ قرائن و دلائل سے معلوم ہو جاوے کہ متکلم کی مراد بھی عموم ہی ہے ورنہ اگر کسی طور پر یہ معلوم ہو جاوے کہ خود متکلم ہی کی مراد اتنا عموم نہیں جتنا الفاظ سے معلوم ہوتا ہے تو پھر وہ عموم نہ لیا جاویگا۔ مثال دونوں کی حق سبحانہ تعالیٰ کا ارشاد والذین یرمون ازواجھم الآیۃ کا گو شان نزول خاص ہے لیکن سیاق میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کا مقصود ہر رامی زوجہ کا حکم بیان کرنا ہے۔ یہاں عموم تام ہوگا بخلاف حدیث لیس من البر الصیام فی السفر لفظاً عام ہے مگر دلائل سے یہ امر ثابت ہے کہ ہر صائم کو حکم عام نہیں بلکہ صرف اُن ہی صائمین کو جنکی حالت پریشان ہو جاوے اور یہ فرق ذوقاً اہل لسان اور اہل اجتہاد مدرک کرتے ہیں اسی واسطے ہم جیسوں کو اہل اجتہاد کا اتباع و تقلید ضروری ہے پس آیات کتمان گو لفظاً عام ہیں مگر سیاق و سباق دال ہے کہ اُس کا عموم اہل غرض کیلئے ہے نہ کہ مکرہ کیلئے اگر کسی کو ذوقاً سیاق وسباق سے مدرک نہ ہو وہ اہل ادراک کی تقلید کرے۔

ع۲ قال اللہ تعالیٰ الذین یبلغون رسالات اللہ یخشونہ ولا یخشون احدا الا اللہ گو یہ خبر ہے

گو بدلالت مقام یقینی بات ہے کہ مخلوق سے خشیت کو انبیاء کیلئے منع فرما رہے ہیں اور اقتران اسکا یبلغون کیساتھ بتلا رہا ہے کہ یہ مبلغ خاص احکام شرعیہ میں ہے پس یہ نص مخصص نبی کی ہو سکتی ہے۔ دوسرے نبی خود نص کی مراد زیادہ جانتے ہیں جب نبی نے کبھی اس رخصت پر عمل نہیں کیا معلوم ہوا کہ ان کیلئے یہ رخصت نہیں ہے اور نیز نبی نے کسی حدیث میں الامن اکرہ میں سے کسی کو مستثنے نہیں کیا یہ سب دلائل ہیں غیر نبی کو عام ہونے کے۔

۳ یہ ظنیت اس وقت ہے جب نبی کو شامل ہو کر تخصیص کیجاتی یہ نبی کو شامل ہی نہیں بلکہ خاص ہے امتیوں کیساتھ دلیل اسکی اجماع کافی ہے کیونکہ اہل حق میں سے کوئی شخص اسکے عموم نبی کا قائل نہیں ہوا۔ نیز جب علت معلوم ہو تو باقی میں حکم ظنی نہ ہوگا یہاں ثبوت علت ہے للاجماع۔ نیز قیاس ہمارا معتبر نہیں اور کسی مجتہد نے اسمیں قیاس کیا نہیں۔

۴ نبی کے احکام مشہور و مدون ہیں سب کے اخفار سے بھی تلبیس لازم نہیں آتی۔ دوسرے کفار سے اخفار کرینگے مگر متبعین سے اسکا بھی اظہار کر دیں گے کہ ہمنے خوف سے ایسا کہدیا تھا پھر تلبیس کہاں اور جب خدانخواستہ ایسی نوبت پہونچے کہ کوئی بھی قادر نہ رہے پھر قوۃ مجتمعہ سے کام لینا واجب ہو جاویگا کتمان جائز نہ ہوگا لانہ مخصوص لعدم وجوب المقاتلۃ وقد وجبت اذ ذاک۔ ۱۳ ذیقعدہ ۱۳۳۱ھ

تینتالیسویں حکمت طلاق مدہوش

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین رحمکم اللہ تعالیٰ اس مسئلہ میں کہ مسمی امام الدین بخار میں مبتلا تھا حالت بخار میں اس کے باپ واعظ الدین نے اس سے کہا کہ میرے دو تین بچے ابھی اور مر چکے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ اس نامبارک بیوی کے سبب سے تو بھی ضرور زیر زمین ہو جائیگا۔ تو اپنی بیوی کو چھوڑ یہ کلام سنتے ہی امام الدین نے کہا کہ میں نے بیوی کو چھوڑا۔ میں نے بیوی کو چھوڑا۔ میں نے بیوی کو چھوڑا۔ بعد بخوف طلاق واقع ہونیکے و نیز بغرض دیگر مصلحت دنیاوی کے اس کا باپ بیان کرتا ہے کہ امام الدین ایک روز پہلے سے بیہوش تھا عین بیہوشی کی حالت میں یہ کلمات اس سے سرزد ہوئے بنا بریں یہاں کے بعض مفتی صاحبان نے فتویٰ دیا ہے کہ طلاق مدہوش کی واقع نہیں ہوتی ہے اسلئے طلاق امام الدین کی بھی واقع نہیں ہوتی اب جبکہ امام الدین لڑکپن سے مجنون و مدہوش نہیں ہے صرف دو ایک روز کے واسطے خود غرضی سے اسکو بیہوش

قرار دیا اور اس فرضی اور مصنوعی بیہوشی کی حالت میں اپنے باپ کے کلام کو کما حقہ سمجھکر کچھ نہیں بکا بلکہ مناسب جواب دیا اور تعداد طلاق میں بھی تین سے آگے متجاوز نہیں ہوا۔ اس صورت میں عقلاً و شرعاً امام الدین کے متذکرہ الفاظ سے اسکی منکوحہ مطلقہ ہوئی ہے یا نہیں اور جبکہ اس کے باپ کے کلام میں اضافت موجود ہے اسکے جواب میں اضافت نہ ہونے سے وقوع طلاق میں خلل ہوگا یا نہیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب۔ سوال ہذا میں اس مدہوشیت کے متعلق خود زوج کا کوئی دعویٰ مذکور نہیں سو اگر وہ اس کا مدعی نہیں بلکہ مقر ہوش کا ہی تب تو بدوں زوج کا دعویٰ کوئی چیز نہیں اور حکم مدہوشیت کا احتمال ہی نہیں اور اگر وہ بھی اس کا دعویٰ کرتا ہے تو چونکہ یہ امر خلاف ظاہر ہے اسلئے اس کا دعویٰ مسموع نہیں ہو سکتا ہر درنہ ہر مطلق ایسا ہی دعویٰ کر سکتا ہے بلکہ اس کے اعتبار کیلئے یہ شرط ہی کہ اس کی یہ حالت دوسرے عام دیکھنے والوں کو بھی ظاہر اور محسوس ہوتی ہو خواہ جس وقت یہ حالت طاری ہوئی ہو خواہ اس وقت مشتبہ ہو مگر پہلے سے طاری ہونا معروف و معلوم عند عامۃ الناس ہو اور زوال اسکا متیقن نہوا ہو اور اس اخیر صورت میں حلف بھی زوج سے لیا جاتا ہے دلیل ذلک کلہ ما فی رد المحتار فی البحر عن الخانیۃ عرف انہ کان مجنونا فقالت امرأتہ طلقتنی البارحۃ فقال اصابنی الجنون ولا یعرف ذلک الا بقولہ کان القول قولہ اھ ج ۲ صفحہ ۶۹۹ اور یہاں یہ شرط مفقود ہے بلکہ اس کے خلاف کی دلیل موجود ہے یعنی ذی ہوش ہونیکے قرائن جو کہ سوال میں مذکور ہیں اسلئے یہ دعویٰ غیر مقبول ہے اب دو امر اور رہ گئے ایک یہ کہ بوجہ عرف اور محاورہ کے یہ لفظ موجب طلاق ہے اور دوسرا یہ کہ لفظ میں اضافت نہ ہونا بوجہ قرینہ مقام وقوع فی الجواب کے مانع طلاق نہیں ہے سو امر اول کی دلیل یہ ہے فی رد المحتار بخلاف فارسیۃ قولہ سرحتک وہو رہا کردم لانہ صار صریحا فی العرف علی ما صرح بہ نجم الزاہد الخوارزمی فی شرح القدوری اھ ج ۲ صفحہ ۶۶۲ قلت کذا قولھم فی الھندیۃ چھوڑا۔ اور امر ثانی کی دلیل یہ ہے فی رد المحتار وسیذکر قریبا ان من الالفاظ المستعملۃ الطلاق یلزمنی والحرام یلزمنی وعلی الطلاق وعلی الحرام فیقع بلا نیۃ للعرف الخ فاوقعوا بہ الطلاق مع انہ لیس فیہ اضافۃ الطلاق الیہا صریحا فہذا مؤید لما فی القنیۃ وظاہرہ انہ لا یصدق فی انہ لم یرد امرأتہ للعرف ج ۲ صفحہ ۶۶۲ خلاصہ یہ کہ اس صورت میں طلاق مغلظہ واقع ہو گئی۔ ۱۸ ذیقعدہ

۱۳۳۱ھ

چوالیسویں حکمت طریقہ تفریق عنین

سوال۔ ایک سُنّی حنفی المذہب ہے اُسنے ایک قادیانی لڑکی سے لاعلمی میں نکاح کیا۔ لڑکی اس بنیاد پر کہ لڑکا عنین ہو فسخ نکاح چاہتی ہے اور طالب مہر ہے شریعت میں ایسا نکاح نکاح شرعی ہوا اور قابلیت انفساخ رکھتا ہے یا ایک معاملہ باطل بنفسہ ہوا جو قابلیت انفساخ نہیں رکھتا اور اسپر کوئی ترتب احکام شرعیہ ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اور وہ مہر پاسکتی ہے یا نہیں۔

الجواب ۵۔ صحت نکاح کیلئے مرد ی بمعنی مذکر بودن تو شرط ہے لیکن بمعنی قدرت علی الجماع شرط نہیں پس عنین سے نکاح تو صحیح ہو جاویگا زوج کے عنین ہونے کی صورت میں اگر عورت تفریق چاہے تو اس کا طریقہ شرعًا یہ کہ عورت قاضی کے اجلاس میں درخواست دے کہ اُسکے عنین ہونے کے سبب میں اُس سے علیحدگی چاہتی ہوں (قاضی سے مراد حاکم مسلم ہے گو من جانب سلطنت غیر مسلم کے مقرر ہو کذا فی الدر المختار ورد المحتار) قاضی مرد سے دریافت کرے کہ اسکا دعویٰ عنین ہونیکا صحیح ہے یا نہیں اگر وہ صحیح بتلا دے تو قاضی اُسکو علاج کیلئے ایک سال کی مہلت دے اور اگر وہ تغلیط کرے اور کہے کہ میں اس سے ہم بستر ہوا ہوں تو اگر وہ نکاح کے وقت باکرہ تھی یعنی باکرہ ہونیکی حالت میں اس کا نکاح ہوا تھا تو ایک یا دو معتبر ماہر عورتوں کو دکھلایا جاویگا کہ وہ اب باکرہ ہے یا ثیبہ اگر وہ باکرہ بتلادیں تو عورت کو راست گو سمجھکر مرد کو علاج کیلئے اس صورت میں بھی مہلت دی جاویگی اور اگر وہ ثیبہ بتلادیں یا کہ نکاح ہی ثیبہ سے ہوا تھا تو اس صورت میں مرد سے حلف لیا جاویگا کہ میں اس سے ہم بستر ہوا ہوں اگر وہ اسپر حلف کرے تو عورت کا دعویٰ خارج ہو جاویگا۔ اگر اس حلف سے انکار کرے تو پھر عورت کا دعویٰ صحیح قرار دیکر مرد کو علاج کیلئے ایک سال کی مہلت دیجاویگی اور جن صورتوں میں ایک سال کی مہلت ملی ہو اس ایک سال گذرنیکے بعد اگر عورت سکوت کرے تو حاکم دست انداز نہ کریگا اور اگر عورت پھر درخواست دے کہ یہ اب تک بھی ہم بستر نہیں ہوا تو قاضی پھر مرد سے دریافت کریگا اگر وہ اس دعوے کو صحیح مانے تو عورت کو کہا جاویگا کہ اب تمکو اختیار دیدیا جاتا ہے خواہ اسکے ساتھ اس حالت میں رہو یا تفریق کو اسی مجلس میں یعنی اجلاس برخاست ہونے سے پہلے اختیار کرو اگر وہ تفریق کو اختیار کرے تو اُسوقت قاضی مرد سے کہے کہ اسکو طلاق دیدو اگر وہ طلاق نہ دے تو قاضی زبان سے کہدے کہ میں نے دونوں میں تفریق کردی ہے اس سے بھی طلاق بائن واقع ہوگی اور اسمیں پورا مہر اور عدت واجب ہوگی

۵ کتاب حیلۂ ناجزہ میں یہ مضمون مفصل دیکھا جاوے ۱۲

لصحة الخلوة مع الغنة اور اگر مجلس ہی اس نے تفریق کو اختیار نہ کیا تو پھر اختیار عورت کا باطل ہو جاویگا اور اگر اس دریافت کرنے پر وہ مرد اس عورت کی تکذیب کرے یعنی دعوی ہمبستری کا کرے تو پھر اسمیں یہی تفصیل مذکور ہے کہ اگر وہ نکاح کیوقت باکرہ تھی تو اب ایک یا دو معتبر عورتوں کو دکھلایا جاویگا اگر وہ اب بھی باکرہ بتلادیں تو اس عورت کا قول صحیح قرار دیکر مثل بالا اس کو اختیار تفریق کا دیا جاویگا اور مہر و عدت لازم ہوگی اور اسصورت اسکے تفریق کو اختیار کرنیکے قاضی تفریق کردیگا اور اگر وہ ثیبہ بتلادیں یا کہ وہ نکاح کے وقت ہی ثیبہ تھی تو مرد اگر اپنے قول حلف پر کرلے تو عورت کا دعوی خارج ہو جاویگا اور اگر حلف سے انکار کرے تو پھر دعوی عورت کا صحیح قرار دیکر اسکو تفریق کا اختیار دیا جاویگا مع لزوم مہر و عدت اور یہ تمام تفصیل درمختار و رد المحتار میں ہے مگر یہ سب اسوقت ہے جبکہ نکاح کو صحیح قرار دیا جاوے اور بنا سوال صرف مرد کا عنین ہونا ہو اور اگر کوئی اور وجہ مقتضی عدم صحت نکاح کی پائی جاوے مثلاً وہ لڑکی مرزا کو نبی مانتی ہو یا اور کسی عقیدہ غیر اسلامیہ کی معتقد ہو تو بوجہ اسکے کہ ارتداد مانع نکاح ہے یہ نکاح ہی صحیح نہ ہوگا اور بدون طلاق ہی دونوں میں سے ہر شخص کو علیحدہ ہو جانیکا اختیار حاصل ہوگا اور اسمیں اگر وطی پائی جاوے تو مہر و عدت دونوں لازم ہیں لیکن مہر اگر مہر مثل سے زیادہ مقرر ہوا ہو تو صرف مہر مثل لازم ہے اور بدون وطی کچھ بھی لازم نہیں۔ کذا فی الدر المختار باب المہر۔ ۱۱ رمضان ۱۳۳۲ھ۔

پینتالیسویں حکمت عدم لزوم تعیین در نماز قضا

سوال بہشتی زیور حصہ دوم میں مرقوم ہے کہ اگر کئی مہینے یا کئی سال کی نمازیں قضا ہوں تو مہینہ اور سال کا بھی نام لیوے اور کہے کہ فلانے سال کی فلانے مہینہ کی فلاں تاریخ کی فجر کی نماز پڑھتی ہوں بے اس طرح نیت کئے قضا صحیح نہیں ہوتی کسی کو اس طرح نیت کرنیکا علم نہ تھا اور اس نے دو سال کی قضا نمازیں (صرف اتنا کہہ کر کہ نیت کرتا ہوں میں نماز قضائے عمری کی) پڑھیں تو اسکی نماز درست ہوئی یا نہیں اور اس پر صحیح نیت سے جو (بہشتی زیور حصہ دوم میں تحریر ہے) پھر از سر نو کل نمازیں پڑھنی واجب ہیں یا نہیں۔

الجواب۔ فی رد المحتار قیل لا یلزمه التعیین الی آخر ما قال واطال ج ۱ ص ۶۷۷ اس روایت سے معلوم ہوا کہ اس میں اختلاف ہے لہذا قضا پڑھی ہوئی نمازوں میں چونکہ وہ کثیر ہیں دفع حرج کیلئے اس قول پر عمل کرنیکی گنجائش ہے۔ ۱۲ رمضان المبارک ۱۳۳۲ھ۔

چھیالیسویں[۴۶] حکمت رسالہ تعدیل حقوق الوالدین

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۴۲۴ سے شروع ہو کر صفحہ ۴۸۷ پر ختم ہو گیا ہے

سینتالیسویں[۴۷] حکمت رسالہ التحقیق الفرید فی حکم آلۃ القریب الصوت البعید

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۴۸۸ سے شروع ہو کر صفحہ ۵۰۰ پر ختم ہو گیا ہے

اڑتالیسویں[۴۸] حکمت حکم صوم و صلوٰۃ در بعض مقامات طویلۃ النہار

سوال- ایک کالج کے طالب علم نے ایک بددین کا اعتراض مجھ سے نقل کیا کہ مسلمان کہتے ہیں کہ ہماری شریعت بمقتضائے وما ارسلناک الا کافۃ للناس تمام انسانوں کیلئے ہے اور اگر ایسا ہوتا تو چاہئے تھا کہ جملہ مقامات کے انسانوں کے لئے اسمیں احکام ہوتے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ قطبین کے رہنے والوں کیلئے جہاں چھ چھ ماہ کا رات و دن ہوتا ہے اسمیں احکام نہیں مثلاً روزہ ایسے مقام کے لوگ کیونکر رکھیں اگر چھ ماہ کا حکم دیا جائے تو ناممکن العمل اور اگر اس سے کم تو قرآن و حدیث میں صاحب مذہب سے کہیں منقول ہونا چاہئے تھا۔
میں نے اسکا جواب یہ دیا کہ قانون اکثری حالت کے تابع ہوتے ہیں اور چونکہ قطبین پر اول تو آبادی کا ہونا ثابت نہیں اور اگر ہو بھی تو چونکہ اکثر حصص زمین کی یہ حالت نہیں اسلئے اکثری حالت کے موافق احکام مقرر ہوئے رہا نادر اور مستثنیٰ صورتیں ان کے لئے قیاس کے ذریعہ سے خاص احکام مستنبط کر کے حکم دیا جا سکتا ہے ہر ہر جزئی کا حکم صراحۃً قرآن و حدیث میں ہونا ضروری نہیں بلکہ کثیر الوقوع امور کا حکم صاحب شریعت سے منقول ہے جو بمنزلہ اصول کے ہو سکتا ہے جیسا کہ ان مقامات کیلئے جہاں کہ شفق تمام رات غائب نہیں ہوتی (کتاب ہیئت دیکھنے سے معلوم ہوا کہ ۲۲ مئی سے لیکر ۲۱ جولائی تک لندن کے افق سے ۱۸ درجے نیچے آفتاب نہیں جاتا لہذا اتنے عرصہ تک تمام رات شفق باقی رہتی ہے۔ لندن کا عرض البلد ½ ۵۱ درجہ ہے) بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ وہاں عشاء کا وقت نہیں آتا اور ان سے عشا کی نماز ساقط ہے۔ بعض فقہاء نے اختلاف بھی کیا ہے ارض بلغار کے متعلق شامی نے بھی اس کا حکم لکھا ہے میں نے یہ جواب تو دیدیا لیکن روزہ کے متعلق عالمگیری میں تلاش کرنے سے بھی کوئی جزئی نہیں ملی یعنی مثلاً لندن کے لوگ کس وقت تک سحور کھا سکتے ہیں اور

تراویح جو تابع عشاء کے معلوم ہوتی ہے ادا کریں یا نہ ادا کریں۔ کیا جناب والا کی نظر سے کوئی جزئی ایسے مقامات پر روزہ اور تراویح کے متعلق گذری ہے یا قیاس کے موافق کیا حکم ہو سکتا ہے۔ نیز میرا جواب غلط یا نامکمل تو نہیں ہے اگر ہو تو تصحیح و تکمیل فرماویں۔ اگر کوئی دوسرا جواب ہو سکتا ہو تو وہ بھی تحریر فرماویں۔ کتاب ہیئت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ لندن میں سب سے بڑا دن ۱۶ ½ گھنٹہ کا اور سب سے چھوٹی رات ۴ ½ گھنٹہ کی ہوتی ہے۔ سینٹ پیٹرسبرگ دارالسلطنت روس، ۶۰ درجہ شمال عرض البلد پر ہے وہاں تقریباً ۱۹ گھنٹہ کا سب سے بڑا دن ہوتا ہے اتنا طویل روزہ ذرا دشوار معلوم ہوتا ہے علاوہ بریں بعض ایسے مقامات آباد بھی ہیں جہاں سب سے بڑا دن ۲۴ گھنٹہ یا اس سے زائد ہوتا ہے یعنی آفتاب بغیر غروب کے حرکت رحوی کرتا ہے چنانچہ ۶۵ درجہ ۵۴ دقیقہ عرض البلد شمالی پر سب سے بڑا دن ۲۴ گھنٹہ کا اور ۶۹ درجہ ۵۳ دقیقہ پر گرمیوں میں ۳۱ دن تک آفتاب غروب نہیں ہوتا یعنی ایک دن ۳۱ دن کے برابر ہوتا ہے وہاں روزہ کا کیا حکم ہوگا۔

الجواب۔ آپ نے جو جواب دیا بالکل کافی و مکمل ہے۔ تمام سلطنتوں کے قوانین کلیہ پر مقامی احکام کو احکام جزئیہ کی تفریع کرنا پڑتی ہے جنمیں سے بعض میں استنباط کی بھی حاجت ہوتی ہے اور وہ سب اُن ہی کلیات کے تحت میں داخل اور اُن قوانین کو اُنکے لئے شامل سمجھا جاتا ہے اُن جزئیات مقامیہ کے مصرحاً مذکور فی کتب القانون نہ ہونے سے اُن مقامات کے خارج عن اثر السلطنت ہونے پر کوئی بھی استدلال نہیں کرتا جبکہ اُس سلطنت کا احاطہ دلیل صحیح سے ثابت ہو اور اگر کوئی استدلال کرنے لگے تو محقق اُس استدلال کو دلیل صحیح کے تابع بنا دیگی اسی طرح جب دلائل قطعیہ سے عموم بعثت معلوم ہے تو معارض کو رفع کرینگے چنانچہ جیسا اشتمال مثال مذکور میں ہے ایسا ہی اشتمال کلیات شرعیہ میں متحقق ہے جسکی بنا پر فقہاء اسلام نے اُن مقامات کے احکام سے تعرض بھی کیا ہے گو اس وجہ سے کہ کسی نے کسی کلی میں داخل سمجھا اور کسی نے کسی میں باہم اختلاف بھی ہو گیا لیکن یہ اختلاف ہمارے لئے اصل مقصود میں قادح نہیں کیونکہ اُن کلیات کی بنا پر حکم کرنے سے یہ تو ثابت ہو گیا کہ شریعت محمدیہ نے ایسے کلیات مقرر کئے ہیں جو اُن مقامات کی ضرورتوں کو حاوی ہیں گو وجہ تطبیق میں آراء مختلف ہو جاویں جیسا ایک عدالت سے ایک حکم ایک قانون کی بناء پر ہوتا ہے اور عدالت اپیل سے دوسرے قانون کی بناء پر اسکے خلاف حکم ہو جاتا ہے چنانچہ نماز سے فقہاء کا تعرض تو خود سوال ہی میں منقول ہے رہا روزہ اگر بالخصوص اُس سے تعرض بھی نہ ہو تب بھی وہی دلائل نماز کے یہاں بھی باشتراک علت روزہ کیلئے بھی کافی ہوتے لیکن فقہاء نے اسپر کفایت نہیں کی بلکہ روزہ سے بلکہ اسکے علاوہ اور اعمال و معاملات سے بھی تعرض

تصریحاً فرمایا ہے فی رد المحتار عن الرملی فی شرح المنہاج ویجری ذلک فیما لو مکثت الشمس عند قوم مدۃ اھ ح وفیہ عن امداد الفتاح قلت وکذلک یقدر لجمیع الآجال کالصوم والزکوٰۃ والحج والعدۃ وآجال البیع والسلم والاجارۃ وینظر ابتداء الیوم فیقدر کل فصل من الفصول الاربعۃ بحسب ما یکون کل یوم من الزیادۃ والنقص کذا فی کتب الائمۃ الشافعیۃ ونحن نقول بمثلہ اذ اصل التقدیر معمول بہ اجماعاً فی الصلوات اھ ج ۱ صفحہ ۳۳۳ وفیہ بعد نصف صفحۃ لم ار من تعرض عندنا لحکم صومہم فیما اذا کان یطلع الفجر عندہم کما تغیب الشمس او بعدہ بزمان لا یقدر فیہ الصائم علی اکل ما یقیم بنیتہ ولا یمکن ان یقال بوجوب موالاۃ الصوم علیہم لانہ یؤدی الی الہلاک فان قلنا بوجوب الصوم یلزم القول بالتقدیر وہل یقدر لیلہم باقرب البلاد الیہم کما قال الشافعیۃ ہنا ایضاً ام یقدر لہم بما یسع الاکل والشرب ام یجب علیہم القضاء فقط دون الاداء کل محتمل فلیتأمل ولا یمکن القول ہنا بعدم الوجوب اصلاً کالعشاء عند القائل بہ فیہا لان علۃ عدم الوجوب فیہا عند القائل بہ عدم السبب وفی الصوم قد وجد السبب وہو شہود جزء من الشہر وطلوع فجر کل یوم ہذا ما ظہر لی واللہ اعلم اھ ص ۲۷۹

اس تقریر سے اُس اعتراض کا جواب تو ہوگیا اب یہ بات کہ ہمارے فقہاء کے .... اقوال میں کسکو کس پر ترجیح ہے اس تحقیق پر اصل جواب موقوف نہیں ہاں خود ایک مستقل تحقیق ہے جسکی ضرورت مسلم کیلئے ہوگی سو اجود نمازیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اندازہ کرکے سب نمازیں پڑھا کریں اور روزہ میں جو مقامات ایسے ہیں جہاں بعض ازمنہ میں لیل شرعی نہیں ہوتی رمضان میں روزہ رکھیں کہ شہود شہر پایا گیا اور چونکہ افطار وسحر نہار شرعی میں واقع ہوا ہے اسلئے شبہ کیوجہ سے دوسرے زمانہ میں قضا بھی کرلیں اور جہاں لیل شرعی ہوتی وہاں جس جگہ نہار کا طول بقدر تحمل صوم ہو اور فطرۃً اُن کا تحمل ہم سے زائد ہوگا لانہم معتادون بطول النہار وطول اکثر الاعمال فیہ وہاں روزہ رکھیں اور ادا بھی ہو جاویگا اور جہاں بقدر تحمل نہو وہاں اندازہ کرکے عدد پورا کریں اور بعد ادا اگر ایسے ایام ملجاویں جنکا تحمل ہوسکے تو احتیاطاً قضا بھی کرلیں اور اگر ایسے ایام نہ ملیں تو وہی اندازہ کے روزے کافی ہوجاوینگے وفی رد المحتار فی جواز فطر من لا یقدر ثم قضاءہ ما نصہ وقال الرملی وفی جامع الفتاوی ولو ضعف عن الصوم لاشتغالہ بالمعیشۃ فلہ ان یفطر ویطعم لکل یوم نصف صاع اھ اذا لم یدرک عدۃ من ایام اُخر یمکنہ الصوم فیہا و

الا وجب علیه القضاء وعلی هذا الحصاد اذا لم یقدر علیه مع الصوم ویهلك الزرع بالتاخیر لا شك فی جواز الفطر والقضاء الی آخر ما قیده بما اذا لم یکن عنده ما یکفیه وعیاله واذا خاف هلاك زرعه او سرقته ولم یجد من یعمل له باجرة المثل وهو یقدر علیها ج ۲ ص ۱۲۴

۲۰ جمادی الاولیٰ سنہ ۱۳۳۴ھ

انچاسویں[۴۹] حکمت حل بعضے اشعار مثنوی متعلق آئینہ بعنوان شیخ

شرح حبیبی

او چو مے خواند مرا این سنگرم — لایق جنسم و یا بد پیکرم

گر لطیفے زشت را در پے رسد — تسخرے باشد کہ او بادے کند

کہ ببینم نقش خود را اے عجب — تا چہ رنگم ہیچو روزم یا چو شب

نقش جان خویش مے جستم بسے — ہیچ مے ننمود نقشم از کسے

گفتم آخر آئینہ از بہر چیست — تا ببیند ہر کسے کو چیست کیست

آئینہ آہن برائے پوستہاست — آئینہ سیمائی جان سنگیں بہاست

آئینہ جان نیست الا روئے یار — روی آں یاری کہ باشد زاں دیار

گفتم اے دل آئینہ کل را بجو — رو بہ دریا کار بر ناید زجو

زیں طلب بندہ بکوی تو رسید — درد مریم را بخرما بن کشید

دیدۂ تو چوں دلم را دیدہ شد — شد دل نادیدہ غرق دیدہ شد

آئینہ کلی ترا دیدم ابد — دیدم اندر چشم تو من نقش خود

گفتم آخر خویشتن را من یافتم | در دو چشمش راہ روشن یافتم
گفت وہم کان خیالِ تست ہاں | ذات خود را از خیالِ خود بداں
نقش من از چشم تو آواز داد | کہ منم تو تو منی در اتحاد
اندریں چشمِ منیر بے زوال، | از حقائق راہ کے یابد خیال،
در دو چشمِ غیرِ من تو نقشِ خود | گر بہ بینی آں خیالے داں و رد
آنکہ سرمہ در نیستی در مے کشد | بادہ از تصویرِ شیطاں می چشد
چشم او خانہ خیال ست و عدم | نیستہا را ہست بیند لاجرم
چشم من چوں سرمہ دید از ذو الجلال | خانہ ہستی ست نے خانہ خیال،

یعنی جب مطلوب مجھے اپنی طرف بلاتا ہے تو میں سوچتا ہوں کہ معلوم نہیں کہ میں اس قابل بھی ہوں کہ محبوب مجھے اپنی طرف کھینچے یا نہیں پھر خیال کرتا ہوں کہ مجھ میں صلاحیت نہوتی تو آخر وہ بلاتا کیوں اسمیں یہ شبہ ہوتا ہے کہ بلانا میری قابلیت کی دلیل نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر کوئی پاکیزہ صورت کسی بد صورت کے پیچھے پھرتا ہے تو اس سے اسکو بنانا اور اسکے ساتھ مسخرہ پن مقصود ہوتا ہے (ممکن ہے کہ یہ بلانا بھی اسی قبیل سے ہو پھر متحیر ہو کر تعجب سے فرماتے ہیں کہ) عجب کی بات ہے کہ میں خود اپنی صورت کو دیکھتا ہوں کہ میں گورا ہوں یا کالا (یعنی مجھ میں نور استعداد فطری ہے یا نہیں) اور پتہ نہیں چلتا آگے فرماتے ہیں کہ میں نے اپنی روح کی صورت اصلی اور یہ کہ آیا وہ فطرۃً صالح للجذب ہے یا نہیں معلوم کرنے میں بہت کچھ سعی کی مگر کسی سے اسکا کچھ بھی پتہ نہ چلا بالآخر میں نے سوچا کہ آخر آئینہ کس لئے ہے وہ تو محض اس لئے ہے کہ ہر شخص اسمیں اپنی صورت دیکھ لے اور جان لے کہ وہ کیا ہے اور کون ہے تم آئینہ سے یہ لوہے کا آئینہ نہ سمجھ جانا کیونکہ اس سے تو صرف رنگ معلوم ہو سکتے ہیں۔ اجسام بھی نہیں معلوم ہو سکتے رہ جائیگی روح کی صورت اور صلاحیت فطری بلکہ روح کا آئینہ تو ایک بہت بڑی بیش قیمت چیز ہے تو حیران ہو گے کہ آخر وہ کیا ہے تو ہم تمہیں بتائے دیتے ہیں سنو آئینہ جان صرف روئے یار ہے مگر یہ متعارف یار نہیں بلکہ وہ یار جسکا تعلق عالم ملکوت سے ہے اور علائق عالم

ناسوت کو بیک لخت قطع کر چکا ہے (یعنی مرشد۔ مرشد کو آئینہ اسلئے کہا کہ جسطرح آئینہ سے ظاہری حالت معلوم ہوجاتی ہے یوں ہی مرشد کی صحبت سے معرفت ذات وحالت روح حاصل ہوجاتی ہے۔ اس کی وجہ اوپر بھی مذکور ہوچکی ہے اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جب آدمی مرشد کے پاس ہوتا ہی تو اسکے دل میں سکون وطمانینت پیدا ہوتی ہے اور وہ دنیا سے اپنی توجہ ہٹاتا ہے اور خدا کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ یہ علامت ہے اُسکی حالت کے محمود ہونیکی۔ اور اگر یہ کیفیات پیدا نہ ہوں بلکہ ان کی متضاد کیفیتیں پیدا ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ مرشد خود ہی ناقص ہے سو وہ تو محل کلام ہی نہیں یا کامل ہے پس اسکی دو صورتیں ہیں یا تو یہ کہ خاص اسی کی صحبت میں یہ کیفیت پیدا ہوتی اور کاملین کی صحبت میں یہ بات نہیں ہوتی اس صورت میں سمجھنا چاہیئے کہ اس کی حالت فی نفسہ محمود ہے مگر اس شیخ سے اُسے نفع نہ ہوگا۔ دوسرا شیخ تلاش کرنا چاہیئے۔ اور اگر ہر شیخ کی صحبت میں یہی کیفیت ہوتی ہو تو سمجھا جاویگا کہ حالت اچھی نہیں ہے۔ مگر قابلیت واستعداد بالکل فنا نہیں ہوئی۔ ورنہ حد تکلف سے نکلجاتا بلکہ بہت مضمحل اور کمزور ہوگئی ہے کسی طبیب دل حاذق کی طرف رجوع کرنی چاہیئے کہ وہ اپنی حذاقت ومہارت سے کسی مناسب تدبیر سے اسکو تقویت پہونچاوے) جب میں نے یہ دیکھا کہ یہ کام آئینہ سے نکلسکتا ہے تب میں نے اپنے دل سے کہا کہ آئینہ کل اور مرشد کامل وحاذق تلاش کرنا چاہیئے اور دریا پر جانا چاہیئے کہ ندی نالوں اور ناقصین سے کام نہ چلیگا۔ (قصہ مختصر یہ کہ مجھے اپنی حالت معلوم کرنیکی ضرورت تھی اور مجھے کوئی رستہ نہیں ملتا تھا۔ بالآخر مجھے پتہ چلا اور آپ یہ غلام اس غرض سے حضور کی خدمت میں حاضر ہوا ہے کہ مجھے میری روح کی کیفیت معلوم ہوجائے اور اصلی بات یہ ہے کہ بیماری ہی طبیب کی طرف رجوع کردینے پر آمادہ کرتی ہے اور بے چینی ہی کسی راحت دہ کی طرف متوجہ ہونے پر مجبور کرتی ہے چنانچہ وہ درد ہی تھا جو مریم کو نخل خرما کی طرف لے گیا۔ آپ کا نور معرفت میرے لئے جو اپنی معرفت کا آلہ بنا ہے تو کیوں۔ اسلئے کہ سیکروں اندھے دل اس نور معرفت میں غرق ہوچکے ہیں اور اس سے منور ہوکر بینا بنگئے ہیں۔ اور اس بنا پر بیماری کے معالجہ میں آپ کو مہارت تامہ حاصل ہوچکی ہے آئندہ اشعار کے حل سے پہلے یہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ انکی عبارت کو حل کیا جاوے لہذا اولاً بقدر ضرورت حل عبارت کرتے ہیں۔ پھر مطالب لکھیں گے۔ حل عبارت۔ جاننا چاہیئے کہ چشم ظاہر میں محسوسات کی صورتیں منطبع ہوتی ہیں اور

بعض صورتیں محسوس بھی ہوتی ہیں چنانچہ ذوق کہتا ہے ؎

دیکھ چھوٹوں کو ہے اللہ بڑائی دیتا آسمان آنکھ کے ہے تل میں دکھائی دیتا

اور وہ تصویریں فوٹو کے ذریعے سے حاصل بھی ہو سکتی ہیں اور انکو بڑھا کر دیکھ بھی سکتے ہیں۔ جبکہ یہ امر ممہد ہو چکا تو سمجھو کہ مولانا نے شیخ کے قلب روشن کو آنکھ سے تشبیہ دی اور اسمیں اپنی حالت کو منطبع مانا۔ اور اپنی نسبت اُسکے دیکھنے کا ادعا کیا۔ اور اس صورت کو بزبان حال متکلم بھی مانا۔ علی ہذا القیاس قلب ناقص کو بھی آنکھ مانا اسمیں بھی انطباع صورت حالت اور اُسکی رویت کا ادعا کیا وغیرہ وغیرہ۔ یہ تو محض عنوان تعبیری تھا اور اصل مقصود وہی شیخ کی معرفت کا سبب اور اک بننا وغیرہ وغیرہ ہے اسکو مدنظر رکھکر دیدم اندر چشم تو من نقش خود سے آخر تک پڑھنا چاہئے تاکہ الجھن نہ ہو۔ مگر در دو چشمش بین دراز کو سببیہ کہنا بہ نسبت ظرفیہ کہنے کے زیادہ اقرب اور بے تکلف ہو۔ از حقائق راہ کے یا بد خیال میں از سببیہ ہے۔ غیاث اللغات میں از کو بمعنی مع بھی لکھا ہے اور اس مقام پر بے تکلف بھی ہے مگر اسمیں شبہ ہے کہ از بمعنی مع ہوتا بھی ہے یا نہیں کیونکہ انھوں نے جو مثال دی ہے وہ بے محل ہے۔ اور اس سے بمعنی مع ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ وہ مصرع یہ ہے۔ دل بستگی از سنبل گل پوش تو دارد + کیونکہ یہاں از ملابست کیلئے ہے ملابست اور چیز ہے اور معیّت اور شئے۔ تیسری توجیہ یہ ہے کہ از بمعنی در ہو جیسا کہ اس مصرع میں ہے۔ ادیم از جیل روز گرد تمام۔ کما فی غیاث اللغات۔ چوتھی توجیہ یہ ہے کہ از بمعنی عن ہو۔ اور جسطرح عن بدل کیلئے آتا ہے یوں ہی یہ بھی ہو سکے مگر اسکی کوئی سند ہاتھ نہیں لگی۔ پانچویں توجیہ یہ کہ از بمعنی مجاوزہ ہو یعنی حقائق کو چھوڑ کر خیال اس آنکھ میں کیسے آسکتا ہے۔ چھٹی توجیہ یہ کہ از حقائق راہ کے یا بد خیال کے معنی یہ ہوں۔ خیال حقائق کے راہ یابد یعنی اس چشم منیر بے زوال میں اشیا متحققہ فی نفس الامر ولو فی غیر ہذا المحل کی صورت اختراعیہ کیونکر آسکتی ہے اور وہ آنکھ ان اشیا کو (کسراب بقیعۃ یحسبہ الظمآن ماءً) ایسے محل میں کیونکر دیکھ سکتی ہے۔ جہاں وہ نہیں ہیں۔ یہ توجیہ بالکل بے تکلف اور صافی عن الغبار معلوم ہوتی ہے جب یہ مضمون ذہن نشین ہو چکا تو اب اصل مطلب سنو۔ مولانا فرماتے ہیں کہ۔

جناب شیخ میں تو آپ ہی کا معتقد ہوں۔ اور آپ ہی کو کامل سمجھتا ہوں کیونکہ میں سب جگہ ٹھوکریں کھا چکا لیکن کسی جگہ مجھے اپنی روح کی کیفیت اور حالت نہ معلوم ہوئی اور میں نہ جان سکا کہ میں کیسا ہوں۔

جب ہوئی تو یہاں آکر ہوئی اور آپ ہی کے چشم دل مجھے اپنی حالت کی صورت نظر آئی۔ اور آپ ہی کے نور معرفت کے سبب میں اپنی حالت پر مطلع ہوا۔ مولانا پر پھر وہم کا غلبہ ہوتا ہے اور ہونا بھی چاہئے کیونکہ مقصود جس قدر اعز ہوتا ہے اور طلب جسقدر شدید ہوتی ہے اسیقدر زیادہ توہمات اور احتمالات مانعہ عن الوصول مہیب بنکر پریشان کرتے ہیں مطلوب مولانا کا اعز ہونا تو ظاہر ہے شدت طلب ان کے کلام سے ظاہر ہے پس ایسی صورت میں وساوس کا ہجوم کچھ مستبعد نہیں۔ لیکن ایسے وقت مرشد حاذق کی نہایت شدید ضرورت ہوتی ہے کہ حتی الامکان طالب کو وساوس سے نجات دلاکر یاس سے بچاوے۔ چنانچہ ایک صاحب پر اسی قسم کے وساوس کا ہجوم ہوا۔ حضرت مجدد الملۃ و الدین طال بقاءہ وعم فیضہ سے رجوع کیا۔ حضرت اقدس نے تشفی فرمائی جسکا اثر انپر اتنا ہوا کہ انھوں نے تسلیم کیا آپنے جو کچھ فرمایا ہے اسمیں عقلاً تو شبہ کی گنجائش نہیں لیکن یہ کہا کہ دل کو اطمینان اور سکون نہیں ہوتا حضرت نے فرمایا کہ تمکو اطمینان نہیں ہوتا۔ نہ ہو۔ بلا سے ہمیں اطمینان ہے کہ تمھاری حالت اچھی ہے طبیب کو اپنے اطمینان کی ضرورت ہے اگر مریض کا اطمینان نہ کر سکے کچھ پروا نہیں کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ فرق نہایت لطیف ہوتا ہے جسکو طبیب اپنی حذاقت سے محسوس کرتا ہے مگر مریض کو نہیں سمجھا سکتا کیونکہ نہ تو اسمیں حذاقت ہے اور نہ اعتدال مزاج پس تمکو اتنا ہی سمجھ لینا کافی ہے کہ ہمیں اطمینان ہے۔ الحمد للہ کہ اس سے تسکین ہوگئی (للہ درہ ما ادق نظرہ والطف تدبیرہ)

آگے مولانا فرماتے ہیں کہ جب مجھے معلوم ہوگیا کہ میری حالت اچھی ہے اور میں لائق جذب محبوب ہوں تو میرے وہم نے کہا کہ یہ تو دیکھ لے کہ جو کچھ تجھے معلوم ہوا اور جو صورت تو نے چشم یار میں منطبع دیکھی وہ تیری اختراعی اور کسراب بقیعۃ یحسبہ الظمآن ماء ہے یا تیری حالت کا اصلی نقشہ اور سچی تصویر تجھکو چاہئے کہ حقیقت واقعیہ خیالی واختراعی صورت میں امتیاز کرلے جب یہ وہم ہوا تو میری حالت کی وہ تصویر جو چشم شیخ میں منطبع تھی اور جسکو میں نے دیکھا تھا چشم یار سے پکار اٹھی کہ خبردار دھوکا نہ کھانا اور مجھے اختراع متخیلہ نہ سمجھنا میں تیری حالت کا اصلی نقشہ اور سچی تصویر ہوں اور تو مجھ سے متحد ہے میں تجھسے۔ کیونکہ میں اور حالت دونوں ایک ہیں اور تو اور حالت دونوں ایک۔ تجھے تو میرے اختراعی ہونیکا احتمال اور توہم بھی نہ ہونا چاہئے کیونکہ اس پائدار اور روشن چشم میں اشیاء متحققہ فی نفس الامر ولو فی غیر ہذا المحل المخصوص المتعین کی صورت اختراعیہ کیونکر آسکتی ہے۔ خود اس چشم کا اختراع صورت

تو در کنار یہاں تو اسکی بھی گنجایش نہیں کہ کوئی اپنی ہی اختراعی صورت اسمیں مشاہدہ کرے یعنی فی الحقیقت تو اس آنکھ میں کوئی صورت نہ ہو اور کوئی شخص اپنی متخیلہ کے اختراع سے سمجھے کہ اسمیں فلاں صورت منطبع ہے۔ یہ بھی ناممکن ہے بلکہ اگر کسی ناقص کی آنکھ میں تجھے اپنی حالت کی اور صورت نظر دے تو اسکو اختراعی اور مردود سمجھ کیونکہ جو شخص عالم فانی کے نظارہ میں منہمک ہے وہ تخیلات اور تسویلات شیطانیہ سے بہرہ انداز ہوتا ہے اسی کی آنکھ میں اختراعی صورتیں آتی ہیں خواہ خود اسی آنکھ کی اختراعی ہوں یا دوسرے کی۔ اور وہی غیر واقعات کو واقعیات دیکھتا ہے۔ رہی وہ آنکھ جسمیں ہیں ہوں اس کا کحل الجواہر نور ذوالجلال ہے جو غیر واقعیت کے وہم و خیال سے بھی مبرا اور متعالی ہے پھر اس آنکھ میں غیر واقعیات اور اختراعیات کو کیا دخل وہ تو سراسر واقعیات ہی کا محل ہے خلاصہ یہ کہ مولانا فرماتے ہیں کہ جب مجھے اپنی حالت معلوم ہوئی تو مجھے اس کی غیر واقعیت کا شبہ ہوا۔ مگر شیخ کے نور معرفت نے دستگیری کی اور کچھ ایسی بصیرت پیدا ہوئی کہ خود وہ حالت ہی میرے لئے اپنی واقعیت کی دلیل ہوگئی۔ اور شیخ کے کمال کا اعتقاد اس کا معاون بن گیا۔ چونکہ اوپر غیر واقعیات کو واقعی سمجھنے کا ناقص کی حالت کے بیان میں تذکرہ آچکا ہے اسی کو مولانا آگے بیان فرماتے ہیں اور کہتے ہیں تا یکے مو باشد از تو پیش چشم الخ۔

تا یکے مو باشد از تو پیش چشم	در خیالت گوہرے باشد چو یشم
یشم را آنگہ شناسی از گہر	کز خیال خود کنی کلی عبر،

یعنی اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ناقص غیر واقعی چیزوں کو واقعی سمجھتا ہے۔ اب ہم تجھے بتلاتے ہیں کہ جب تک تیری آنکھ کے سامنے ایک بال بھی رہیگا۔ اور عالم ناسوت سے تجھے ذرا سا بھی تعلق رہیگا اسوقت تک ادراک و احساس کی غلطی قائم رہے گی۔ اور تو موتی کو یشب سمجھے گا یشب اور موتی کھوٹی اور کھری چیزوں میں تجھے اس وقت امتیاز ہو سکتا ہے جبکہ تو خیال (اور دیگر قوی مادیہ) سے بالکل گذر جائے اور انکو بالکل بیکار و معطل کردے۔

شرح شبیری

او چو مے خواند مرا من بنگرم	لائق جذبم و یا بد پیکرم

یعنی جب وہ مجھے بلاتا ہے تو اب میں دیکھتا ہوں کہ آیا میں اسکے لائق ہوں یا بدشکل و نالائق ہوں
مطلب یہ کہ جب اُدھر سے کشش ہے تو مجھے اپنے اندر یہ دیکھنا ہے کہ یہ استعداد اصلی ہے یا یوں ہی
کسی عارض کی وجہ سے یہ کشش ہے اور اس دیکھنے کی اسلئے ضرورت ہے۔

گر لطیفے زشت را در پے رسد　　تسخرے باشد کہ او با وے کند

یعنی اگر کوئی خوبصورت آدمی کسی بدصورت کے پیچھے پھرنے لگے تو یہ ایک مسخرہ پن ہوگا جو کہ وہ حسین اُ
زشت رو سے کرتا ہے۔ مطلب یہ کہ اگر مجھ میں استعداد اسکی نہ ہوگی تو مرشد کا جذب ایسا ہی ہوگا
اس حسین کا اس زشت رو پر عاشق ہونا پہلے چونکہ اوپر کہا ہے کہ چارہ آں باشد کہ خود را بنگرم الخ یعنی
علاج کہ ہم اپنے کو دیکھیں آگے اُسی مسلمان کی طرف عود ہے فرماتے ہیں۔

کہ بہ بینم نقش خود را اے عجب　　تا چہ رنگم ہمچو روزم یا چو شب

یعنی کہ علاج یہی ہے کہ اب میں اپنی حالت اور اپنے نفس کو دیکھوں کہ میری حالت دن کی طرح ہے یا
کی طرح۔ مطلب یہ کہ جب علاج یہی ٹھہرا کہ میں اپنی حالت کو دیکھوں تو اب میں نے دیکھنا چاہا کہ آیا میں
صالح ہے یا فاسد **ف** - یہاں یہ بھی معلوم کر لو انسان خواہ کسی قدر معاصی کرے اور خواہ کتنا ہی حق
مگر اُسکی استعداد بالکلیہ زائل نہیں ہوتی حتی کہ حالت کفر میں بھی استعداد زائل نہیں ہوتی۔ ہاں اسقدر مجو
ہو جاتی ہے کہ کالعدم ہو جاتی ہے اور اُس کا کوئی اثر ظاہر میں نہیں رہتا۔ اور دیکھو تو اگر بالکل معدوم
کر دی تو پھر انسان قبول حق کا مکلف ہی کیوں رہتا اور یہ عذاب و ثواب ہی کیوں ہوتا یہ سب اسی
ہے کہ باوجود استعداد ہونیکے اُسکو اپنے معاصی اور نافرمانیوں سے اس درجہ کو پہونچا دیا ہے کہ کالعدم
خوب سمجھ لو۔ آگے فرماتے ہیں۔

نقش جان خویش می جستم بسے　　ہیچ می ننمود نقشم از کسے

یعنی اپنی حالت کو میں نے بہت تلاش کیا مگر کسی شخص کے ذریعہ سے اپنی حالت مجھکو نظر نہ آئی۔ مطلب
میں نے اپنی حالت کو معلوم کرنا چاہا مگر کسی کے ذریعہ سے میں معلوم نہ کر سکا یہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ حالت
ہونے میں شیخ کو کیا دخل ہے پس یہ معلوم نہ ہونا دو سبب سے ہوتا ہے کبھی شیخ کے ناقص ہونے سے کبھی کسی
شیخ کیساتھ مناسبت نہ ہونے سے لیکن مقصود حاصل نہ ہونا دونوں میں مشترک ہے مقصود صرف اسقدر
کہ مجھے کہیں اپنی معرفت کیفیت استعداد کی حاصل نہ ہوئی جو کہ شرط نفع سلوک تھی یعنی مجھے یہ نہ معلوم

مجھ میں صلاحیت اصلی ہے یا نہیں۔لہذا میں نے یہ سوچا کہ۔

گفتم آخر آئینہ از بہر چیست ۔۔۔ تا بہ بیند ہر کسے کہ چیست کیست

یعنی پھر میں نے خود کہا کہ آخر آئینہ کس لئے ہے۔ آئینہ تو اسی لئے ہوا کرتا ہے کہ ہر شخص اسمیں یہ دیکھ سکے کہ کون ہے اور کیا ہے۔ مطلب یہ کہ اس مرشد کامل سے فیض قرب حق حاصل کرنے کیلئے جو اس امتحان کی ضرورت ہے کہ میری استعداد صحیح ہے یا فاسد۔اس امتحان کیلئے کسی ذریعہ خارجیہ کو کیوں تلاش کیا جاوے کہ اس سے تحقیق کرکے پھر مرشد کی طرف متوجہ ہوں خود اسی مرشد کو کیوں نہ آئینہ بنایا جاوے جیسا آگے شعر آئینہ جان نیست میں معلوم ہوگا اور آئینہ مرشد کو اسلئے کہا ہے کہ جس طرح آئینہ کی محاذات سے شخص حالت جسمانیہ معلوم ہوجاتی ہے اسی طرح مرشد کے پاس بیٹھنے سے بھی اپنی حالت روحانیہ معلوم ہوجاتی ہے کہ آیا استعداد قبول حق قوی و اصلی ہے یا ضعیف و عارضی اسلئے کہ اگر بزرگوں کے پاس بیٹھنے سے خدا یاد آوے اور محبت حق زیادہ ہو۔اور عالم ناسوت سے بعد ہوا اور قطع تعلق کو دل چاہے تو معلوم ہوتا ہے کہ استعداد قوی ہے ورنہ سمجھے کہ ضعیف ہوگئی اب اسکا علاج ضروری ہے یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ اگر اس شخص کو سب مشائخ اور مقبولین حق کے پاس جانے سے یہ بات پیش آتی ہے تب تو سمجھے کہ بیشک استعداد ہی کمزور ہوگئی مگر وہ بھی لاعلاج نہیں مایوسی جائز نہیں اور اگر ایسا ہے کہ کسی خاص شیخ کے پاس رہتے ہوئے تو اسکی حالت درست رہتی اور توبہ الی اللہ اور محبت حق رہتی ہے لیکن اسکے علاوہ دوسروں سے گو وحشت تو نہیں ہوتی لیکن وہ حالت بھی قائم نہیں رہتی بلکہ توجہ ناسوت کی طرف رہتی ہے یا یہ کہ کسی ایک شیخ کے پاس وحشت ہوتی ہے اور باقیوں سے انس اور محبت اور توجہ ناسوت کی طرف رہتی ہے یا یہ کہ کسی ایک شیخ کے پاس وحشت ہوتی ہے اور باقیوں سے انس اور محبت اور توجہ بحق ہوتی ہے ان دونوں صورتوں میں استعداد اور قابلیت موجود ہے مگر یہ سمجھا جاویگا کہ اسکو اول صورت میں تو سوائے ایک کے اور سب سے اور دوسری صورت میں خاص اس شخص سے مناسبت نہیں ہے اسلئے اس سے اسکو فیض نہیں پہنچتا لہذا اخیر کی دونوں صورتوں میں پریشان نہ ہو کیونکہ مذموم حالت نہیں ہے۔ہاں اول کی صورت میں علاج کی فکر بہت جلد چاہئے ورنہ اگر خدانخواستہ معاصی کے اور حجابات حائل ہوگئے تو پھر علاج زیادہ مشکل ہوگا گو ممکن ہوگا۔**ف** یہ بات پہلے بیان کردی گئی ہے کہ اولیاء اللہ کی صحبت سے خدا یاد آتا ہے بلکہ انکے خیال اور ذکر سے بھی خدا یاد آتا ہے اور اسکے نظائر بہت موجود ہیں چنانچہ ایک صاحب حالت نزع میں تھے اور ہمارے حضرت حاجی صاحب

قدس سرہ کے خادموں میں سے تھے اور انکو گائے بھینس وغیرہ سے بہت ہی محبت تھی اسلیئے اس بیہوشی کے عالم میں وہ ان ہی گائے بھینسوں کی باتیں کیا کرتے تھے کہ اسکو کھولو اور اسکو باندھو وغیرہ وغیرہ چنانچہ اسوقت بھی ایسا ہی ہوا ایسے وقت میں انکی یہ حالت دیکھکر لوگ بہت گھبرائے اور لوگوں کو بہت ہی وحشت ہوئی حالانکہ کوئی وحشت کی بات نہ تھی اور ان کی حالت خدانخواستہ خراب نہ تھی اسلیئے کہ یہ تو ایک ہذیان تھا جو ان کی زبان سے نکل رہا تھا مگر چونکہ لوگوں کو وحشت تھی اسلیئے خیرخواہوں کو یہ فکر ہوئی کہ ان کا خیال اس طرف سے ہٹانا چاہیئے اور کسی طرح انکو متوجہ الی الحق کریں۔ اب یہاں بہت بڑے عاقل کی ضرورت تھی کہ وہ یہ سمجھے کہ اس وقت کونسی بات مفید ہوگی اور کس طرح ان کی توجہ اس طرف سے ہٹائی جاوے۔ خیر وہاں بھی ایک صاحب موجود تھے جو کہ عاقل تھے انھوں نے انکے کان میں کہدیا کہ حضرت حاجی صاحب (قدس سرہٗ) تشریف لائے ہیں معاً وہ کہنے لگے کہ حضرت کے لئے فرش بچھاؤ حضرت کو اچھی طرح بٹھاؤ وغیرہ وغیرہ بعد میں ان کا ذہن حضرت حاجی صاحب کے تلقین کیئے ہوئے ذکر کی طرف منتقل ہوگیا اور ان کی زبان پر ذکر جاری ہوگیا اور اسی میں انتقال ہوگیا اے اللہ ہر مسلمان کا خاتمہ بالخیر فرمایئے (یہاں ناظرین کاتب کیلئے دعاء مغفرت اور اصلاح فرماویں اور یہ کہ حق تعالیٰ اپنی محبت دے آمین ثم آمین) اور اسی قسم کی بہت سی نظیریں موجود ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے خیال سے اور ذکر سے انکو دیکھنے سے ہر طرح خدا یاد آتا ہے لہذا ان کی صحبت آئینہ ہوگئی اپنی استعداد کے دیکھنے کی کہ اگر ان کے پاس جانے سے انس ہوتا ہے اور تعلق بحق ہوتا ہے معلوم ہوا کہ خیر ابھی کچھ باقی ہے ورنہ علاج کرو کہ یہ دق کی طرح تمکو کھا جائیگا اور تمکو خبر بھی نہ ہوگی ای اللہ سب کو ہدایت فرما۔ اب آگے اُس آئینہ کی تعیین اول اجمالاً پھر تفصیلاً کرتے ہیں کہ وہ آئینہ کیا ہے فرماتے ہیں کہ۔

آئینہ آہن برائے لونہاست آئینہ سیمائی جان سنگین بہاست

یعنی یہ لوہے کا آئینہ تو رنگ کے دیکھنے کے واسطے ہے اور چہرۂ جان کے دیکھنے کے واسطے جو آئینہ ہے وہ تو بڑا بیش قیمت ہے۔ آئینہ اصل لفظ آہینہ ہے یعنی لوہے کا اسلیئے کہ اول سکندر نے لوہے کو صیقل کرکے اس قدر صاف کردیا تھا کہ اسمیں منہ دکھلائی دینے لگتا تھا ورنہ اس سے پہلے کسی کو یہ خبر نہ تھی کہ اپنا چہرہ دیکھنے کی بھی کوئی صورت ہے لہذا اسکو آہینہ کہنے لگے پھر بعد میں کثرت استعمال کی وجہ سے آئینہ ہوگیا۔ مطلب یہ کہ ہم نے جو کہا ہے کہ آخر آئینہ تو اسی لئے ہے کہ اسمیں اپنی حالت کو دیکھیں تو یہاں

کسی کو یہ شبہ نہ ہو جاوے کہ اس سے مراد آئینہ متعارف ہے لہذا فرماتے ہیں کہ یہ لوہے کا آئینہ مجھکو مقصود نہیں ہے اسلئے کہ یہ تو صرف الوان کو دکھلاتا ہے ذی لون کو بھی نہیں دکھلا سکتا اسلئے کہ یہ جس قدر صورتیں انسان دیکھتا ہے کسی نہ کسی لون میں مستور ہیں مثلاً یہ کہ کوئی کہے کہ میں نے زید کو دیکھا اس سے مقصود یہ نہیں ہے کہ اسکی ذات کو دیکھا بلکہ اسکے رنگ کو جو اس کے ساتھ درجہ اطلاق میں لازم غیر منفک ہے اسکو دیکھا اور یہ بات ظاہر ہے پس یہ غیر الوان کیلئے کافی نہیں اور مجھکو جسکا دیکھنا ہے وہ لون نہیں دوسرے مصرعہ میں فرماتے ہیں کہ جو آئینہ جان کی حالت دیکھنے کیلئے ہے وہ بہت ہی بیش قیمت ہے اسکو اور اسکو کیا مناسبت۔ اب اس بیش قیمت آئینہ کو تعیین تفصیلی بتلاتے ہیں کہ۔

آئینہ جان نیست الا روئے یار ۔۔۔ روی آں یاری کہ باشد زاں دیار

یعنی آئینہ جان کا سوائے روئے یار کے اور کوئی نہیں ہے اور یار بھی وہ جو کہ اس دیار کا ہو یعنی اب تک تو اسی خیال میں رہا کہ کسی اور ذریعے سے میں اپنی حالت معلوم کر لوں جب میری استعداد اور قابلیت معلوم ہو جاوے تب مرشد سے رجوع کروں اور اسوقت مرشد کے پاس جاؤں لہذا اسکے واسطے بہت مارا پھرا اور بہت سے طرق اسکے لئے نکالے مگر سارے ناکافی ثابت ہوئے اور کہیں دوسری جگہ اپنی حالت معلوم نہ ہو سکی۔ لہذا میں نے یہ سوچا کہ بس اگر آئینہ بھی ہے تو وہی ہے اور مرشد ہی کی خدمت سے استعداد وغیرہ کا سب پتہ چل جاویگا اور دربدر ناصیہ سائی سے کوئی حاصل نہیں ہے اور اسی کی صحبت میسر کیلئے آئینہ ہو جاویگی۔ دوسرے مصرعہ میں فرماتے ہیں کہ وہ یار بھی وہ ہو جسکو اس دیار یعنی عالم غیب سے تعلق ہو اور حق کی طرف اسکی توجہ ہو اسلئے کہ اگر ایسا نہیں ہے تو پھر اسکی صحبت سے بھی کوئی نفع نہیں ہو سکتا آگے بھی اسکو فرماتے ہیں

گفتم اے دل آئینہ کل را بجو ۔۔۔ رو بہ دریا کار برناید ز جو

یعنی میں نے یہ کہا کہ اے دل آئینہ کامل کو ڈھونڈھ اور دریا کے پاس جا اسلئے کہ ندی نالوں سے کام نہیں چلتا۔ مطلب یہ کہ یہ تو متعین ہو گیا کہ اپنی حالت کو آئینہ میں دیکھنا چاہیئے اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ وہ آئینہ بھی مرشد ہے لہذا فرماتے ہیں کہ اب مرشد بھی کامل تلاش کرنا چاہیئے اور ناقصین سے حذر چاہیئے اسلئے کہ ان ناقصوں سے کام نہیں چلتا جب تک کہ وہ خود بھی کامل نہ ہو اسلئے کہ جو راستہ دیکھے ہوئے ہے وہی دوسروں کو راستہ اچھی طرح دکھلا بھی سکتا ہے اور جس نے خود ہی پوری طرح راستہ نہیں دیکھا وہ دوسرے کو کیا دکھلاویگا اور ان صوفیہ کے کلام میں لفظ کل اور کلی دونوں بمعنی کامل آتے ہیں آگے اتفاق

اس غیبیت سے خطاب کی طرف ابتک تو مرشد کو غائب کے صیغہ سے تعبیر کرتے رہے اب اسکو خطاب کر کے فرماتے ہیں زین طلب الخ اور یہ نہ سمجھا جاوے کہ یہ خود مولانا کی حالت ہے اور مولانا ہی اس مثنوی لکھنے کی حالت میں تلاش شیخ میں ہیں نہیں۔ کیونکہ مولانا تو اسکے لکھنے کے وقت کامل و مکمل تھے بلکہ فرضی طور پر اپنی طرف منسوب کر کے دوسروں کی حالت بتلانا مقصود ہے پس فرماتے ہیں۔

زیں طلب بندہ بکوئے تو رسید درد مریم را بخرما بن کشید

یعنی میں اس طلب میں تیرے کوچہ میں آیا ہوں اور دیکھو مریم علیہا السلام کو درد ہی نے کھجور کی جڑ میں پہونچا دیا تھا مطلب یہ کہ چونکہ مجھے طلب حق بھی اسلئے اسی طلب میں بندہ آپکے دروازہ پر حاضر ہوا ہے کہ آپ توجہ فرماویں اور مجھے کامیاب کردیں اسلئے کہ ؎

آنانکہ خاک را بنظر کیمیا کنند آیا بود کہ گوشۂ چشمے بما کنند

اور ؎ خسرو غریب است و گدا افتادہ در کوی شما باشد کہ از بہر خدا سوئے غریباں بنگری

اسی طلب اور اسی امید میں در دولت پر آپڑا ہوں۔ اسلئے کہ دیکھو مریم علیہا السلام کو بھی درد ہی نخلہ کیطرف کھینچ کر لے گیا تھا تو جب مجھے بھی درد طلب ہے میں بھی خدمت میں حاضر ہوا ہوں ؎

بہ ملازمان سلطان کہ رساند ایں دعا را کہ بہ شکر پادشاہی ز نظر مراں گدا را

خدا کیلئے اس در سے مجھے محروم نہ فرمانا اور اب تو یہ تمنا ہے کہ ؎

عمر بھر تک نہ نکلنا ہو تیرے کوچہ سے دم اسی در پہ نکلجائے تمنا ہے یہی،

مقصود سے بہت دور چلا گیا مقصود مولانا کا یہ ہے کہ آپکے دروازہ پر حاضر ہو گیا اور یہ طلب ہی مجھے لائی ہے۔ اب آگے بتلاتے ہیں کہ میرے اپنی حالت کسطرح معلوم کی پس فرماتے ہیں کہ۔

دیدۂ تو چوں دلم را دیدہ شد صد دل نا دیدہ غرق دیدہ شد

آئینہ کلی ترا دیدم ابد دیدم اندر چشم تو من نقش خود

یعنی جب آپ کی آنکھ میرے دل کیلئے آنکھ ہو گئی اور وہ چشم حق بیں ہے جسمیں سیکڑوں دل نادیدہ غرق ہو چکے ہیں یعنی مستفیض ہو چکے ہیں تو میں نے تمکو آئینہ کلی ہمیشہ کیلئے سمجھ لیا۔ اور میں نے اپنا نقش تمھاری آنکھ میں دیکھا مطلب یہ کہ جب آپ کا نور اور آپ کی صحبت کا فیض مجھ پر پڑ لئے اور آپکی آنکہ سے مجھکو انگیا اور میں نے آپ کی نور میں اپنی حالت دیکھ لی تو میں نے تمکو ہمیشہ کیلئے اپنا رہنما اور اپنے محبوب پر مہر دینے والا سمجھ لیا اور اپنی

کو آپ کی نورِ چشم میں دیکھ لیا یعنی جب مجھکو آئینہ کی تلاش تھی اور ثابت ہوا کہ آئینہ بھی مرشد ہی ہوتا ہے اور سوائے یار کے سوا اور کوئی اپنی حالت کے معلوم کرنے کیلئے کافی نہیں ہوتا پس چونکہ آپ ان صفات سے موصوف تھے لہذا میں آپکو مرشد سمجھکر آپکے درِ دولت پر حاضر ہوا ہوں و اس طلب میں حیران و سرگرداں ہوکر آ پہونچا ہوں اور اس مدت میں بہت سے ناقصین کے پاس جا چکا ہوں مگر ؎

آفاقہا گردیدہ ام مہر بتاں ورزیدہ ام — بسیار خوباں دیدہ ام لیکن تو چیزے دیگری

آگے فرماتے ہیں۔

گفتم آخر خویش را من یافتم — در دو چشمش راہ روشن یافتم

یعنی میں نے کہا کہ آخر میں نے اپنے کو پا لیا اور اُسکی دونوں آنکھوں میں راہ روشن اور صاف مجھکو ملی یعنی مطلب یہ کہ جب آپکا نورِ باطن میرے لئے آئینہ ہو گیا اور میں نے اپنی حالت کو آپکے نور کے ذریعہ سے دیکھ لیا تو اب میں نے اپنے سے کہا کہ اب میں نے اپنی حالت دیکھ لی اور میں نے آپکے نورِ چشم میں راہ ہدایت پالی جس سے کہ ثابت ہو گیا کہ میری ابتدا طلب یعنی اور یہ قول کہ در دو چشمش یہ ایسا ہی ہے جیسے کہا جائے در نورِ چراغ اور مراد اس سے شیخ کی نورِ بصیرت ہے یعنی آپکے فیضان بصیرت سے گویا میرے سبب ظہور استعداد طالب کا۔ اسکے بعد انکو توہمات وارد ہوئے اور یوں خیال ہوا کہ یہ جو میں نے سمجھا ہے شاید یہ بھی تو میرا ہی خیال ہو اور ممکن ہے کہ غلط ہو اور گو اس حالت کے بعد کوئی وجہ شبہ کی نہیں مگر قاعدہ ہے کہ جب کسی بڑی چیز کی طلب ہوتی ہے تو طبعًا اس سے مانع ہونیکا احتمال بہت ہوتا ہے اور یہ ہوتا ہے کہ شاید یہ بھی مانع ہو پس اسی طرح انکو بھی شبہات اور توہمات ہوئے آگے فرماتے ہیں کہ

گفت وہمم کاں خیال تست ہاں — ذات خود را از خیال خود بداں

یعنی میرے وہم نے کہا کہ یہ ساری تیرے تخیلات ہیں اور تو نے جو اس نور میں اپنی حالت دیکھی ہے وہ تیری حقیقی حالت نہیں ہے بلکہ ایک خیال ہے کہ مجھ میں استعداد ہے ورنہ حقیقۃً استعداد وغیرہ شاید کچھ نہ ہو اسلئے اپنی ذات کو یعنی استعداد اصلی کو شائبہ خیالی کے ہے جسکو ذات سے تعبیر کیا ہے اپنے خیال وہمی سے ممتاز کرکے سمجھ جب یہ شبہ ہوا تو انکو اس طرح دفع کیا گیا کہ

نقشِ من از چشمِ تو آواز داد — کہ منم تو تو منی در اتحاد

یعنی میرے نقش نے تیری آنکھ سے آواز دی کہ میں تو ہوں اور تو میں ہے اتحاد کی وجہ سے مطلب یہ کہ جب توہمات میرے اوپر وارد ہوئے تو اس وقت میری حالت نے بزبان حال تیری نورِ بصیرت کی مدد سے یہ کہا کہ مجھکو خیال اور باطل مت سمجھنا کیونکہ تو جو دیکھ رہا ہے میں ہوں اور جو میں ہوں وہی تو ہے اور میں اور تو متحد ہیں یعنی میں تیری ذاتی و اصلی حالت ہوں اصلی کی

ذاتی قرار دیا اور ذاتی کو ذات قرار دیکر اس طرح تعبیر کر دیا کیونکہ تو شی و منم تو کے معنی ہیں تو ذات منی و من ذات
تو اور مراد یہ ہے کہ من ذات تو ہستم یعنی حالت اصلی اور غرض جب دونوں متحد ہیں تو پھر خیال کس طرح ہو سکتا ہے
بلکہ ہم تو بالکل واحد ہونگا اور اس خیال میں مست پڑ جاتا اور مجھ میں اپنی استعداد اصلی کو وجود میں شک کرتا
ف سالک کو اسکے بہت احوال میں ایسے بڑے بڑے توہمات سوار ہوتے ہیں اس وقت اگر کوئی شیخ
کامل مل گیا تب تو سنبھل جاتا ہے ورنہ بس خدا اسوقت ایمان کو بھی سلامت رکھے تو نہایت
غنیمت ہے ایک صاحب نے جو کہ ایک دوسرے بزرگ سے بیعت تھے حضرت حکیم الامت
دام فضلہم کی خدمت میں اپنی بدحالی کے گمان پر کچھ پریشانیاں لکھیں حضرت نے ان کا جواب عطا فرماکر
تسلی دی انھوں نے بار بار پوچھا اس کا جواب ہمیشہ دیا گیا - آخر ایکمرتبہ انھوں نے لکھا کہ مجھے اب بولنے
کی تو مجال نہ رہی اور عقلاً تو کوئی شبہ نہیں ہے مگر اطمینان اور تسلی نہیں ہوتی کہ یہ بدحالی نہیں ہے -
حضرت نے تحریر فرمایا کہ ہمکو تمہاری تسلی کی ضرورت نہیں اسلئے کہ طبیب کو یہ ضرورت نہیں کہ وہ مریض کو
بھی یقین دلادے کہ تو اچھا ہو گیا بلکہ اگر طبیب کو خود معلوم ہو جاوے کہ اسکو افاقہ شروع ہو گیا ہے
اور عنقریب صحت پاویگا تو یہ کافی ہے اور بعض مرتبہ اس قدر لطیف نفع ہوتا ہے کہ جسکو خود مریض محسوس
نہیں کرتا اور وہ سمجھتا ہے کہ میرا مرض اب تک باقی ہے اور مجھے مطلق بھی افاقہ نہیں مگر طبیب
خوش ہوتا ہے کہ اب یہ اچھا ہو جاویگا بلکہ بعض اوقات صحت کے بعد بھی مریض کی سمجھ میں نہیں آتا
اسی طرح چونکہ ہمکو تسلی ہے کہ تمہاری حالت مذموم نہیں ہے بس اس قدر کافی ہے تمکو تسلی دلانیکی ضرورت
نہیں ہے اس سے ان کی تسلی ہو گئی (وللہ درہ) پس اسی طرح یہ زبان حال وہ پکار رہی ہے کہ میں اور تو
الگ الگ نہیں ہیں بس میں تو تیری حقیقی حالت ہوں آگے اس کی وجہ بتاتے ہیں کہ اسکو خیال کیوں
نہ سمجھنا چاہئے فرماتے ہیں کہ -

اندریں چشم منیر بے زوال　　　از حقائق راہ کے یابد خیال

یعنی اس چشم روشن اور بے زوال میں حقائق کی وجہ سے خیال کہاں راہ پا سکتا ہے مطلب یہ کہ
چونکہ یہ چشم حقیقت بیں ہے اس میں تو حقائق آتے ہیں اور وہ حقائق خیال غلط کو نہیں
آنے دیتے اس لئے یہاں خیال کا کیا کام اور اس میں غلط کس طرح آسکتا ہے آگے
فرماتے ہیں کہ -

در دو چشمِ غیرِ من تو نقشِ خود   گر بہ بینی آں خیالے دان و ردّ

یعنی اگر کسی اور کی آنکھ میں تم اپنے نقش کو دیکھو تو اُسکو خیال جانو اور مردود سمجھو مطلب یہ کہ اگر کسی غیر کی نور چشم میں تم اپنی حالت اسکے خلاف دیکھو کہ جو یہاں دیکھی ہے تو اُسکو خیال اور رد سمجھنا کہ وہ باطل ہے یا یہ مطلب ہے کہ اگر اور کہیں اپنی حالت کا امتحان کرتے تو اُسکو غلط سمجھنا مضائقہ نہ تھا آگے اُس غیر کو بتلاتے ہیں کہ ۔

آنکہ سرمہ نیستی در مے کشد   بادہ از تصویر شیطان می چشد

چشم او خانہ خیال ست و عدم   نیستہا را ہست بیند لاجرم

یعنی جو شخص نیستی کا سرمہ لگاتا ہے اور شیطان کے تخیل سے بادہ پی رہا ہے اُس کی آنکھ ایک خیال اور عدم یعنی امر غیر واقعی کا گھر ہے کہ وہ بہت سی معدوم اشیاء کو موجود سمجھ لیتا ہے مطلب یہ کہ جو شخص ناسوت میں لگا ہے اور اُس کا تعلق ناسوت سے ہے اور شیطان کی تخیلات میں مبتلا ہے اُس کا ادراک خیالی اور معدوم اشیا کی طرف رہتا ہے اور وہ بہت سے معدوم کو موجود سمجھ لیتا ہے اور علی العکس اسی طرح جس نظر کا اُس سے اتصال ہوگا وہ بھی غلط بیں ہو سکتی ہے بس جو تیری حالت وہاں دکھلائی دیتی ہے یا دکھلائی دیتی وہ بالکل باطل اور خلاف واقع ہے باری ۔ آگے اسکے مقابلہ میں مرشد کی راست نمائی کا بیان فرماتے ہیں کہ ۔

چشمِ من چوں سرمہ دید از ذوالجلال   خانہ ہستی ست نے خانہ خیال

یعنی چونکہ میری آنکھ نے حق تعالیٰ کی طرف سے ایک سرمہ دیکھا ہے اس لئے یہ تو حقیقت اور ہستی کا گھر ہے اور خیال باطل کا گھر نہیں ہے مطلب یہ کہ چونکہ یہ نور جو میرے چشم میں موجود ہے حق تعالیٰ کی طرف سے ہے اس لئے یہ چشم باطل اور خیال کا محل نہیں ہو سکتی پس جو تو نے اپنی حالت میرے اندر دیکھی ہے وہ بالکل صحیح اور مطابق واقع کے ہے ۔

ف اس مقام کا خلاصہ اس کے قبل ایک مختصر عنوان سے خود حضرت مولانا دام ظلہم نے کلید مثنوی دفتر اول ابتداء قصہ طوطی و بازرگان میں ایک مناسبت سے اس مقام کے تم باشان ہونے کے سبب لکھا تھا اس مقام پر اُس کا بعینہ نقل کر دینا نافع معلوم ہوا وھو ھذہ العبارۃ ۔ حاصل اس مقام کا یہ ہے کہ مجھکو مرشد کی طرف کشش ہوئی کہ اُن سے فیوض حاصل کروں مگر چونکہ

افادہ و استفادہ کیلئے مناسبت شرط ہے اس لئے یہ تحقیق کرنا ضروری ہوا کہ میں اُن سے فیض لینے کے لائق ہوں یا نہیں اس تحقیق کے لئے معیار کی تلاش ہوئی آخر سوچتے سوچتے یوں سمجھ میں آیا کہ معیار بھی خود مرشد کی ذات ہی ہے یعنی اُن کی صحبت میں رہکر اپنی حالت کے تفاوت اور ظہور استعداد کو دیکھنا چاہئے پس میں نے ناقصین سے اعراض کرکے مرشد کامل کی صحبت اختیار کی اور اپنی حالت کی کمی بیشی کو اور استعداد کی قوت و ظہور کو دیکھنا شروع کیا جب اُن کے کمالات کا انعکاس میرے قلب پر ہوا جسکو اس طرح تعبیر کیا ہے ؎ دیدۂ تو چوں دلم را دیدہ شد الیٰ آخر الابیات العشرۃ یعنی تمہاری آنکھ میرے قلب کی آنکھ بن گئی یعنی تمہاری صفت معرفت و بصیرت میرے قلب پر متجلی ہوئی جسکے فیض و قوت سے سیکڑوں قلوب ناقص محو معرفت ہو گئے اُسوقت میں نے اُس آئینہ کاملہ یعنی عکوس فیوض مرشد و ادراک استعداد کو غبار خطرات و وساوس سے صاف کیا یعنی اُن فیوض و ادراک حالت استعداد کو دل میں جگہ دی اور خطرات و وساوس کی نفی کی تو اُس آئینہ میں اپنی حالت منکشف ہوئی وجہ انکشاف کی ظاہر ہے کہ جب اپنے قلب پر فیوض مرشد کے متجلی اور منعکس ہوئے اور استعداد کمالات کی مشاہدہ ہوئی تو معلوم ہوا کہ مجھ میں قابلیت انکی ہے اور مرشد سے مناسبت ہے غرض کمالات مرشد کو اس طریق سے آئینہ قرار دیا تو چشم مرشد میں اپنا نقش دیکھنا یعنی مرشد کی صفت معرفت و بصیرت کے انعکاس اور ظہور استعداد مکنون سے اپنی حالت مناسبت کا پتہ چلا اُس وقت میں سمجھا کہ میں نے اپنی حالت مناسبت کی تحقیق کر لی۔ اور مرشد کی صحبت و حضوری میں طریق صحیح سلوک کا ملگیا کہ انہیں کی تعلیم و تربیت سے مقصود حاصل ہوگا لیکن ساتھ ہی وسوسہ گذرا کہ جن کو تو نے فیوض کا عکس سمجھ رکھا ہے اور جسکو تو نے استعداد سمجھا ہے شاید یہ تیرے محض خیالات اور اوہام ہوں تو معیار تحقیق مناسبت مشتبہ ہو گیا اپنی ذات یعنی ذاتی استعداد و قابلیت کمالات [illegible] خیالات میں غور کرکے فرق کرنا ضرور ہے اس وسوسے کے ساتھ ہی میرے نقش نے مرشد کی آنکھ میں سے آواز دی یعنی میری حالت و استعداد نے جو کہ حاصل ہوئی تھی عکس کمالات [illegible] معرفت مرشد سے مجھکو تنبیہ کیا کہ میں اور تو متحد ہیں یعنی میں تیری ذاتی اور واقعی حالت ہوں خیال اور وہم کا احتمال نہیں کیونکہ اس چشم منیر میں چونکہ

حقائق جان گزیں ہو رہے ہیں۔ خیال و وہم کی گنجائش نہیں ہے یعنی چونکہ مرشد کامل ہیں اور اُن کے فیوض وکمالات بھی قوی ہیں اسلئے اُن کی قوت فیض سے طالب و ملازم صحبت کی اصلی حالت ظاہر ہو جاتی ہے احتمال غلطی کا نہیں ہے آگے بزبان مرشد کہا جاتا ہے کہ اگر تو اپنا نقش کسی اور کی آنکھ میں دیکھتا تو اسکو خیال سمجھنا چاہئے تھا یعنی غیر کامل کی صحبت اس کا معیار نہیں ہو سکتی کیونکہ اُس میں نیستی یعنی نقصان کی صفت ہے اسلئے تصرف شیطانی کا دخل ہو سکتا ہے چونکہ وہ خود خیالات میں مبتلا ہے اُسکے ہم صحبت کے قلب پر بھی اُن خیالات کے انعکاس کا احتمال ہے اور چونکہ میں خود صاحب حقیقت ہوں اس لئے میری صحبت میں بھی حقائق کا ہی انعکاس ہوگا تو اس طریق مذکور سے اپنی حالت و مناسبت و قابلیت فیوض کی معلوم ہوگی اور اسی اعتبار سے مرشد کو اپنا آئینہ فرمادیا یہ خلاصہ ہے اُس مقام کا واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب در شرح جیبی میں بھی اس کی ایک توجیہ سہل اور لطیف عنوان سے کی گئی ہے وہ بھی طرب انگیز ہونیکے سبب قابل ملاحظہ ہے لیکن مضمون اسکا اُسکا متحد ہے۔ آگے بتائید شعر بالا آئنہ سرمہ نیستی الخ وشعر چشم او خانہ خیالست الخ مولانا فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ذراسی شے بھی چشم کے آگے ہوگی تو وہ بھی مانع ہوتی ہے نظر کو اسی طرح جب نور چشم کے آگے کدورتیں ناسوت کی آجاوینگی تو وہ بھی مانع ہونگی اُس نور کے لئے فرماتے ہیں کہ۔

تا یکے مو باشد از تو پیش چشم　　　در خیالت گوہرے باشد چو یشم

یعنی جب تک ایک بال بھی تیری نگاہ کے سامنے رہیگا اُس وقت تک وہ تجھے دیکھنے دیگا اور گوہر تجھے یشب معلوم ہوگا یشم مبدل از یشب۔ ایک پتھر جو فی نفسہ تو قیمتی ہے مگر گوہر سے بہت کم قیمت ہوتا ہے مطلب یہ کہ جسوقت تک ناسوت کی طرف تمہارے اندر کچھ بھی تعلق باقی رہے گا اور تم ایک بال کے برابر بھی اُس طرف توجہ رکھوگے تو تمہارے خیال میں گوہر یشب معلوم ہوگا یعنی حقیقت تمہارے خیال میں باطل اور بے اصل معلوم ہوگی اور تم اُس حجاب کی وجہ سے حقیقت شے کو معلوم نہ کرسکو گے اسکی تدبیر بتاتے ہیں کہ اس باطل سے کس طرح نجات ہو سکتی ہے فرماتے ہیں کہ

یشم را آنگہ شناسی از گہر　　　کز خیال خود کنی کلی عبر

یعنی ریشم کو گوہر سے جب پہچان سکو گے جبکہ اپنے اس باطل خیال سے پوری اور کلی طور پر علیحدگی کر دو گے مطلب یہ کہ حقیقت کو اس وقت دیکھ سکو گے جب اس عالم ناسوت کے تعلق سے کہ خیال محض ہے کلیۃً پرہیز کرو گے اور علیحدہ ہو جاؤ گے اُسوقت تم حقیقت شناس ہو سکتے ہو ورنہ اگر ایک بال تمہاری چشم حقیقت بیں کے سامنے ہے تو وہ تمکو مانع عن النظر ہو گا۔

پچاسویں حکمۃ تحقیق بعض اجزاء دوازدہ تسبیح

القول الصحیح فی تحقیق بعض اجزاء دوازدہ تسبیح اور قول محقق بعید از تکلف[عہ] باب میں یہ ہے کہ جس طرح قرآن پڑھنے میں کبھی تو تلاوت مقصود ہوتی ہے اور اسوقت اُس کے طریق کا منقول ہونا شرط ہے اور غیر منقول کا اختیار کرنا بدعت اور کبھی محض ذہن و حافظہ میں اُس کا استحضار اور راسخ کرنا مقصود ہوتا ہے اس میں اتباع منقول کا کرنا لازم نہیں مثلاً ایک شخص ایک ایک مفرد کا تکرار کرے یا کرتا ہے ایک شخص ایک ایک جملہ کا ایک شخص ایک ایک آیت کا یہ سب جائز ہے۔ اس کاوش کی ضرورت نہیں کہ اس میں سلف کا کیا طریق تھا۔ اسی طرح عبارات ذکر سے کبھی تو خود ذکر مقصود بالذات ہوتا ہے اُس ہیئت کا منقول ہونا شرط ہے اور کبھی ذہن میں کسی خاص مطلوب کا استحضار اور رسوخ مقصود ہوتا ہے جس سے اُس عبادت کا تعلق ہو اس میں اُس ہیئت کا منقول ہونا شرط نہیں پس الا اللہ اور اسم جلالہ کے تکرار معتاد سے مقصود بالذات ذکر نہیں بلکہ ایک خاص مطلوب کا استحضار مقصود ہے اور وہ خاص مطلوب فنائے علمی غیر اللہ اور توجہ الی اللہ میں تدریجاً ترقی کرنا ہے چنانچہ ابتدا میں کثرت شہود ہوتی ہے اسلئے لا الہ الا اللہ سے اس شہود کی نفی کر کے اسکو راسخ کیا پھر جب اس نفی میں ایک درجہ میں گویا کامیابی ہو گئی تو محض ثبوت ذات کو ذہن میں راسخ کرنے کیلئے الا اللہ کا تکرار کیا پھر ثبوت بھی ایک نسبت حکمیہ تھی اس سے بھی نظر اٹھا کر صرف ذات کا تصور ذہن میں راسخ کرنے کیلئے اسم جلالہ کا تکرار کیا۔ اس کی مزاولت سے قلب میں غیر مطلوب سے بے التفاتی

[عہ] اشارۃ الی کون ما فی التکشف من توجیہہ متکلفاً لان حذف حرف الندا من اللہ غیر جائز کما فی حاشیۃ ضمیمۃ الفائدۃ العاشرۃ الآتیۃ متصلا ولکن ایکون المقول مرکبا واللہ مفرد ۱۲ منہ

اور حضرت مطلوب کی طرف خالص التفات میں ملکۂ راسخ ہو کر پھر ذکر کامل کا حق ادا کرکے قرب مقصود حاصل کرتا رہے گا۔ بفضلہ تعالیٰ اس تقریر سے سب اشکالات رفع ہو گئے اور اس کے بدعت ہونیکے حکم کا قلّتِ تدبّر سے ناشی ہونا ثابت ہو گیا والحمد للہ علیٰ ما الغی وافھم ولقّن والھم۔ اب صرف یہ سوال باقی رہ گیا کہ تو کیا اس صورت میں اس طریق سے ذکر کرنے سے ثواب نہ ملیگا اس کے جواب میں ہم پوچھیں گے کہ کیا جو شخص قرآن یاد کرنے کے لئے ایک ایک لفظ کا تکرار کر رہا ہے اسکو اس یاد کرنے سے ثواب نہ ملیگا جو اس کا جواب ہے وہی اسکا جواب ہے اور قواعد پر نظر کرنے سے دونوں کا مشترک جواب یہ ہے کہ گو تلاوت و ذکر کا ثواب نہ ملے لیکن تلاوت کاملہ کے لئے سعی و تیاری کرنے کا اور ذکر کامل کے لئے سعی و تیاری کرنے کا ثواب ملیگا فقط۔ ۲۷ ذیقعدہ ۱۳۴۳ھ

اکیاونویں حکمت تحقیق حکم حذف ہائے جلالہ بلا قصد ملقب

بتحبیر الدلالۃ علیٰ حکم ہاء الجلالۃ

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ اکثر ذاکرین کی زبان سے تکرار اسم ذات کے وقت حرف ہا ادا نہیں ہوتا چنانچہ خانقاہ ہذا میں بھی بعض ذاکرین کو اس طرح ذکر کرتا ہوا دیکھکر بعض احباب اہل علم کو شبہ ہوا جسکو انھوں نے بذریعہ تحریر ظاہر کیا انکو اس کا جواب بذریعہ تحریر ہی دیا گیا۔ انھوں نے پھر اس پر سوال کیا پھر اس کا جواب دیا گیا جسپر انھوں نے پھر سوال نہیں کیا مگر میں نے محض اپنی رائے کو کافی نہ سمجھکر دوسرے چند احباب اہل علم سے اس تحقیق کی درخواست کی اس سے بھی میری رائے کی تائید ہوئی چونکہ یہ مسئلہ کثیر الوقوع تھا اسلئے اس تمامتر مکاتبت کو جمع کر دینا نافع معلوم ہوا جسکا ایک نام بھی رکھدیا گیا۔

اصل سوال بعض لوگ ذکر اللہ میں لفظ اللہ کو اللا پڑھتے ہیں بغیر ہا کے اس میں کیا حکم ہے
اصل جواب - ایک قلمی مضمون ملاحظہ کیلئے بھیجتا ہوں (یہ مضمون پہلے سے مستقلاً لکھا ہوا تھا) وھو ھذا۔

الجواب عما یسئل کثیرا ان فی ذکر اسم الذات بعد کثیر لا یظھر الھاء ویبدو

تبقی الکلمۃ غیر موضوعۃ فلم یتحقق الذکر واذا لم یتحقق کیف یترتب علیہ الآثار والانوار والجواب انہ لما قصد اداء الھاء ولکن بسبب عدم الالتفات لم یظھر والاعمال بالنیات فکان کانّ بعض الکلمات ادیت باللسان وبعضھا بالجنان ولو ادی کلھا بالجنان کان کافیا فی الآثار والانوار ففی ھذہ الصورۃ بالاولیٰ نعم الاحکام المتعلقۃ باللسان کصحۃ الصلوٰۃ بالقراءۃ لا یکفی فیھا ھذہ النیۃ

۱۰ رمضان ۱۳۴۲ھ

سوال - التماس ہے کہ ہونے لفظ اللہ محذوف المنوی کے ذکر اس میں شبہ نہیں اور ترتب آثار و انوار و برکات کا اس ذکر پر اس میں بھی شبہ نہیں شبہ اس میں ہے کہ حذف منوی کے بعد جو لفظ باقی ہے لفظ اَلّا کو اطلاق کرنا اوپر ذات منزہ عن العیوب کے قطع نظر ترتب برکات واحکام سے کیا یہ نفس اطلاق وتلفظ لفظ مذکور کا شرعاً جائز ہے وہ جواز کہ خالی ہو بدعت والحاد سے یا ناجائز ہے بدعت والحاد ہے کسی جگہ وجود اس لفظ مذکور کا حدیث یا قول صحابہ یا قول تابعین یا تبع تابعین میں پایا گیا ہے یا نہیں - قرآن شریف میں تو نہیں حقیر کا تو یہ تھا اعتقاد کہ یہ عوام کی غلطی ہے سستی کہتے ہیں انکو ایسی سستی نہ کرنی چاہئے کیونکہ اس سستی میں بے ادبی و بے تعظیمی ہے اسم اللہ تعالیٰ کی جیسے ذات حق کی تعظیم وادب فرض ہے ویسے ہی اسکے اسماء و صفات کی بھی تعظیم وادب فرض ہے اسماء وصفات کی یہ بھی تعظیم ہو کہ انکے الفاظ میں تغیر تبدل کمی زیادتی نہو الفاظ اسماء وصفات کے جو کہ قرآن وحدیث میں موجود ہیں تغیر تبدل کمی زیادتی اس میں کرنا بے ادبی و بے تعظیمی معلوم ہوتی ہے گرچہ دل کے اندر کمی زیادتی کا لحاظ نہ ہو پورے لفظ کا لحاظ ہو اور نیز یہ اعتقاد ہے کہ اسماء اللہ تعالیٰ کے اندر تغیر کرنا الحاد ہے اگرچہ دل میں عدم تغیر کا لحاظ ہو - کیونکہ جل وعلیٰ شانہ کا ارشاد ہے وَلِلّٰہِ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوْہُ بِھَا وَذَرُوا الَّذِیْنَ یُلْحِدُوْنَ فِیْٓ اَسْمَآئِہٖ اسماء حسنی جو دلالت کرتے ہیں اوپر ذات حق کے بغیر نقص و عیب کے بنفسہا قطع نظر ارادہ متکلم سے وہ ننانوے اسم ہیں جو مذکور ہیں - حدیث میں ان میں معنی لغوی بھی ملحوظ ہے جو زیادتی حسن ہے معطوف ومعطوف علیہ کو بنا بر فا فصیحہ کے مرتب فرمایا اوپر ثبوت اَلْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰی کے جو واسطے اللہ تعالیٰ کے ہے - اس کلام سے تین[۳]

اُمور کا اثبات ہوا ۱ انحصار اسمار حسنیٰ کا اللہ تعالیٰ میں وجوب[2] پکارنا اللہ تعالیٰ کو ساتھ
اسمار حسنیٰ کے وجوب[3] قطع ان لوگوں سے جو اللہ تعالیٰ کے اسمار میں الحاد کرتے ہیں۔
الحاد کے لغوی معنیٰ میل کرنا حق سے طرف باطل کے یہ معنیٰ کلی ہے جنس اسکے کئی انواع ہیں ایک
وہ ہے جو اہل معانی نے بیان کیا الحاد فی اسماء اللہ تسمیتہ بما لم یتسم بہ ولم ینطق بہ
کتاب اللہ ولا سنۃ رسول اللہ اب یہ معنیٰ صادق آتا ہے لفظ مذکور پر اسواسطے کہ
نام لیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کا ساتھ اُس لفظ کے کہ نہیں نطق کیا اُس لفظ کو کتاب اللہ اور نہ سنت
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ پر اور نیز یہ بھی لکھتے ہیں علمار کرام کہ اسمار
اللہ تعالیٰ کے توقیفی ہیں۔ اگرچہ کوئی اور لفظ ہم معنی ہے اُس اسم کا جو اسمار حسنیٰ سے ہے
تو اس لفظ کو اللہ پر نہیں اطلاق کیا جائیگا۔ مثلاً سخی ہم معنی ہے جواد کا تو سخی کا اطلاق اللہ
پر نہیں کیا جائیگا ویسا ہی رحیم کا اطلاق اور عالم کا کیا جائے گا نہ رفیق و عاقل کا۔ خلاصہ یہ ہے
کہ اسمار اللہ میں قیاس کو دخل نہیں معلوم ہوتا نص ہی کو دخل ہے۔ نیز اسمار اللہ کے بنفسہا دلالت
اوپر ذات حقہ کے کرنے میں محتاج طرف ارادہ متکلم کے نہیں دلالت میں تو حذف کے بعد ارادہ
متکلم کو دخل ہوا ذات لفظ باقی کو دخل نہیں اب جسوقت اخیر کا حرف لفظ اللہ کا حذف کیا گیا
اگرچہ حذف منوی ہے نزدیک متلفظ کے مگر صورت اس لفظ کی جو بعد الحذف ہے بعینہٖ صورت
اَنّ مع لا نافیہ کی ہے اگر لفظ مذکور کو مشدد پڑھا جائے اگر مخفف پڑھا جائے تو اَلا حرف تنبیہ
کی ہے صورت حذف کے بعد دو نقص معلوم ہوتا ہے ایک تحریف اسم پاک کی لفظاً دوسرے
مشابہت اسم پاک کی ساتھ لفظ عیب دار کے۔ ایک طائفہ مفسرین نے سبح اسم ربک
میں جو اسم ہے اُسکو زائد نہیں کہا۔ کہا انھوں نے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کو پاک جاننا فرض ہے
ویسا ہی اُسکے بزرگ ناموں کی بھی تعظیم و احترام واجب ہے۔ تفسیر عزیزی میں ہے پس مراد
دریں آیت چرا پاک داشتن نام او تعالیٰ مراد نباشد و پاک داشتن نام او را از آنچہ دلالت بر
نقص و عیب کند نگیرند و ذکر نام او تعالیٰ بوجہ تعظیم بجا آرند اور بھی وجوہ تعظیم اسمار تعالیٰ
کے ہیں خلاصہ اس مذکور کے ذکر کرنے سے یہ ہے کہ ہمارا اعتقاد ہے کہ عبد مکلف ہے
ساتھ تعظیم اسمار اللہ تعالیٰ کے اور تحریف اور تغییر لفظی سے تعظیم اسمار کی نہیں رہتی لوگ

کاہلی اور کسل سے جو پڑھتے ہیں انکو اگر کوئی طاقت رکھتا ہو تو سمجھا دیوے شاید ایسے پڑھنے پر پڑھنے والا ماخوذ ہوگا۔ عنداللہ اس اعتقاد میں اگر غلطی ہے تو ارشاد فرمایا جاوے اس مذکور کے بیان کرنے سے غرض اعتراض کی نہیں۔ نہ طاقت ہے اعتراض کی اپنے دل میں جو شبہ تھا اُسکو ظاہر کر دیا گیا ہے۔

جواب - جتنے دلائل تقریر شبہ میں لکھے ہیں ان کی حاجت نہیں سب کی صحت و دلالت مسلم مجیب سب کا التزام کرکے یہ تاویل کرتا ہے کہ ذاکر کا قصد یہی ہے کہ پورا لفظ ادا کرے مگر کثرت تکرار و عدم التفات الی اللفظ صونا عن التشویش الباطنی سبب ہو گیا اس تخفیف کا اور اگرچہ ایسی تخفیف کی وسعت نظر سے نہیں گذری مگر دوسری تخفیف کہ دلیل سے وہ بھی اسی کی نظیر ہے ضرورت شعر میں وارد ہے اور کسی نے نکیر نہیں کیا۔ کما فی البیضاوی وقد حذف (ای حذف الفہ) لضرورة الشعر ؎ الا لا بارک اللہ فی سہیل الخ اور ضرورت تکرار و عدم التفات الی اللفظ کو ضرورت شعر پر اور حذف ہا کو حذف الف پر مقایسہ کی گنجائش ہے ولیس ضرورة الشعر اھم من ضرورة جمع الخواطر ولیس الحذف من الاوسط باخف من حذف الاخیر لوروده فی الترخیم وان لم یسع الترخیم[ع] فی المقام خاصة۔

[ع]۔ ذکر اسم ذات میں ترخیم جائز نہیں کیونکہ ترخیم غیر منادی میں بلا ضرورت شعر یہ جائز نہیں جیسا کہ شرح جامی ص۱۲۰ میں ہے وھو فی غیره ای غیر المنادی واقع ضرورة ای لضرورة شعریة داعیة الیه لا فی سعة الکلام اھ وقال صاحب الالفیة ؎ ولاضطرار رخموا دون ندا ما للندا یصلح نحو احمد (ص۹۷) اور ذکر میں لفظ اللہ کو منادی نہیں کہہ سکتے کیونکہ بدون حرف ندا لفظ اللہ کو منادی نہیں کہا جا سکتا۔ لفظ اللہ سے حرف ندا کا حذف جائز نہیں جیسا کہ شرح جامی ص۱۲۵ میں ہے ویجوز حذف حرف النداء الا مع اسم الجنس والاشارة والمستغاث والمندوب والمندوب سواء کان مع بدل عن حرف النداء کلفظه اللہ فانہ لا یحذف منہ الا مع ابدال المیم المشددة منہ نحو اللھم وفی حاشیة عبد الغفور تحت قولہ سواء کان مع بدل یعنی ان جواز الحذف اعم من ان یکون مع بدلہ فلا یرد ما قال الشیخ الرضی من ان المصنف لم یذکر لفظ اللہ فیما لا یحذف من الحرف وھی منہ لانہ لا یحذف منہ الا مع ابدال المیمین منہ فی اخره۔ (ص۳۴۳ ج۲)

نیز بعض احکام کا بزت سے ثابت ہونا بھی علماء کے کلام سے ثابت ہوتا ہے کما فی البیضاوی رح وحذاف الف لحن تفسد به الصلوٰة ولا ینعقد به صریح الیمین فی الحاشیة لسید الحکیم ای الیمین بلا نیة لان بلہ اسم للرطوبة ایضا والمحتمل یحتاج الی النیة اھ بعد حذف الف کے اسکو محتمل کہنا دلیل ہے کہ اب بھی قصد متکلم کی حالت میں اسکو اسم الٰہی سمجھا جاویگا باقی لحن ہونا ضرورت مذکورہ سے مدفوع ہو جاویگا۔ یہ جو میں لکھ رہا ہوں اجتہاد و تاویل ہے حملاً لفعل العاقل البالغ الطالب المحب علی اقصے ما یمکن حمله علیه۔ باقی مجھکو اس پر اصرار نہیں ممکن ہے کہ یہ تاویل و اجتہاد غلط ہو اگر ایسا ہو میں اسکو چھوڑ دوں گا اسکی صورت یہ ہے کہ اگر اب بھی شبہ رہے مجھکو اطلاع کیجاوے میرا ایسے موقع پر معمول ہے کہ حاضرین اہل علم کو جمع کرکے پیش کر دونگا اور ان کے فیصلہ کو قبول کر کے ذاکرین کو مطلع کر دوں گا اب بھی اور آئندہ بھی۔ اور اعتراض کا تو مجھکو وسوسہ بھی نہیں۔

سوال۔ التماس ہے کہ حضور کی خدمت میں شبہ مذکور پرچہ اول عرض کیا گیا تھا اس خیال سے کہ ترتب آثار کے اعتبار سے لفظ اللہ بغیر الہاء کے جائز ہے حضور کے نزدیک فقط شبہ اس میں تھا کہ شرعاً بھی جائز ہے یا ناجائز جب شرعاً بھی معلوم ہو گیا کہ جائز ہے تو اب شبہ نہیں محض احقاق حق کے واسطے شبہ ظاہر کیا تھا اس میں کوئی نفسانیت نہ تھی۔ اب مہربانی فرماکر اگر شبہ ظاہر کرنے میں خاکسار سے بے ادبی او قصور ہوا ہے تو معافی چاہتا ہوں معاف فرماویں۔ معمولی آدمی کی ناراضی خاکسار برداشت نہیں کر سکتا۔ آپ تو الحمد للہ اس زمانہ میں خاکسار کے نزدیک مقتدا ہیں ہرگز آپکی ناراضی برداشت نہیں کر سکتا۔ آپ سے نفع حاصل کرنیکے واسطے آیا ہوں نہ نقصان جسوقت سے آپ کا جواب دیکھا ہے بہت بے چینی ہو رہی ہے نہ ذکر ہوتا ہے نہ دل لگتا ہے ذکر پر بہت پریشان ہوں اسوجہ سے کہ شاید آپ ناراض نہوں آپ کی ناراضی سبب محرومی میری کا ہے۔

جواب۔ یہ آپکی محبت ہے میں آپکو یقین دلاتا ہوں کہ تحقیق کا میں عاشق ہوں۔ اور نیز یہ بھی یقین دلاتا ہوں کہ طرز کلام سے پہچان لیتا ہوں کہ تحقیق مقصود ہے یا لجاج۔ پس ان دونوں مقدموں کے بعد آپ مطمئن رہیئے۔ واللہ میرا دل خوش ہوا کہ آپ میں دین کی طلب ہے بارک اللہ تعالیٰ لکم

اب اسکے متعلق سب پرچہ مجھکو بعد ظہر دیدیجئے۔ میں سبکو مرتب کرلونگا اور جی چاہتا ہے کہ مزید اطمینان کے لئے دوسروں سے بھی مشورہ کروں پھر پرچے واپس کردونگا۔ میں تسہیلاً اپنی تاویل کا حاصل پھر اعادہ کئے دیتا ہوں کہ مقصود تو پورے کلمہ کا ادا کرنا ہے مگر ذاکر کو دوسری طرف چونکہ زائد اہتمام ہے اسلئے ادا کا اہتمام فوت ہوگیا تو قابل عفو و تسامح ہے جیسے قرآن مجید جلدی پڑھنے میں بعض حروف کی صفات و مخارج میں کچھ تقصیر ہوجاتی ہے فقط۔

تحقیق علماء خانقاہ

اگر ذکر میں لفظ اللہ کی ہا بالکل حذف ہوگئی تب بھی وہ ذکر اسم ذات شمار ہوگا خصوصاً جبکہ تکلف سے حضور قلب میں فرق آتا ہو البتہ قصداً حذف بھی نہ کیا جاوے حذف اسکا خطا ہے فی الدر (والقسم باللہ تعالیٰ) ولو برفع الہاء او نصبہا او حذفہا کما یستعملہ الاتراک وقال الشامی تحت (قولہ او حذفہا) قال فی المجتبیٰ ولو قال واللہ بغیر ہاء کعادۃ الشطار فیمین۔ قلت فعلی ہذا ما یستعملہ الاتراک باللہ بغیر ہاء یمین ایضاً اھ وھکذا نقلہ عنہ فی البحر ولعل احد الموضعین بغیر ہاء وبالواو ولا بالھاء ای بغیر الالف التی ھی الحرف الھاوی تامل ثم رأیتہ کذلک فی الوھبانیۃ وقال ابن الشحنۃ فی شرحہا المراد بالھاوی الالف بین الھاء واللام فاذا حذفہا الحالف او الذابح او الداخل فی الصلوٰۃ قیل لا یضر لانہ سمع حذفہا فی لغۃ العرب وقیل یضر ج۳ ص۶ وفی الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص۳۰ (قولہ الثالث عشر ان لا یحذف الھاء من الجلالۃ) قال فی الشرح المذکور عن ترک ھاوٍ والمراد بالھاوی الالف الناشی بالمد الذی فی اللام الثانیۃ من الجلالۃ فاذا حذفہ الحالف او الذابح او المکبر للصلوٰۃ او حذف الھاء من الجلالۃ اختلف فی انعقاد یمینہ و حل ذبیحتہ وصحۃ تحریمتہ فلا یترک ذلک احتیاطاً وفیہ ایضاً ص۱۶۶ او ان کان فی وسطہ حتی صار اکبار فقیل تفسد صلاتہ لانہ جمع کبر وھو طبل ذو وجہ واحد او اسم من اسماء اولاد الشیطان وفی القنیۃ لا تفسد لانہ اشباع وھو لغۃ قوم واستبعدہ الزیلعی بانہ لا یجوز الا فی شعر ولو فعلہ المؤذن لا تجب الاعادۃ لان امر الاذان اوسع کذا فی السراج

وان نعمد ہ یکفرای مع فصل المعنی والالا ویستغفر ویتوب مضمرات اھ قلت وظاہر ان امر اللہ اکبر اوسع من امر الاذان واللہ اعلم۔ کتبہ الاحقر عبد الکریم عفی عنہ ۸ محرم ۱۳۴۲ھ

الجواب صحیح۔ میری رائے اس تحریر کے موافق ہے لطف رسول عفی عنہ۔ وصی اللہ عفی عنہ۔

صحیح۔ ظفر احمد عفا عنہ ۹ محرم ۱۳۴۲ھ

وقد تم ما اردنا ایرادہ ھھنا۔ خلاصہ اس مجموعہ کا یہ ہے کہ صواب ہا رجلالہ کا ادا ہی کرنا ہے لیکن کثرت تکرار و مصلحت اجتماع افکار کے سبب اگر اخلال فی الاداء کی خطار ہو جاوے تو عفو ہے یعنی گناہ نہ ہوگا اور چونکہ مقصود اس کا ادا ہی کرنا ہے اسلئے حکماً اسکو پورا ہی کلمہ قرار دیا جاویگا جیسے ہر وقت بولنے چالنے میں بھی کسی سے بھی یہ ہا ادا نہیں ہوتی اور نہ کوئی ان مواقع میں اظہار ہا کے وجوب کا قائل ہے۔ کتبہ اشرف علی۔ عاشورار ۱۳۴۲ھ

باونویں حکمۃ حکم اختلافی غیر واصل بحق بعد بذل اجتہاد

روح المعانی وقیاس غیر متردد فیہ

سورہ اعراف رکوع سوم کی آیت ہے فریقا ھدیٰ وفریقا حق علیھم الضلالۃ انھم اتخذوا الشیطین اولیاء من دون اللہ ویحسبون انھم مھتدون ۰ بعض لوگوں کو تو اللہ تعالیٰ نے (دنیا میں) ہدایت کی ہے (انکو اسوقت جزا ملیگی) اور بعض پر گمراہی کا ثبوت ہو چکا ہے (ان کو اسوقت سزا ملیگی اور وجہ ان لوگوں کے گمراہ ہونیکی یہ ہوئی کہ) ان لوگوں نے شیطان کو (اپنا) رفیق بنالیا اللہ تعالیٰ کو چھوڑکر (یعنی اللہ تعالیٰ کی اطاعت نہ کی اور شیاطین کی اطاعت کی) اور (باوجود اسکے پھر اپنی نسبت) خیال رکھتے ہیں کہ وہ راہ (راست) پر ہیں (یہ خیال راستی کا خواہ بزعم خود باعتبار دین حق ہونیکے ہو خواہ باعتبار قرین مصلحت ہونیکے ہو)

اس آیت میں جو تعمیم کی گئی ہے کہ خواہ باعتبار دین حق ہونیکے ہو الخ اسکی توضیح یہ ہے کہ بعض کفار تو اپنے مذہب کو واقع میں حق سمجھتے ہیں ان پر تو یحسبون الخ کا صادق آنا ظاہر ہے اور بعض باوجود باطل سمجھنے کے اسپر جمے رہتے ہیں ان پر اس کا صدق اس اعتبار سے ہے کہ اس صورت میں لابد یہ اہتمام کسی مصلحت مزعومہ موہومہ کی وجہ سے ہوگا اور اس مصلحت کی تحصیل ورعایت کو در کسی وجہ سے

ضروری ومناسب سمجھتے ہیں اور ضروری کی رعایت کرنا عقلی اہتداء ہے اور اگر کسی کو صورت اوّل میں شبہ ہو کہ جب ایک شخص واقع میں اپنے کو حق پر سمجھتا ہے گو غلطی پر ہو پھر اُس پر کیا الزام وہ معذور ہونا چاہیئے کیونکہ اُسکو اپنی غلطی کی اطلاع ہی نہیں جواب یہ ہے کہ معذور اسلیئے نہیں کہ اُس نے باوجود دلائل قویہ وصحیحہ کے قایم ہونیکے جن سے بالاضطرار و بالطبع تردد واحتمال جانب مخالف کا قلب میں پیدا ہو جاتا ہے تامل کیوں نہیں کیا اور آیت میں جن کی مذمت ہے وہ ایسے ہی تھے بلکہ اکثر تو اپنے طریق کے باطل سمجھنے والے تھے البتہ جو شخص طلب حق میں اپنی کوشش خرچ کر چکے اور پھر بھی اُس کی نظر مطلوب صحیح تک نہ پہنچے اُس کی نسبت روح المعانی میں ہے ومذہب البعض انہ معذور ولم یفرقوا بین من لا عقل له اصلا ومن له عقل لم یدرك به الحق بعد ان لم یدع فی القوس منزعا فی طلبه الخ قلت وکذا من لم یخطر فی باله تردد واحتمال النقیض وقلت وبسط القول فی المسئلة الغزالی فی التفرقة بین الاسلام والزندقة وقلت و السلامة فی امثال ذلك التفویض الی الله تعالیٰ وهو اعلم العلمین واحکم الحاکمین
اور اگر کسی کو صورت ثانی میں شبہ ہو کہ جب یہ شخص حق کو حق اور باطل کو باطل سمجھتا ہے تو مؤمن ہونا چاہیئے پھر اسکو کفار میں کیوں شمار کیا گیا جواب اس کا یہ ہے کہ جیسے قلب سے تکذیب کرنا کفر ہے اسی طرح زبان سے تکذیب کرنا اور برتاؤ میں مخالفت وعداوت انبیاء سے کرنا بھی کفر ہے خوب سمجھ لو۔

۵۳ ترپنویں حکمہ بمعانی اصطلاحیہ مختلفہ عینیت وغیریت

جاننا چاہیئے کہ عینیت وغیریت دو لفظ متقابل ہیں اور مختلف اوضاع سے تین معنی پر ان کا اطلاق آتا ہے معنی اوّل عینیت کے یہ کہ دو مفہوموں کا مصداق من کل الوجوہ ایک ہونا یعنی دو چیزوں کا ہر طرح سے ایک ہونا کہ ان میں کسی قسم کا فرق نہ ہو جیسے انسان اور حیوان ناطق یا زید اور ذات زید کہ ان میں اصلا تغایر نہیں اور غیریت یہ کہ اُن دونوں میں کسی قسم کا تغائر اور امتیاز ہو یعنی فرق ہو اس تفسیر پر عینیت وغیریت میں باہم تناقض ہے جس سے ان دونوں کا ایک محل میں جمع ہونا بھی محال ہے اور دونوں کا کسی محل سے مرتفع ہونا بھی محال ہے اور یہ تبادر معنی عینیت و غیریت کے یہی ہیں اور یہی معنی لغوی ہیں اور اسی میں اکثر عرفا استعمال ہوتا ہے اور اکثر اہل معقول بھی یہی مراد

لیتے ہیں۔ اس تفسیر کے اعتبار سے کوئی شے موجود خواہ وہ حادث و مخلوق ہو جیسے تمام زمین و آسمان کی چیزیں یا قدیم و غیر مخلوق ہو جیسے صفات باری تعالیٰ کی عین ذات باری تعالیٰ کی نہیں مخلوقات کا عین نہ ہونا تو باتفاق اہل نقل و عقل ہے اور صفات کا عین نہ ہونا صرف جمہور اہل سنت کے نزدیک ہے بخلاف حکماء و اہل اعتزال کے کہ صفات کو عین ذات کہتے ہیں اور ظاہر قرآن اہل سنت کی تائید کرتا ہے کیونکہ جا بجا اللہ تعالیٰ نے اپنے کو علیم اور حکیم و سمیع و بصیر فرمایا ہے جسکے معنی ذی علم و ذی حکمت و ذی سمع و ذی بصر ہیں اگر علم و حکمت و سمع و بصر عین ذات ہوتیں تو ذی علم و ذی حکمت وغیرہ کے معنی ذو نفسہ ہوتے اور یہ محض بے معنی ہے پس ظاہر قرآن و حدیث سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ صفات زائد علی الذات ہیں جب اس تفسیر کے اعتبار سے کوئی شے عین ذات حق نہیں تو سب ممکنات و صفات غیر ذات ہونگی۔

معنی ثانی۔ عینیت کی تو وہی تفسیر لیجاوے اور غیریت کے یہ معنی ہوں کہ دو چیزوں میں سے کسی ایک کا بدون دوسرے کے موجود ہو سکنا (جواز الانفکاک بین الشیئین ولو من جانب واحد و بعبارۃ اُخریٰ عدم التلازم بین الشیئین) اس تفسیر پر عینیت و غیریت میں باہم تناقض تو نہیں مگر تضاد ہے یعنی دونوں ایک محل پر صادق نہیں آسکتے مگر دونوں مرتفع ہو سکتے ہیں جیسی شان متضادین کی ہوتی ہے اور یہ اصطلاح متکلمین کی ہے اس تفسیر کے اعتبار سے بھی ذات باری تعالیٰ اور مخلوقات میں عینیت نہیں ہے جیسا اوپر گذرا بلکہ غیریت ہے کیونکہ غیریت کے معنی تھے کسی ایک کا بدون دوسرے کے موجود ہو سکنا گو دوسرا بدون اس ایک کے موجود نہ ہو سکے تو گو مخلوقات بدون باری تعالیٰ کے موجود نہیں ہو سکتی لیکن باری تعالیٰ تو بدون مخلوق کے موجود ہو سکتے ہیں اور واقع میں قبل ایجاد خلق کے موجود تھے اور مخلوق کو فنا کر کے بھی موجود رہیں گے پس غیریت کے معنی متحقق ہو گئے سو حضرت حق و خلق میں عینیت کی نفی اور غیریت کا ثبوت ہو گیا لیکن ذات حق اور صفات میں اس تفسیر پر نہ عینیت ہوئی نہ غیریت۔ عینیت تو اسلئے نہ ہوئی کہ اُسکے معنے تھے دو چیزوں کا بالکل ایک ہونا اور جب صفات زائد علی الذات ہیں جیسا اوپر بیان ہوا تو عینیت کہاں ہوئی اور غیریت اسلئے نہ ہوئی کہ یہاں ذات اور صفات دونوں میں سے ایک بھی ایسی چیز نہیں کہ بدون دوسرے کے اُسکا پایا جانا ممکن ہو صفات تو بدون ذات کے اسلئے موجود نہیں ہو سکتیں کہ یہ صفات تحقیق

میں تابع ہیں اور ذات متبوع اور تابع کا وجود بدون متبوع کے محال ہے اور ذات بدون صفات کے اسلئے نہیں پائی جاسکتی کہ ذات واجب کا خالی ہونا صفات کمال سے لازم آتا ہے اور وہ محال ہے پس ہر ایک دوسرے کیلئے مستلزم ہوا اسلئے غیریت بھی نہ ہوئی پس عینیت وغیریت دونوں مرتفع ہوگئیں یہی معنی ہیں متکلمین کے اس قول کے (ھی لا عینہ و لا غیرہ)

معنی ثالث۳: عینیت کے معنی ہیں ایک شے کا دوسری شے کی طرف محتاج فی الوجود ہونا گو وہ دوسری شے اس پہلے کی محتاج نہ ہو اور غیریت کے وہ معنی ہیں جو معنی اول میں مذکور ہوئے ہیں یعنی اُن دونوں شے میں کسی قسم کا تغایر و امتیاز و فرق ہونا اور اس تفسیر پر عینیت وغیریت میں نہ باہم تناقض ہے اور نہ تضاد بلکہ دونوں کا جمع ہونا ایک محل میں ممکن ہے مثلاً زید اور اس کے صفات کہ صفت بدون زید کے نہیں پائی جاتی اسلئے عینیت صادق آئی اور دونوں باہم ممتاز بھی ہیں اس لئے غیریت صادق آئی اور یہ اصطلاح حضرات صوفیہ کرام کی ہے اس تفسیر کے اعتبار سے ذات باری تعالیٰ اور مخلوقات میں عینیت بھی ہے کیونکہ مخلوقات ذات باری تعالیٰ کی محتاج ہے گو ذات باری تعالیٰ احتیاج سے مُبرّا ہے اور غیریت بھی ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ اور مخلوقات میں لاکھوں طرح کے فرق ہیں۔ ہر چند کہ اس معنی ثالث کے اعتبار سے صوفیہ تمام مخلوقات کو عین باری تعالیٰ کہتے ہیں اس میں کسی سالک عارف کی تخصیص نہیں مگر بعض اوقات اس تفسیر میں ایک قید اور بھی بڑھاتے ہیں یعنی اس احتیاج الخلق الی الحق کا علم و معرفت بھی حاصل ہو اس معنی مقید کے اعتبار سے تمام مخلوقات میں سے صرف عارف کے لئے عینیت کا اثبات کرتے ہیں کہ اسکو معرفت ہے دوسری مخلوقات اس عرفان سے خالی ہے پھر بعض اوقات اس قید پر ایک قید اور بڑھاتے ہیں یعنی اس معرفت میں اسقدر استغراق ہو کہ خود مخلوق حتی کہ اپنی ذات اور ہستی کی طرف بھی التفات نہ رہے اس قید کے اعتبار سے تمام عارفین پر بھی عینیت صادق نہ آویگی بلکہ اُن میں سے جو استغراق تام رکھتے ہیں وہی اسکے مصداق ہوں گے اس تقریر پر عینیت وغیریت کی کُل پانچ تفسیریں ہوئیں اور مولانا نے روی او خود روئے دوست ہیں سب سے

اخیر کے معنے مراد لئے ہیں۔

چونویں حکمت اقسام و احکام توکل

توکل کی دو قسمیں ہیں۔ علماً و عملاً۔ علماً تو یہ کہ ہر امر میں متصرف حقیقی و مدبر تحقیقی حق جل و علا شانہ کو سمجھے۔ اور اپنے کو ہر امر میں اُن کا محتاج اعتقاد کرے۔ یہ توکل تو ہر امر میں عموماً فرض اور جزو عقائد اسلامیہ ہے۔

قسم دوم توکل عملاً اسکی حقیقت ترک اسباب ہے۔ پھر اسباب کی دو قسمیں ہیں۔ اسباب دینیہ اور اسباب دنیویہ۔ اسباب دینیہ جن کے اختیار کرنے سے کوئی دینی نفع حاصل ہو ان کا ترک کرنا محمود نہیں بلکہ کہیں گناہ اور کہیں خسران و حرمان ہے اور شرعاً یہ توکل نہیں اگر لغۃً توکل کہا جاوے تو یہ توکل مذموم ہے۔

اور اسباب دنیویہ جنسے دنیا کا نفع حاصل ہو اس نفع کی دو قسمیں ہیں حلال یا حرام اگر حرام ہو اسکے اسباب کا ترک کرنا ضروری ہے اور یہ توکل فرض ہے۔ اور اگر حلال ہو اسکی تین قسمیں ہیں۔ یقینی اور ظنی اور وہمی۔ اسباب وہمیہ جنکو اہل حرص و طمع اختیار کرتے ہیں جنکو طول امل کہتے ہیں اُن کا ترک کرنا ضروری ہے اور یہ توکل فرض و واجب ہے۔

اور اسباب یقینیہ جن پر وہ نفع عادۃً ضرور مرتب ہو جاوے جیسا کھانے کے بعد آسودگی ہو جانا یا پانی کے بعد پیاس کم ہو جانا اس کا ترک کرنا جائز نہیں اور نہ شرعاً یہ توکل ہے اور لغۃً توکل کہا جاوے تو یہ توکل ناجائز ہے۔

اور اسباب ظنیہ جن پر غالباً نفع مرتب ہو جاوے مگر بارہا تخلف بھی ہو جاتا ہو جیسے علاج کے بعد صحت ہو جانا یا نوکری و مزدوری کے بعد رزق ملنا۔ ان اسباب کا ترک کرنا وہ ہے جسکو عرف اہل طریقت میں اکثر توکل کہتے ہیں۔ اسکے حکم میں تفصیل یہ ہے کہ ضعیف النفس کے لئے تو جائز نہیں اور قوی النفس کیلئے جائز ہے۔ بالخصوص جو شخص قوی النفس بھی ہو اور خدمت دین میں مشغول ہو اُسکے لئے مستحب بلکہ کسی قدر اس سے بھی مؤکد ہے۔ پس خلاصہ تقریر کا یہ ہوا کہ توکل علمی تو مطلقاً اور عملی میں بمعنی ترک اسباب حرام و ترک اسباب نفع دنیوی موہوم فرض اور بمعنی ترک اسباب دینیہ و بمعنی ترک اسباب دنیویہ مباحہ یقینیہ حرام و مذموم و بمعنی

اسباب مباحہ دنیویہ ظنیہ ضعیف النفس کو حرام اور قوی النفس کو مستحب ۔ پس تین قسمیں فرض اور دو قسمیں حرام اور ایک بعض اوقات میں حرام اور بعض اوقات میں مستحب اس تقریر سے معلوم ہوگیا جو توکل شرعاً ناپسند ہے اُس میں اور طاعت میں تنافی ہے ورنہ کوئی منافات نہیں واللہ اعلم ۔

فائدہ ۔ اس مضمون کی تکمیل کے لئے ایک دوسرا مضمون شرح مثنوی سے نقل کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ تدبیر میں دو مرتبے ہیں ایک اُس کا نافع ہونا دوسرا اُس کا جائز ہونا سو نافعیت میں تو یہ تفصیل ہے کہ اگر وہ تقدیر کے موافق ہوگی تو نافع ہوگی ورنہ نہیں اور اُس کے جواز میں یہ تفصیل ہے کہ اس میں دو مرتبے ہیں ایک مرتبہ اعتقاد کا یعنی اسباب کو مثل حکماء طبعیین و منکرین قدر کے مستقل بالتاثیر سمجھا جاوے سو یہ اعتقاد شرعاً حرام و باطل ہے البتہ تاثیر غیر مستقل کا اعتقاد رکھنا یہ مسلک اہل حق کا ہے جس کا انکار اور نفی کرنا جبر مذموم ہے ۔ دوسرا مرتبہ عمل کا یعنی مقاصد کے لئے اسباب اختیار کئے جاویں سو اُس کا حکم یہ ہے کہ اس مقصد کو دیکھنا چاہئے کیسا ہے سو اُس میں تین احتمال ہیں یا وہ مقصد دینی ہے یا دنیاوی مباح ہے یا معصیت ہے اگر معصیت ہے تو اس کے لئے اسباب کا اختیار کرنا مطلقاً ناجائز ہے اور اگر وہ دین ہے تو دیکھنا چاہئے کہ وہ امر دین واجب ہے یا مستحب اگر واجب ہے تو اسکے اسباب کا اختیار کرنا واجب ہے اور اگر مستحب ہے تو اسکے اسباب کا اختیار کرنا مستحب ہے اور اگر وہ دنیا مباح ہے تو دیکھنا چاہئے کہ وہ دنیاوی مباح ضروری ہے یا غیر ضروری اگر ضروری ہے تو اسکے اسباب کو دیکھنا چاہئے کہ ان پر اس مقصد کا ترتب یقینی ہے یا غیر یقینی اگر یقینی ہے تو اس کے اسباب کا اختیار کرنا بھی واجب ہے اور اگر غیر یقینی ہے تو ضعفاء کے لئے اختیار اسباب واجب اور اقویاء کیلئے گو جائز ہے مگر ترک افضل ہے اور اگر وہ دنیاوی مباح غیر ضروری ہے تو اگر اسکے اسباب کا اختیار کرنا مضر دین ہو تو ناجائز ہے ورنہ جائز مگر ترک افضل ہے ۔ یہ کل دس صورتیں ہیں اور ہر ایک کا خاص حکم ہے اس تقریر سے معلوم ہو جاویگا کہ کس مرتبہ میں توکل جائز یا ناجائز ہے اور کس مرتبہ میں تدبیر جائز یا ناجائز ہے ۔

ان دونوں تقریروں کے جمع کرنے سے اس مسئلہ میں پوری شفا ہو سکتی ہے ۔

۵۵ پچپنویں حکمة مظہریت عالم مر ذات وصفات را

ذیل کے اشعار مثنوی شریف آغاز دفتر اوّل تحت سرخی "در بیان آنکہ اختلاف درصورت روش است نہ درحقیقت راہ" میں چھ شعر بعد ہیں۔

چند باران عطا باران شده ۔ تا بداں آں بحر دُرافشاں شده

چند خورشید کرم افروخته ۔ تا کہ ابر و بحر جُود آموخته

چند خورشید کرم تاباں شده ۔ تا بداں آں ذره سرگرداں شده

پرتوِ دانش زده بر آب و طیں ۔ تا شده دانه پذیرنده زمیں

خاک امیں و ہرچہ در وے کاشتی ۔ بے خیانت جنس آں برداشتی

ایں امانت زاں امانت یافت ست ۔ کافتاب عدل بروے تافت ست

تا نشان حق نیارد نوبہار ۔ خاک سرہا را نہ کرده آشکار

آں جوادے کہ جمادے را بداد ۔ ایں خبرہا وایں امانت وایں سداد

آں جماد از لطف چوں جاں میشود ۔ زمہریر قہر پنہاں می شود

آں جمادے گشت از فضلش لطیف ۔ کل شیٔ من ظریف ہو ظریف

مر جمادے را کند فضلش خبیر ۔ عاقلاں را کرده قہر او ضریر

آں ذرہ مراد آفتاب کہ بپیش عظمت حق کم از ذرہ است۔ نشان فرمان سرہا امور مخفیہ مراد سبزہ وگل آں جوادی الخ آں مبتدا اشارہ بحق جوادے خبر بحذف رابط یعنی آں ذات حق چناں جواد ہست الخ زمہریر خزاں و زمستاں۔ ضریر کور۔ اوپر کے اشعار میں حق جل وعلی شانہ کی عظمت اور تمام مخلوقات کا اُن کی طرف محتاج ہونا مذکور تھا ان اشعار میں .... اسی مضمون کی تقویت و تائید ہے۔ فرماتے ہیں کہ بحر میں جو صفت دُرافشانی آگئی ہے اُسکی وجہ یہی ہے کہ اُسپر عطائے الٰہی کی بارشیں ہوئی ہیں (پس بحر کی صفتِ عطا حق تعالیٰ کی صفت عطا کا فیض ہے) اور ابر و بحر میں جو صفت جود آگئی ہے

کہ اس قدر پانی اُس سے ملتا ہے اُس کی وجہ یہی ہے کہ اُس پر کرمِ الٰہی کی تاپشیں ہوئی ہیں (پس ابرو بحر کی صفت جود حق تعالیٰ کی صفت جود و کرم کا فیض ہے) اور آفتاب فلک میں جو صفت سرگردانی یعنی تحریک کی (جس سے عالم کو نور بخشی ہوتی ہے) آگئی ہے اُس کی وجہ یہی ہے کہ اُس پر کرمِ الٰہی کی تابشیں ہوئی ہیں (پس آفتاب کی صفت نور بخشی حق تعالیٰ کی صفت کرم بخشی کا فیض ہے) اور زمین جو دانہ کو قبول کرلیتی ہے اُسکی وجہ یہی ہے کہ آب و گل پر علم الٰہی کا پرتو پڑ گیا ہے (پس زمین کا دانہ کو لے لینا جس کیلئے صفت علم کی عادۃً ضرورت ہے حق تعالیٰ کی صفت علم کا فیض ہے) اور خاک میں جو صفت امانت کی آگئی ہے جس سے وہ ایسی امین ہوگئی ہے کہ جو چیز اُس میں کاشت کرو وہی اُس سے اٹھالو یہ نہیں کہ وہ خیانت کرکے اُسکو بدل ڈالے اور گندم کا جَو دیدے اُس کی وجہ یہی ہے کہ اس زمین نے یہ صفت امانت حق تعالیٰ کی صفت امانت سے پائی ہے کیونکہ (اللہ تعالیٰ عادل ہیں اور عدل کیلئے امانت لازم ہے اس معنی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کیلئے صفت امانت ثابت کیگئی ورنہ اللہ تعالیٰ کے مشہور اسماء میں اسم امین نہیں ہے تو اسی صفت عدل کا آفتاب اُس زمین پر روشنی ڈال رہا ہے (پس زمین کی صفتِ امانت وعدل حق تعالیٰ کی صفت امانت و عدل کا فیض ہے) اور نیز زمین کے با علم و خبر ہونیکا یہ اثر ہے کہ جب تک فصل بہار حق تعالیٰ کا فرمان نہیں لاتی اُسوقت تک زمین سبزہ و گل کو باہر نہیں نکالتی (جسطرح اہل عقل و شعور کہ حکم حاکم کا انتظار کیا کرتے ہیں) وہ ذات پاک ایسے جواد ہیں کہ ایک جماد محض کو (یعنی زمین کو کہ نباتات و حیوانات سے خارج ہے ایسے علوم دئے (جمع اس لئے لائے کہ یہاں دو علم کا ذکر ہے ایک اس شعر میں پرتو دانش الخ اور دوسرا اس شعر میں تا نشان حق الخ جیسا دونوں کی شرح سے منکشف ہو چکا ہے) اور ایسی امانت دی (جسکا ذکر اس شعر میں ہے خاک امین الخ) اور ایسی درستی دی (علمی درستی تو علوم ہیں اور عملی درستی امانت ہے پس درستی میں سب صفات مذکورہ داخل ہوگئیں) یہ حق تعالیٰ کا فیض لطف ہے جس سے وہ جماد (زمین) مثل ذی روح کے ہوجاتی ہے (کہ اُس میں صفات ذی روح کے سے پیدا ہوجاتی ہیں اور لطف علمی و عملی سے موصوف ہوجاتی ہے) اور اس صفت لطف کے ظہور سے خزاں قہر (یعنی صفت قہر جس سے خزاں ہوگئی تھی) پوشیدہ ہوجاتی ہے (کیونکہ جب اسمائے جمالیہ لطف و رحمت و احیاء و نحوہا کے آثار ظاہر ہوتے ہیں تو اسماء جلالیہ قہر و غضب و امانت کے آثار

باقی نہیں رہتے اسی طرح بالعکس۔ اسکو اصطلاح میں توارد و تعاقب تجلیات و ظہور اسمائے متقابلہ و متضادہ کہتے ہیں اور مسئلہ تجدد امثال اسی کی فرع ہے) غرض وہ جماد فضل خداوندی سے (یعنی فیض صفت لطف الٰہی سے) لطیف ہو جاتا ہے (جیسا اس سے قبل شعر میں کہا ہے ؎ آن جماد از لطف الخ حقیقت میں جو چیز کسی خوب کی طرف سے ہوتی ہے وہ خوب ہی ہوتی ہے (پس حق تعالیٰ اپنے تمامی اسماء و صفات کیساتھ جمیل ہیں جہاں اُن کا فیض ہوگا وہاں بھی جمال و کمال پیدا ہو جاویگا خوب کہا ہے ؎ ہرچہ آں خسرو کند شیریں بود) اور ان کی ایسی قدرت ہے کہ (جب اُن کی صفات جمالیہ کا ظہور ہوتا ہے تو) اُن کا فضل جماد کو باخبر کر دیتا ہے جیسا اوپر بیان ہوا اور (جب صفات جلالیہ کا ظہور ہوتا ہے اُسوقت) بڑے بڑے عقلاء و اہل علم کو اُن کا قہر اندھا کر دیتا ہے (کہ امر حق انکو نظر نہیں آتا جیسا بلعم و ابلیس وغیرہما)

ف۔ ان اشعار میں اشارہ بلکہ تصریح ہے کہ عالم مظہر ذات و صفات الٰہی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ذاتِ مخلوقات جو کسی صفت خواہ وجود یا علم و قدرت یا غیر ذالک کے ساتھ موصوف ہوتی ہے اس اتصاف میں ذات و صفات الٰہی واسطہ ہے پس اتصاف حق بصفات قدیمہ واسطہ ہوا اور اتصاف خلق بصفاتِ حادثہ ذی واسطہ ہوا اب سمجھو کہ ایک شئی کا دوسری شئے کیلئے کسی صفت میں واسطہ ہونا اسکی تین[۳] صورتیں ہوتی ہیں ایک[۱] تو یہ کہ اُس صفت کیساتھ حقیقۃً و بالذات واسطہ ہی موصوف ہو اور ذی واسطہ میں وہ صفت اصلا نہ ہو مگر چونکہ اُس واسطہ کیساتھ اس ذی واسطہ کو ایک قسم کا تعلّق اور تلبّس ہے اسلئے مجازاً اُس کی طرف بھی اُس صفت کو منسوب کر دیتے ہیں پس حقیقۃً اتصاف صرف واسطہ کو ہوتا ہے اور مجازاً ذی واسطہ کو جس طرح کشتی واسطہ ہے کشتی نشین کے لئے صفت حرکت میں کہ یہاں حرکت کیساتھ صرف واسطہ یعنی کشتی موصوف ہے اور ذی واسطہ یعنی کشتی نشین مجازاً جس کا حاصل یہ ہے کہ کشتی نشین کو مطلق حرکت نہیں ہوتی مگر تلبس اور تعلق کی وجہ سے اسکو بھی متحرک کہنے لگے اس کا نام واسطہ فی العروض ہے۔ دوسری[۲] صورت اسکا عکس یعنی وہ صفت ذی واسطہ میں پائی جاوے اور واسطہ میں اصلا نہ ہو بلکہ وہ ذی واسطہ کو موصوف کر دینے میں سفیر محض ہو جیسے کپڑے کے رنگین ہونے میں صبّاغ واسطہ ہے کہ یہ صفت رنگین ہونیکی صرف ذی واسطہ یعنی کپڑے میں پائی جاتی ہے چنانچہ اُسی کو رنگین کہتے ہیں اور واسطہ یعنی صبّاغ میں

یہ صفت مطلقاً نہیں پائی جاتی۔ چنانچہ اُسکو نہیں کہا جاتا کہ وہ رنگین ہوگیا بلکہ محض کپڑے کے رنگین ہونے میں سفیر محض ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ اُس میں رنگینی کی صفت اصلاً نہیں ممکن ہے کہ وہ خود بھی کلیا بعضاً اپنے کو اُس رنگ سے رنگین کرلے مطلب یہ ہے کہ جو صفت کپڑے میں ہے بعینہ اسکے ساتھ صباغ موصوف نہیں گو مستقل طور سے ایسی ہی صفت اُس میں بھی پائی جاوے اسکا ثبوت مستقل دلیل سے ہوگا اور یہ رنگینی کپڑے کی اُس رنگینی رنگریز کیلئے مستلزم و دلیل نہ ہوگی اسکو واسطہ فی الاثبات کہتے ہیں۔ تیسری[۳] صورت یہ کہ وہ صفت واسطہ اور ذی واسطہ دونوں میں حقیقۃً پائی جاوے لیکن واسطہ میں پایا جانا علت ہو اور ذی واسطہ میں پایا جانا معلول ہو پس اتصاف واسطہ کا اوّلاً ہوگا اور اتصاف ذی واسطہ کا ثانیاً ہوگا جیسے قفل کھولتے وقت کنجی کو گھماتے ہیں تو ہاتھ واسطہ ہے حرکت میں اور کنجی ذی واسطہ۔ حرکت دونوں کے ساتھ حقیقۃً قائم ہے مگر جنبش ہاتھ کی علت ہے اور جنبش کلید کی معلول اسکو واسطہ فی الثبوت کہتے ہیں پس واسطہ فی العروض و فی الاثبات میں صفت ایک ہی ہے دوسری صفت موجود ہی نہیں اور واسطہ فی الثبوت میں خود صفتیں دو ہیں جب یہ تمہید سمجھ میں آگئی تو جاننا چاہئے کہ حق تعالی کا واسطہ ہونا مخلوقات کیلئے اُن کے صفات میں یعنی فی العروض و فی الثبوت تو ہو نہیں سکتا فی العروض تو اسلئے کہ اُس میں لازم آتا ہے کہ مخلوقات میں جتنی صفتیں ہیں وہ سب حقیقت میں حق تعالی ہی کی صفتیں ہیں اور مخلوق کی طرف محض مجازاً اُن کی نسبت ہے اس لازم میں دو خرابیاں ہیں۔ اوّل یہ کہ بعض صفات مخلوق میں ذمیم اور موجب منقصت ہیں جن سے تنزیہ حق تعالی کی واجب اور منصوص ہے اور دوسرے یہ کہ نصوص میں جابجا صفات حمیدہ و ذمیمہ ہر دو کو مخلوقات کی طرف مسند و منسوب کیا ہے اور اسناد میں اصل حقیقت ہے جب اس لازم میں دو خرابیاں ہوئیں تو یہ باطل ٹھہرا جب لازم باطل ہوا تو ملزوم یعنی واسطہ فی العروض ہونا بھی باطل ٹھہرا البتہ اگر ان خرابیوں کے جواب میں یہ کہا جاوے کہ جو صفات مخلوق میں ذمیم ہیں وہ ان مخلوقات کے فساد استعداد کی وجہ سے ہیں ورنہ اصل اور واسطہ ان کا بھی صفات جمیلہ الٰہیہ ہیں مثلاً حق تعالی کی صفت قابض نے بشر کے ساتھ تعلق فرمایا جنکی استعداد صالح تھی وقابض بالحق ہوئے کہ اپنے حقوق پر اکتفا کرتے ہیں اور جنکی استعداد فاسد تھی وہ قابض بالباطل ہوئے کہ غصب و سرقہ کرنے لگے جس طرح آفتاب کا نور کہ امر وحدانی بسیط ہے مختلف آئینوں کے ساتھ یکساں

متعلق ہوا کہ سُرخ آئینہ میں وہ نور سرخ ہوگیا۔ زرد میں زرد۔ وعلی ہذا القیاس اور اس میں کوئی خرابی یقینی نہیں یہ تو خرابی اوّل کا جواب دیا جاوے اور خرابی دوم کی نسبت یہ کہا جاوے کہ یہ مسئلہ کشفی ہے جب اسناد کے غیر حقیقی ہونے پر دلیل قائم ہے تو اس اسناد کو مجازی کہا جاویگا اس تاویل پر البتہ واسطہ فی العروض کی گنجایش نکل آویگی اور مدار اسکے ثبوت کا کشف ہوگا چنانچہ بہت حضرات کی تقریر سے یہ مضمون مستفاد ہوتا ہے اور مولانا کے ان اشعار سے بھی ظاہراً یہی معلوم ہوتا ہے مگر اس میں تین احتیاطیں ضروری ہیں اوّل یہ کہ اسکو مثل عقائد منصوصہ کے داخل عقائد نہ کیا جاوے احتمال اُسکے غیر صحیح ہونیکا بھی رکھا جاوے۔ دوسرے یہ نہ سمجھے کہ مخلوقات میں جسقدر اور جس حالت سے صفات و کمالات مشاہد ہوتے ہیں بس اللہ تعالیٰ میں کمّاً وکیفاً اسی قدر ہیں اس سے زائد نہیں نعوذ باللہ منہ بلکہ دونوں میں تناہی ولاتناہی و کمال و نقصان کا بیحد تفاوت ہے۔ تیسرے تاویل مذکور چونکہ دقیق ہے اسلئے عوام کے روبرو اس کی تقریر نہ کرے اور جو خود بھی تاویل سمجھ میں نہ آوے تو واسطہ فی العروض کو بالکل غلط سمجھے کہ کیونکہ بالمعنی المتبادر واقع میں وہ غلط ہے اور واسطہ فی الثبوت ہونا اسلئے صحیح نہیں کہ اوّل تو اس میں وہی خرابی لازم آتی ہے کہ جتنی صفات اچھی یا بری مخلوقات میں حقیقۃً موجود ہیں وہ سب حقیقۃً نعوذ باللہ باری تعالیٰ میں بھی پائی جاویں جسکا بطلان ابھی بیان ہوچکا اور اگر تاویل مذکور سے اسکی اصلاح بھی کر لیجاوے تو دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ علّت سے تخلّف معلول کا محال ہے اور صفات باری تعالیٰ کی قدیم ہیں پس اگر وہ علّت صفات خلق کی ہونگی تو صفات خلق کا قدیم ہونا لازم آویگا اور یہ عقلاً و نقلاً محال ہے جیسا کتب کلامیہ میں مذکور ہے جب دونوں صورتیں واسطہ کی باطل ہوئیں اور واسطہ ہونا یقینی ورنہ استغنار ممکن کا واجب سے لازم آویگا پس واسطہ فی الاثبات کا حق ہونا متعین ہوگیا یعنی باری تعالیٰ اپنی قدرت و ارادے سے مخلوق کو جو صفت چاہیں عطا فرماویں اور اللہ تعالیٰ ایجینہ ان صفات سے منزہ ہیں اُن کی صفات مستقل دلائل عقلی و نقلی سے ثابت ہیں اور ان صفات حادثہ کو ان صفات قدیمہ سے بجز مشارکت لفظی کے (وہ بھی بعض میں) کوئی مناسبت و مشارکت و مشابہت نہیں ؎ چہ نسبت خاک را با عالم پاک۔ اس صورت میں مظہر ہونا عالم کا بایں معنی ہے کہ جس طرح مصنوع دلالت کرتا ہے وجود صانع پر اور مکتوب دلالت کرتا ہے وجود کاتب پر

اور ظاہر ہے کہ دلیل سے مدلول کا علم وظہور ہوتا ہی ہے اور یہ مظہریت تمام اجزائے عالم کیلئے عام ہے مگر بعض مخلوقات جن کی بعض صفات اسماً ورسماً مناسب صفات حق تعالیٰ کے ہیں اُن میں ایک ایسی مظہریت اور زائد ہے جیسی مثال مظہر موجب وضوح ہوتی ہے ذی مثال کیلئے ان میں سے چونکہ انسان کو سب سے زیادہ مناسبت ہے اسلئے عارفین اُسکو مظہر جامع واتم کہتے ہیں یعنی باضافۃ دوسرے مخلوقات نہ بذاتہ باعتبار کمال فی نفسہ اس بنا پر ان اشعار میں بھی بعض اشیاء میں مظہریت زائدہ متحقق ہے اور واسطہ فی العروض وواسطہ فی الثبوت میں ذی واسطہ کا مظہر صفت واسطہ ہونا اظہر ہے۔ اور مولانا کا یہ شعر ؎ آن جوادے کو جمادے ایداد الخ فی الاثبات میں صریح ہے اور اُسکے اوپر کے اشعار جو ظاہراً (بشرط تاویل مذکور) مشعر واسطہ فی العروض کے ہیں واسطہ فی الاثبات کی طرف اس طرح راجع ہو سکتے ہیں کہ ابر وبحر وارض میں ان صفات کے ثابت ہونیکے لئے قدرت وارادہ تو واسطہ ضرور ہے اور صفات باری تعالیٰ مستلزم ہیں اس معنی کر اُن کا جود وکرم وعدل وغیرہ سب واسطہ ہو گیا یہ ضرور نہیں کہ ان مخلوقات کا جود وکرم وعدل ہی بعینہ وہاں موجود ہے گو واسطہ فی العروض ملننے پر جمادے را ابداد میں تاویل مطلق افاضہ کی گو بضمن فی العروض سہی ہو سکتی ہے۔ یہ تحقیق ہے مسئلہ مظہریت کی جو کہ ایک عنوان ہے تقریر مسئلہ توحید کا اور علاوہ اسکے چند عنوان اس مسئلہ توحید کے اور ہیں۔ عینیت۔ غیریت۔ وحدۃ الوجود اتحاد وجود۔ توحید ذاتی وصفاتی وافعالی چنانچہ بفضلہ تعالیٰ ان پانچوں عنوانوں کی اپنے اپنے مواقع پر تحقیق گذر چکی۔ والحمد للہ علیٰ ذٰلک حمداً کثیراً۔ اور باقی تقریرات یا اُسی طرف راجع ہیں اُن میں سے تنزلات ستہ کی تقریر بھی ہے جس کا حاصل مظہریت ہے اور یا محض امثلہ وتشبیہات ہیں۔

ضمیمہ۔ اس مضمون پر ایک سوال وجواب ترجیح الراجح سے نقل کیا جاتا ہے وہ یہ ہے۔

سوال ۔ میں نے آپکی مصنفہ کتاب کلید مثنوی جلد اول صفحہ ۱۵ سے ایک رسالہ کی تدوین میں امداد لی تھی۔ کتاب مذکور کے صفحہ ۱ پر آپ نے (واسطہ) کے اقسام معہ تعریفات اور امثلہ ذکر فرمائے ہیں۔ میں نے اُس عبارت کو بعینہا نقل کیا ایک صاحب فرماتے ہیں کہ تعریف واسطہ فی الاثبات کی اصطلاحاً غلط ہے بلکہ جسکو کلید میں واسطہ فی الاثبات کہا گیا ہے وہ دراصل

واسطہ فی الثبوت کا قسم اول ہے حسب اصطلاح مناطقہ اور جسے کلید میں واسطہ فی الثبوت ٹھہرایا گیا ہے وہ حقیقت میں واسطہ فی الثبوت کا ایک دوسرا قسم ہے۔ رہا واسطہ فی الاثبات وہ نام ہے حد اوسط کا دوسرے الفاظ میں برہان انی کا) عبد العلی حاشیہ میر زاہد ملا جلال بحث عرض ذاتی وغیرہ میں اسی قائل کے خیالات کی تصریح بھی ملتی ہے آپ جو ایسی مطلع فرمائیں کہ یہ کیا راز ہے آیا یہ کاتب کی غلطی ہے یا آپ نے کوئی نئی اصطلاح ٹھہرائی ہے۔ قائل مذکور کے جواب کیلئے میں آپ کے جواب کا انتظار کروں گا۔

جواب۔ یہ کاتب کی تو غلطی نہیں ہے عبارت میری ہی ہے اور اس وقت میرے ذہن میں دونوں اصطلاحیں تھیں واسطہ فی الثبوت قسم اول اور واسطہ فی الاثبات۔ اول اصطلاح کو بوجہ تطویل عبارت کے قصداً ترک کر دیا تھا مگر یہ اسوقت یاد نہیں آیا کہ یہ اصطلاح ذہن میں کہاں سے حاضر ہو گئی تھی یا کہ ذہن کا خلط تھا اگر کسی ممارس فراوانی معقولی سے تحقیق ہو جاوے کہ یہ بھی ایک اصطلاح ہے تو جواب ظاہر ہے ورنہ میں رجوع کرتا ہوں اور مشورہ دیتا ہوں کہ اسپر ایک حاشیہ لکھدیا جائے کہ مراد اس سے واسطہ فی الثبوت قسم اول ہے۔ یہ تعبیر باقرار مؤلف اس کے ذہن کا خلط ہے ۲۷ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۹ھ۔

چھپنویں حکمت معنی قرب فرائض و قرب نوافل

جاننا چاہیئے کہ جب بندہ ریاضت و مجاہدہ کرتا ہے تو اُسکے صفات رذیلہ و دواعی شہوت و غضب زائل ہو جاتے ہیں اور اُسکے نفس میں ایک ملکہ راسخہ حب مرضیات حق و بغض نامرضیات حق کا پیدا ہو جاتا ہے جس سے بلا تکلف اعمال حسنہ و افعال محمودہ صادر ہوتے ہیں اور اعمال قبیحہ و افعال ذمیمہ قریب قریب معدوم ہو جاتے ہیں ایسے شخص کی نسبت حدیث میں آیا ہے فاذا احببتہ کنت سمعہ الذی یسمع بہ وبصرہ الذی یبصر بہ ویدہ التی یبطش بھا ورجلہ التی یمشی بھا۔ رواہ البخاری عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ یعنی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں اُسکے کان اور آنکھ اور ہاتھ پاؤں بنجاتا ہوں اسکے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں کہ عقلاً و شرعاً محال ہے بلکہ یہ ہے کہ چونکہ اسکے اعضاء و جوارح سے سب افعال میری مرضی کے موافق سرزد ہوتے ہیں۔

پس گویا میں ہی اسکے اعضا بنجاتا ہوں۔ پس کلام تشبیہ و تمثیل پر محمول ہے چونکہ مجازاً اس حدیث میں حق تعالیٰ کو آلہ اور عبد کو فاعل کہا گیا ہے کہ یسمع و یبصر وغیرہ کی اسناد عبد کی طرف ہے صوفیہ کرام نے اسی اطلاق کا اتباع کر کے یہ عنوان مقرر کیا ہے کہ بندہ فاعل اور حق تعالیٰ آلہ ہو جاوے اور چونکہ حدیث میں اس مرتبہ کا حصول تکثیر نوافل پر وارد ہے چنانچہ حدیث مذکور میں عبارت مذکورہ سے پہلے یہ جملہ ہے وما یزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احببتہ فاذا احببتہ الخ اور مجاہدہ و ریاضت میں تکثیر نوافل لازم ہے خواہ نماز ہو یا روزہ یا کثرت مراقبات یا تقلیل شہوات اسلئے صوفیہ اتباعاً للحدیث اس مرتبہ کو قرب نوافل کہتے ہیں اور چونکہ اسمیں صفات وافعال اذیلہ کا ازالہ ہوا ہوا اسلئے فنا رصفات سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرا قرب اعلیٰ درجہ کا ہے یعنی عبد کی ہستی ایسی مضمحل ہو جاوے کہ اپنی کو قدرت و ارادۂ حق کے روبرو ذوقی طور پر کالفانی وکالعدم جاننے لگے اور افعال و اعمال میں بمنزلہ آلہ محضہ کے ہو جاوے اور حق تعالیٰ کی مؤثریت مستقلہ پیش نظر ہو جاوے اس مرتبہ کو اس عنوان سے تعبیر کرتے ہیں کہ حق فاعل ہو جاوے اور عبد آلہ بنجاوے اور چونکہ یہ اول سے اعلیٰ ہے کیونکہ اول میں صرف فنائے رذائل تھا فنائے اختیار نہ تھا اور اس میں فنائے اختیار ہے اسلئے اُس سے اعلیٰ ہوا اور حدیث میں تقرب بالفرائض کو تقرب بالنوافل سے اعلیٰ و افضل کہا گیا ہے چنانچہ اسی حدیث کا سب سے اول جزو یہ ہے وما تقرب الی عبدی بشیء احب الی مما افترضت علیہ اسلئے موافقۃ للحدیث صوفیہ اسکو قرب فرائض کہتے ہیں اور چونکہ اس میں سالک کو اپنی صفات ذاتیہ قدرت و اختیار پر بھی نظر نہیں رہتی اسلئے اسکو فنائے ذات سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔

ستاونویں حکمۃ حل بعضے اشعار آں دمی راکہ نگفتم با خلیل الخ ۵۷

یہ اشعار مثنوی شریف دفتر اول کے نصف کے قریب سرخی شنیدن آں طوطی حرکت آں طوطی و مردن و نوحۂ خواجہ بروی کے نیچے ۳۷ شعر کے بعد ہیں

قافیہ اندیشم و دلدار من	گویدم مندیش جز دیدار من
خوش نشیں ای قافیہ اندیش من	قافیہ دولت توئی در پیش من

حرف چہ بود تا تو اندیشی ازاں ۔۔۔ صوت چہ بود خار دیوار رزاں

حرف و صوت و گفت را برہم زنم ۔۔۔ تا کہ بے ایں ہر سہ با تو دم زنم

آں دمے کز آدمش کردم نہاں ۔۔۔ با تو گویم اے تو اسرار جہاں

آں دمے را کہ نگفتم با خلیل ۔۔۔ واں دمے را کہ نداند جبرئیل

آں دمے کز وے مسیحا دم نزد ۔۔۔ حق ز غیرت نیز بے ما ہم نزد

ما چہ باشد در لغت اثبات و نفی ۔۔۔ من نہ اثباتم منم بے ذات و نفی

من کسے در ناکسے دریافتم ۔۔۔ پس کسے در ناکسے درتافتم

(رزاں جمع رزانگور۔ دیوار رزاں کہ بہندی آنرا ٹٹی گویند۔ ما دربے ماہم نزد کلمہ عربیہ بمعنی نفی مراد فنا۔ نفی در بے ذات عطف تفسیری و نفی معطوف بر بے ذات۔ ان اشعار میں بھی غلبہ حالت عشق کی وجہ سے اپنی خاموشی و بستہ دہنی کو دوسرے عنوان سے بیان فرماتے ہیں کہ) میں قافیہ سوچتا ہوں (تاکہ تکلم کروں) اور میرا دلدار مجھکو کہتا ہے کہ تجھکو بجز میرے دیدار (یعنی توحید صفاتی و ذاتی) کے کچھ سوچنا نہ چاہئے (یعنی مجھکو غلبہ حال عشق میں الہام ہوا کہ اسی حال میں مشغول رہنا اور قال کو اسوقت ترک کیا) تو آرام سے بیٹھا رہ اے قافیہ سوچنے والے میرے نزدیک تو ہی قافیہ دولت ہے (پس بجائے قافیہ کے اپنے حال میں کہ توحید مذکور ہے مشغول رہنا زیادہ بہتر ہے۔ یہ سب مقولہ محبوب کا ہے) حرف کیا چیز ہے کہ تو اسکو سوچتا ہے اور صوت (یعنی لفظ) کیا چیز ہے محض دیوار انگور کا خار ہے (یعنی انگور کی ٹٹیوں کے چہار طرف جو حفاظت کیلئے کانٹے لگا دیتے ہیں وہ جس طرح انگور تک رسائی ہونیکے حجاب ہیں اسی طرح غلبہ حال کے وقت الفاظ و عبارات کی طرف التفات کرنا حجاب مقصود خاص کا ہے اور اسمیں اشارہ ہے کہ جسوقت کوئی حالت محمودہ غالب ہو اسوقت دوسری طرف ملتفت ہونا نچاہئے) میں حرف و صوت اور قال کو درہم برہم کئے دیتا ہوں تاکہ بلا واسطہ انکے تجھ سے باتیں کروں (یعنی افاضۂ اسرار و علوم بلا واسطۂ الفاظ ہوگا) جس بات کو میں نے حضرت آدم علیہ السلام سے مخفی رکھا تھا

وہ بات تجھسے کہے دیتا ہوں اور جو بات میں نے حضرت خلیل اللہ علیہ السلام سے نہیں کہی اور جس بات کو حضرت جبرئیل علیہ السلام بھی نہیں جانتے اور جس بات کو حضرت مسیح علیہ السلام نے بھی کبھی نہیں فرمایا اور غیرت (اخفاء اسرار) کی وجہ سے اسکو حق تعالیٰ نے (ہم سے بھی) بدون نفی وفنار کے نہیں ظاہر فرمایا (اور لفظ ما جو بے میں آیا ہے اس سے مراد نفی ہے نہ اثبات کیونکہ ما۔ لغت (عربیہ) میں اثبات ونفی دونوں کیلئے ہے (چنانچہ موصولہ اثبات کیلئے ہے اور نافیہ نفی کے لئے) اگر میں صاحب اثبات نہیں ہوں بلکہ معدوم الذات اور منفی محض ہوں (یعنی مقام فنا میں ہوں کہ تشبیہاً اسکو عدم ذات اور نفی کہدیا اب مقام فنا کی مدح فرماتے ہیں کہ) میں نے کس ہو (یعنی ہستی وبقا) ناکس ہونے میں (یعنی نیستی وفنار میں) پایا اسلئے ہستی کو نیستی میں کھپا دیا **ف** جاننا چاہئے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کو اولاً اور اولیائے کرام کو تبعاً دو قسم کے علوم عطا ہوئے ہیں۔ علوم نبوت یعنی شرائع واحکام ظاہرہ وباطنہ اور علوم ولایت یعنی مواجید واذواق اور جسطرح علوم نبوت سب انبیاء کے جدا جدا ہیں اسی طرح علوم ولایت بھی الگ الگ ہیں پس ہر امت بھی ان علوم ولایت میں دوسری امتوں سے ممتاز ہوگی۔ اب سمجھنا چاہئے کہ جسکی بنسبت ان اشعار میں کہا گیا ہے کہ وہ علوم نہ آدم کو معلوم نہ خلیل کو نہ جبرئیل کو علیہم الصلوٰۃ والسلام مراد اس سے علوم نبوت نہیں ہیں دو وجہ سے اول ان علوم میں حضرت جبرئیل علیہ السلام واسطہ ہیں انکو نہ معلوم ہونیکی کوئی وجہ نہیں۔ دوسرے انکے حصول کیلئے مقام فنار شرط نہیں کہ وہ جمیع عوام وخواص کو عام ہیں پس یہ کہنا بے معنی ہوگا ؎ حق ز غیرت نیز بے ماہم نزد + اور وہ علوم محل غیرت بھی نہیں بلکہ ان کا اظہار واشاعت مقصود ہے بلکہ مراد اس سے علوم ولایت ہیں اور چونکہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ہر نبی کے علوم ولایت جدا ہیں اسلئے یہ کہنا مستبعد نہیں کہ جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو بعض ایسے مواجید واذواق عطا ہوئے ہوں کہ انبیائے سابقین کو نہ عطا ہوئے ہوں اسی واسطے چونکہ ان مواجید کے افاضہ میں ملائکہ کا توسط ضروری نہیں اسلئے ممکن ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کو بھی ان کی اطلاع نہ ہوئی ہو تو حاصل ہیں یہ مواجید خاصہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم پر فائض ہوئی پھر تبعاً وتطفلاً آپ کے اولیائے امت کو عطا ہو جاویں پس اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اولیائے امت محمدیہ علوم میں انبیاء وملائکہ سے بڑھ جاویں کیونکہ یہ بڑھنا حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے لئے ہوا ہے اور امت خود تابع ہے تو کمالات امت گو ظاہراً منسوب الی الامۃ ہیں مگر وہ واقع میں کمالات نبی ہیں پس امت کی فضیلت کسیطرح لازم نہیں آئی اگر آئینہ میں

آفتاب کا انعکاس ہوجاوے تو آئینہ قدر و منزلت میں ماہتاب پر فضیلت نہیں حاصل کر سکتا اور چونکہ حضرت عیسی علیہ السلام بوجہ آپکی امت میں داخل ہونے کے اُن مواجید سے مشرف ہونگے عجب نہیں کہ اسی لئے آپ کی نسبت نگفتم باید اندر نہ کہا ہو بلکہ دم نزد کہا گیا یعنی ابھی انھوں نے اسکو ظاہر نہیں فرمایا گو انکو عطا ہوا ہو یا عطا ہوجاوے اور چونکہ یہ مواجید ثمرہ فنا و اضمحلال وجود کا ہے اسلئے لی ماہم نزد فرمایا اور ہر چند کہ اس مصرعہ میں یہ نہیں ظاہر کیا کہ بدون نفی کے کسی سے نہیں کہا مگر شعر آئندہ میں ہنم بے ذات و نفی قرینہ ہے کہ مراد یہ ہے کہ بدون نفی کے ہمسے نہیں کہا۔

۵۸ اٹھاونویں حکمت حل بعضے اشکال متعلق فوت صلوٰۃ لیلۃ التعریس

سوال مولانا رومی رح پیر چنگی کے قصہ کے درمیان فرماتے ہیں ؎

مصطفیٰ بیخویش شد زاں خوب صوت — شد نمازش در شب تعریس فوت

در شب تعریس پیش آں عروس — یافت جانِ پاکِ ایشان دستبوس

اسکی شرح بعض شراح نے اس طرح کی ہے کہ رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم حضرت بلال رض کی رومی آواز اذان سے (کیونکہ بظاہر اُسوقت اذان بھی نہیں) بیہوش اور مستغرق مشاہدۂ تجلیات الٰہی میں ہوگئے کیونکہ اُنکی آواز آواز ذاتِ حق نفخہ الٰہی تھی جیسا کہ گذشتہ اشعار سے مفہوم و متصور ہوتا ہے اور بظاہر شعر کے معنی یہی ہیں اور جہانتک حدیث سے معلوم ہوتا ہے وہ یہی ہے کہ یہ وجہ آپ کی غفلت کی نہ تھی بلکہ فی الواقع نوم تھی کیونکہ سرورکائنات صلے اللہ علیہ وسلم کا قبل از خواب شریف بلال رض کو واسطے بیدار کرنیکے تنبیہ کرنا اور بعد نماز فوت ہونیکے فرمانا کہ بلال کو شیطان نے خواب میں ڈالا اور یہ وادی وادی شیطان ہے جلدی بڑھو۔ آگے چلکر نماز قضا پڑھیں گے اس گذشتہ وجہ اور ظاہر مطلب شعر کے بالکل منافی ہے کیونکہ آپ کی واقعی حالت استغراقی تھی تو پھر آپکے اس ارشاد عالی کی (کہ ہمکو بیدار کرنا جو خاص نوم پر دال ہے) کیا معنی اور بلال رض کا اُس جواب کا (کہ یا حضرت مجھپر بھی وہی خواب غالب آگئی تھی جو آپ پر تھی) کیا مطلب غرض جملہ الفاظ حدیث کے ارتباط و تعلق سے یہی معلوم ہوا کہ واقعی آپ پر نوم غالب تھی۔ نیز آپ پر تو اکثر تجلیات الٰہی کا نزول و مشاہدات حق کا ہجوم رہتا تھا کبھی ایسا نہ ہوا کہ آپ کی نماز قضا ہوگئی ہو اسوقت کی کیا خصوصیت تھی علاوہ ازیں حالت نماز سے زیادہ کونسا وقت

قرب کا نہیں کہ جسکے بارے میں الصلوٰۃ معراج المؤمن ارشاد ہے چاہیئے کہ اس میں زیادہ حالت استغراق ہو۔ یہانتک کہ محو ذات حق ہو کر رکوع وسجود کی بھی اصلا خبر نہ ہے یعنی اگر قیام کی حالت میں استغراق حالت کو عروج ہوا تو قیام ہی میں رہے رکوع کی نوبت ہی نہ آوے اگر حالت رکوع میں یہ حالت طاری ہوئی تو قعود تک نہ پہونچ سکے علیٰ ہٰذا مگر کبھی حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ موقع نہیں گذرا قطع نظر ان سب کے جو کچھ بھی معنی لئے جاویں خواہ حالت استغراق مراد لیں یا کیفیت ذوقی تو پھر آپکے اس ارشاد تنام عیناہی ولاینام قلبی کے کیا معنی اگرچہ بعض شروح میں بعض اعتراضات کے جواب مرقوم ہیں مگر لائق تشفی نہیں بلکہ مزید برآں انواع انواع کے شبہات جاگزیں ہوتے ہیں حضور پرنور خوب حدیث شریف کے ظاہری وباطنی مطلب اور مولانا کے اشعار کے مدعا سے مطلع فرمائیں۔

جواب۔ اوّل چند امور بطور مقدمات عرض کرتا ہوں کہ فہم مطلب میں سہولت ہو۔

امر اوّل ۔جو امر کہ نص میں مسکوت عنہ ہو اس کا دعویٰ کرنا کسی قرینہ سے نص کی مخالفت نہیں البتہ امر مثبت فی النص کی نفی یا منفی فی النص کا اثبات یہ مخالفت نص کی ہے۔

امر دوم ۔جو واقعہ وجوہ مختلفہ کو محتمل ہو اور اسکی وجہ منقول نہو کسی دلیل ظنی سے اسکی تعیین کرنا کچھ مضائقہ نہیں جیسا فلاسفہ مورخین نے ظن سے ہر واقعہ کے اسباب اور علل نکالے ہیں۔

امر سوم ۔ اتحاد اثر سے اتحاد سبب ضروری نہیں اسی طرح اتحاد سبب سے اتحاد سبب السبب ضروری نہیں۔

امر چہارم ۔ کاملین کو استغراق دائمی نہیں ہوتا۔

امر پنجم ۔کسی شے کا محمود ہونا اُسکے مقصود ہونے کو مقتضی نہیں۔

امر ششم ۔ اشعار میں بہت سی لفظی شاعری رعایتیں بھی ہوتی ہیں۔

امر ہفتم ۔کسی حاسہ کے تعطل سے اُسکے مدرکات کا ادراک نہیں ہوتا۔

بعد تمہید ان مقدمات کے سُننا چاہیئے کہ مولانا نے اوّل اذان بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ندائے حق سے ناشی ہونا بیان کیا ہے اس شعر میں ۵ زاں دمے الخ اسکے بعد دو شعروں میں اُس ندائے حق کا اثر بیان فرماتے ہیں کہ آپ اُس کے اثر سے بیخود و مستغرق ہو گئے اور استغراق میں نماز قضا ہو گئی تو شب تعریس میں اُس محبوب مطلق یعنی ذات حق کے روبرو آپکی روح بحیثیت استغراق حاضر تھی الخ یہاں مولانا نے استغراق کو سبب فوت صلوٰۃ کا ٹھہرایا اور حدیث میں اس کی وجہ نوم آئی ہے مگر چونکہ

ممکن ہے کہ نوم کے بعد یہ استغراق ہو گیا ہو لہٰذا کچھ تعارض نہیں اب یہ کہ طول نوم کی کیا وجہ تھی سو نوم بلال رضؓ وغیرہ کا سبب مجبی شیطان ہونے سے یہ لازم نہیں کہ آپ کے نوم کی وجہ بھی یہی ہو بلکہ ممکن ہے کہ وہ استغراق ہو کیونکہ اتحاد اثر سے اتحاد سبب ضروری نہیں (بحکم مقدمۂ سوم) اور ہر چند کہ حدیث میں استغراق کا سبب ہونا مذکور نہیں مگر اُس کی نفی بھی نہیں تو اگر اُسکے سببیت کا دعویٰ کیا جاوے تو حدیث کی مخالفت نہیں (بحکم مقدمۂ اوّل) اور چونکہ آپ کی شان پاک کے مناسب یہی وجہ تھی اسلئے دوسری وجوہ محتملہ میں سے اسکو ترجیح دینا مناسب ہے (بحکم مقدمۂ دوم) اور مولانا نے صرف استغراق کا اثر ذا ہونا بیان کیا ہے جو کسی درجہ میں محمود ہے اُس کا افضل بیان کرنا مقصود نہیں تاکہ یہ شبہ ہو کہ اگر استغراق میں یہ فضیلت ہے تو نماز کیوں فوت ہوئی کیونکہ محمودیت مستلزم مقصودیت نہیں (بحکم مقدمۂ ترجم) اور چونکہ استغراق دائمی نہیں ہوتا اسلئے دوسرے حالات کے اعتبار سے شبہ نہیں ہو سکتا (بحکم مقدمۂ چہارم) اور لفظ عروس صرف رعایت لفظی ہے نہ بیان اشتقاق تاکہ مخالفت لغت کا شبہ ہو (بحکم مقدمۂ ششم) اور وقت مبصرات سے ہے اور نوم عین سے کہ مثل نعاس کے ہے حاسہ بصر معطل اور قوت التفات مختل ہو جاتی ہے لہٰذا اُس کا ادراک نہ ہوا (بحکم مقدمۂ ہفتم) انتہی۔

انسٹھویں ۵۹ حکمت تحقیق الفاظ و معنی لو زاد یقینہ لمشی علی الہوا (اے عیسیٰ علیہ السلام)

اشعار ذیل مثنوی شریف دفتر ششم کے ثلث کے قریب ہیں۔

دربیان آنکہ مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم چوں شنید کہ عیسیٰ علیہ السلام بر روئے آب رفت فرمود لو زاد یقینہ لمشی علی الہوا۔

ہمچو عیسیٰ بر سرش گیرد فرات	کا یمنی از غرقہ در آب حیات
گوید احمد گر یقینش افزوں بدے	خود ہوائش مرکب و ہاموں شدے
ہمچو من کہ بر ہوا راکب شدم	در شب معراج مستصحب شدم

عیسیٰ علیہ السلام کی طرح (کہ وہ پانی پر چلتے تھے) اُس شخص (مذکور فی الشعر السابق) کو فُرات (مراد مطلق دریا) اپنے سر پر لے لیتا ہے (اور بزبان حال اُس سے کہتا ہے) کہ تو بےخوف ہے غرق سے (اور) آب حیات میں (ہے تشبیہ عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ اشارہ ہے ایک قصّہ کی طرف کہ ف میں آتا ہے۔ آگے رفع استبعاد کرتے ہیں کہ پانی پر چلنا تو کیا بعید ہوتا) احمد (صلے اللہ علیہ وسلم تو یہ) فرماتے ہیں کہ اگر انکو یقین اور زیادہ حاصل ہو جاتا تو خود ہوا اُن کا مرکب اور صحرا (کہ محل قطع مسافت ہے) ہو جاتا۔ جیسا کہ میں ہوں کہ ہوا پر راکب ہوا (اور) شب معراج میں (ملائکہ سمٰوات کیساتھ) صحبت رکھنے والا ہوا (جو کہ سفر علی الهواء کے بعد واقع ہوا اور گو یہ سفر علی الهواء براق پر ہوا مگر یہ مشی علی الهواء بواسطہ براق بھی تو ایک خارق عادت اور دلیل کرامت عند اللہ ہے جو برکات یقین سے ہے اور گو عیسیٰ علیہ السلام کو بھی ایسا ہی سفر علی الهواء گو بواسطہ ملائکہ سہی اخیر عمر دنیا میں ہوا لیکن اس حکم میں کوئی اشکال نہیں بمعنی یہ ہیں کہ جس زمانہ میں پانی پر چلتے تھے اُسی وقت میں ہوا پر چلتے چنانچہ جب وہ مرتبہ یقین کا حاصل ہو گیا تو آسمان کی طرف مرفوع کر لئے گئے) **ف** اب بعد شرح اشعار کے اس قصّہ کی تحقیق اور اُسکے متعلق بعض سوالات وجوابات ضروری ہیں تحقیق روایت فی الاحیاء کتاب الصبر والشکر وایضاً کتاب التوکل قیل للنبی صلے اللہ علیہ وسلم ان عیسے علیہ السلام یقال انہ مشی علی الماء فقال لو ازداد یقینا المشی علی الهواء اھ فی شرح الاحیاء للزبیدی - قال العراقی ھذا حدیث منکر لا یعرف ھکذا والمعروف ما رواہ ابن ابی الدنیا فی کتاب الیقین من قول بکر بن عبد اللہ المزنی قال فقد الحواریون نبیھم فقیل لھم توجہ نحو البحر فانطلقوا یطلبونہ فلما انتھوا الی البحر اذا ھو قد اقبل یمشی علی الماء فذکر حدیثا فیہ ان عیسیٰ قال لو ان لابن اٰدم من الیقین قدر شعیرۃ مشی علی الماء قلت روی ابن ابی الدنیا ایضا وابن عساکر عن فضیل بن عیاض قال قیل لعیسی بن مریم بای شیء تمشی علی الماء قال بالایمان والیقین قالوا فانا اٰمنا کما اٰمنت وایقنا کما ایقنت قال فامشوا اذاً فمشوا معہ فجاء الموج فغرقوا فقال لھم عیسیٰ مالکم فقالوا اخفنا الموج قال الا اخفتم رب الموج فاخرجھم اھ۔

حاصل عبارت مذکورہ کا یہ ہے کہ صاحب احیاء نے نقل کیا کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا

کہ عیسی علیہ السلام پانی پر چلتے تھے آپ نے فرمایا کہ اگر اُن کے یقین میں اور زیادہ ترقی ہوتی تو ہوا پر چلتے شارح نے عراقی سے نقل کیا کہ یہ حدیث منکر ہے یعنی اسکے راوی غیر ثقہ نے ثقات کے خلاف روایت کی ہے۔ معروف وہ روایت ہے جسکو ابن ابی الدنیا نے کتاب الیقین میں بکر بن عبداللہ مزنی کا قول کر کے نقل کیا ہے کہ ایک بار حوارین نے اپنے پیغمبر کو نہ پایا کسی نے کہا کہ وہ دریا کی طرف گئے ہیں یہ لوگ اُن کو تلاش کرنے دریا کی طرف چلے جب دریا پر پہونچے تو دیکھتے کیا ہیں کہ وہ پانی پر چلے ہوئے آرہے ہیں پھر ایک مضمون بیان کیا جسمیں یہ بھی ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر آدمی کے پاس یقین میں سے ایک جَو کے برابر بھی ہو تو پانی پر چلنے لگے۔ شارح کہتے ہیں کہ نیز ابن ابی الدنیا اور ابن عساکر نے فضیل بن عیاض سے نقل کیا کہ عیسی علیہ السلام سے پوچھا گیا کہ آپ پانی پر کس چیز کے ذریعہ سے چلتے ہیں آپ نے فرمایا کہ ایمان اور یقین کے ذریعہ سے لوگوں نے کہا کہ ہیں ہم بھی ایمان لائے ہیں جیسا آپ ایمان لائے ہیں اور ہم بھی یقین رکھتے ہیں جیسا آپ یقین رکھتے ہیں انہوں نے فرمایا کہ بس چلو وہ انکے ساتھ چلے ایک موج آئی اور وہ سب غرق ہونے لگے عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ تمھاری کیا حالت ہے انھوں نے کہا کہ ہم موج سے ڈر گئے آپ نے فرمایا کہ تم رب موج سے کیوں نہ ڈرے پھر آپ نے انکو نکالا۔ فقط۔ اس عبارت سے چند امور مستفاد ہوئے۔

(۱) یہ روایت احیاء کی کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے عیسی علیہ السلام کی نسبت یہ فرمایا کہ اگر انکو زیادہ یقین ہوتا تو ہوا پر چلتے ثابت نہیں۔

(۲) خود عیسٰی علیہ السلام نے اپنے ارشاد میں یقین کی تاثیر بیان فرمائی ہے کہ اُس سے پانی پر چل سکتے ہیں ایک روایت میں مطلق یقین کی اور ایک روایت میں اسکی قلت کی تصریح کے ساتھ بھی۔

(۳) ہوا پر چلنے کا مضمون کسی طرح سے بھی کسی روایت میں مذکور نہیں۔

(۴) رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے ان میں سے کوئی مضمون منقول نہیں بلکہ یہ حکایت بکر بن عبداللہ و فضیل بن عیاض سے منقول ہے یہ تو مدلولات ہیں اس عبارت کے۔ آب بعض سوال وجواب اس مقام کے متعلق ہیں۔

سوال اوّل۔ کیا مولانا رحمہ اور امام غزالی رحمہ نے یہ روایت بے اصل لکھدی ہے۔

جواب۔ قصداً لکھنا محل اشکال ہوتا باقی بنا بر حسن ظن بالراوی کے ایسی لغزش بعید نہیں

اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان حضرات کے پاس کوئی سند ہو جو اوروں کو نہ ملی ہو۔

سوال دوم ۔ کیا یقین کیلئے لازم ہے کہ پانی پر بنا بر روایت ثابتہ کے یا ہوا پر بنا بر روایت متکلم فیہا کے چلنے پر قادر ہو اگر ایسا ہے تو جن حضرات کی عدم قدرت کی ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں وہاں تو ہم انتفاء لازم سے انتفاء ملزوم کا اشکال نہیں کر سکتے گو اسکا وقوع نہ ہو کیونکہ نفی وقوع نفی قدرت کو مستلزم نہیں لیکن جنکی عدم قدرت ثابت ہے جیسے ہر مومن اپنی حالت سے اس کا علم رکھتا ہے یا جیسے امام اور مولانا کی روایت سے عدم قدرت عیسیٰ علیہ السلام کی مشی علی الھواء پر معلوم ہوتی ہے تو کیا ان مقامات پر بالخصوص عیسیٰ علیہ السلام کیلئے نعوذ باللہ یہ حکم کر دینگے کہ انکو یقین کے بعض مراتب حاصل نہ تھے۔

سوال سوم ۔ یقین میں اور خوارق عادات میں کوئی وجہ علاقہ کی نہیں۔ یقین فی نفسہٖ ایک کمال مطلوب ہے خواہ خوارق کے ساتھ ہو یا بلا خوارق گو حضرات انبیاء علیہم السلام میں ان کا اقتران اسلئے ہو گیا کہ خوارق علامت ہیں نبوت کی لیکن تب بھی وہ خوارق ثمرہ ایمان و یقین کا نہیں اور غیر انبیاء میں تو خواہ ایمان کیسا ہی کامل ہو خود خوارق کا ہونا ہی ضرور نہیں۔ اکابر فن نے تصریح کی ہے کہ خارق کا مرتبہ ذکر لسانی سے بھی کم ہے غرض وہ اتنی بڑی چیز نہیں جیسا اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ علامت ہو کمال الایقان کی۔ جواب ان دونوں سوالوں کا یہ ہے کہ یہاں یقین سے مراد ایمان و تصدیق شرعی نہیں جنکا متعلق ذات و صفات اور بعض افعال حق ہیں جنکے اعتقاد رکھنے کا شرع میں امر وارد ہے اور جو کہ کمال مطلوب ہے اور جسکے لئے خوارق ہونا ضروری نہیں اور جس سے خوارق کا کوئی تعلق نہیں بلکہ مراد یہاں یقین سے جزم کرنا ہے اُن میں بعض خاص افعال حق کا جنکا تعلق حوادث یومیہ کے ساتھ ہے اور یہ ایک قسم ہے توکل کی مثلاً یہ کہ ہم زید پر غالب آوینگے اور مثلاً فلاں شخص اس بیماری میں نہ مریگا۔ اور مثلاً اگر ہم دریا میں گھس جاویں ہرگز نہ ڈوبیں گے اور مثلاً ہم ہوا میں معلق ہو کر فلاں مسافت قطع کر سکیں گے۔ پس اس یقین کے بعض احکام کا بیان کرنا مقصود ہے اور وہ حکم اثبات فضیلت نہیں بلکہ اُس کی ایک خاصیت بیان کرنا ہے اور اسکی وہ خاصیت تجربہ اکثریہ سے ثابت اور منقول ہے کہ اگر کسی فعل ممکن کے وقوع کا خواہ وہ فعل عادۃً قریب ہو یا مستبعد ہو ایسا جزم ہو جاوے کہ اُسکے خلاف جانب کا احتمال ہی ذہن میں نہ ہو تو عادۃ اللہ جاری ہے

کہ اسکو واقع کر دیتے ہیں گو کسی جگہ کسی خاص مانع کے سبب تخلف بھی ہو جاتا ہے۔ اور اس کے لئے مقبولیت بھی شرط نہیں گو ایمان اور مقبولیت سے اُس میں برکت بڑھ جاتی ہے وھو معنی قول عیسی علیہ السلام بالایمان والیقین اور نہ مقبولیت کیلئے ایسا جزم لازم ہے کیونکہ اس جزم کا جو متعلق ہے یعنی حادث یومی وہ خود مطلوب شرعی نہیں اس تقریر سے ان دونوں سوالوں کا جواب ہو گیا اور جس طرح اس میں مقبولیت شرط نہیں اسی طرح کمال مقبولیت کے منافی بھی نہیں بظاہر شبہ ہوتا ہے کہ یہ جزم ایک قسم کی مغلوبیت ہے جو کمال نبوت سے بعید ہے جواب یہ ہے کہ یہ ایسی مغلوبیت نہیں ہے جسمیں قوی علمیہ و عملیہ میں ضعف و فتور اور بعض حدود سے تجاوز ہو جاوے جیسے متوسطین سلوک کو ہو جاتا ہے۔

سوال چہارم ۔حضرت علی رض کا قول مشہور ہے لو کشف لی الغطاء ما ازددت یقینا اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ انکو یقین کے تمام مراتب حاصل تھے اور اوپر عیسے علیہ السلام کیلئے بعض مراتب الیقین کا حاصل نہ ہونا مولانا اور امام کی روایت پر معلوم ہوتا ہے تو تفضیل ولی کی نبی پر لازم آئی اور یہ باطل ہے اور یہی لازم کافی دلیل تھی اس حدیث کے بطلان کی تو ان دونوں بزرگوں کو اس پر تنبہ کیوں نہیں ہوا۔ جواب یہ ہے کہ اگر حضرت علی رض سے یہ قول ثابت ہو تو اس میں یقین سے مراد ایمان ہے نہ کہ معنی مذکور بالا اور اسکا منتہی کمال کا یہ ہے کہ علم الیقین بمنزلہ عین الیقین ہو جاوے سو اس میں مفضول ہونا عیسے علیہ السلام کا لازم نہیں آتا بلکہ تمام انبیا تمام اولیاء سے اسمیں افضل ہیں اور نفی زیادت سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ اس میں مافوق مرتبہ ہے ہی نہیں کیونکہ منتہی سے آگے کوئی مرتبہ نہیں ہو سکتا پھر انبیا کس میں افضل ہونگے جواب یہ ہے کہ مافوق کا وجود تو یقینی ہے جو انبیاء کو حاصل ہے اور نفی زیادت کا مطلب یہ ہے کہ غیر نبی کی استعداد کے اعتبار سے جو اخیر منتہی ہے وہ مجھکو اس وقت بھی حاصل ہے جیسے کسی خاص درجہ کی ڈگری حاصل کرنیوالے کو ڈپٹی کلکٹری کا عہدہ ملتا ہو اور اسکے بھی درجات مختلف ہوں اور کسیکو اسکا منتہی حاصل ہو جاوے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ڈپٹی کلکٹری سے بڑا کوئی عہدہ نہیں ہے غرض اس قول میں ایمان غیر نبی کے مراتب کے منتہی کا حاصل ہونا اپنے لئے فرماتے ہیں اور انبیاء کیلئے اُن کی شان کے مناسب جدا منتہی ہوتا ہے اور ہر شخص کو اسکی استعداد کے مناسب اس مرتبۂ انتہائی کے بعد اگر

معائنہ ہو جاتا ہے تو اُس سے یقین میں زیادت نہیں ہوتی البتہ اطمینان زائد ہو جاتا ہے جسکی حقیقت ہے سکون نفس جسمیں پہلے سے جو اُس کی کیفیت وقوع میں نہ کہ نفس وقوع میں تردد تھا وہ زائل ہو گیا کما قال تعالیٰ لابراہیم علیہ السلام اولم تؤمن قال بلیٰ ولکن لیطمئن قلبی اور ۲ دو اشکال ان اشعار میں اور تھے ایک حضور صلے اللہ علیہ وسلم کیلئے مشی علی الھواء کہاں واقع ہوا کیونکہ معراج تو بواسطہ براق کے ہوئی ہے دوسرے عیسےٰ علیہ السلام کیلئے تو رفع الی السماء کیوقت ایسا مشی علی الھواء واقع ہوا حل ان دونوں کا اُن اشعار کی شرح کے ضمن میں ہو چکا ہے اور اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معراج کے مرتب علی الیقین ہونے پر یہ شبہ ہو کہ یقین کے جو معنی ذکر کئے گئے ہیں وہ اسکو مقتضی ہیں کہ اسکے قبل آپکو اس مشی علی الھوا کا جزم ہو حالانکہ کسی دلیل سے یہ بھی ثابت نہیں کہ آپکو اس کا پہلے سے خیال بھی تھا۔ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ آیات ولقد آتینا موسی الکتاب فلا تکن فی مریۃ من لقائہ وقولہ واسئل من ارسلنا من قبلک من رسلنا بعض مفسرین کے قول پر اور آیت لترکبن طبقا عن طبق - ابن عباس رض کے قول پر معراج پر محمول ہیں اور صیغۂ امر و مضارع مؤکدہ بلام و نون مفید ہے معنی استقبال کو پس گنجایش اس کہنے کی ہے کہ ان آیات کے اطلاق سے آپکو جزم کے ساتھ یہ خیال ہو کہ یہ لقاء موسیٰ و اجتماع مع الانبیاء و عروج طبقات سمٰوات ضرور ہوگا اگرچہ بواسطۂ اسباب خارقہ للعادۃ کے ہو جیسا خود عروج سبب مثلاً ہر حال میں خارق ہے گو بواسطۂ اسباب عادیہ کے ہوتا مثل طیارہ وغیرہا کے پس مذکورہ ۴ چار مدلول روایات کے اور چار سوال وجواب اور ۲ دو یہ اشکال مع اُنکے حل کے یہ سب ملا کر عشرۂ کاملہ کے لقب سے ملقب کئے جا سکتے ہیں۔

ساٹھویں ۶۰ حکمۃ تحقیق وتوجیہ قصۂ غرانیق

اشعار ذیل مثنوی شریف میں دفتر ششم نصف سے پہلے تحت سرخی "رفتن صوفی سوئے آں سیلی زن وبردن او را بقاضی" بتیس ۳۲ شعر بعد ہیں

ہر دکانے راست سودائے دگر	مثنوی دکان فقرست اے پسر
در دکانِ کفش گر چرم ست خوب	قالب کفش ست اگر بینی تو چوب

پیشِ قرّازاں خزادکن. بود — ہرگز باشد اگر آہن بود

مثنویِّ مادُکان وحدت ست — غیرِ واحد ہرچہ بینی آں بت ست

بُت ستودن بہرِ دامِ عامہ را — ہمچناں داں کالغرانیق العُلیٰ

خواندش اندر سورۂ والنجم زود — لیک آں فتنہ بُد از سورہ نبود

جملہ کفاراں زماں ساجد شدند — ہم سرے بود آنکہ سر بر زدند

بعدازیں حرفے ست پیچاپیچ ودُور — باسلیماں باش و دیواں را مشور

ہیں حدیثِ صوفی وقاضی بیار — واں ستمگارِ ضعیفِ زار زار

(اوپر قاضی اور معلم پر ضمان نہ ہونے کو کہ مسائل فقہیہ ہیں ؎ وانکہ بہر حق زند او آمن ست ادر ؎ کان معلّم نائب افتاد وامین ہ کے ساتھ معلل فرماکر بطور تفریع کے ایک مضمون توحیدی کی طرف انتقال فرمایا تھا ؎ پس خودی را الخ اور ؎ چوں شدی بیخود الخ اور ؎ آں ضماں بر حق الخ اور ان مسائل کو مذاق توحید پر منطبق فرمایا تھا آگے یہ بتلاتے ہیں کہ ان ہی مسائل کی تخصیص نہیں اس کتاب میں کوئی مضمون بھی ہو سب کو مسئلہ توحید ہی پر منطبق سمجھو کیونکہ مقصود بالذات اس کتاب میں یہی مسئلہ ہے اور دوسرے مضامین مذکور بالتبع ہیں فرماتے ہیں کہ قاعدہ ہے کہ) ہر دکان کا الگ سودا ہوا کرتا ہے (جسمیں اصل وہی سودا ہوتا ہے اور دوسری اشیاء اس کے تابع تو یہ) مثنوی فقر کی دکان ہے اے پسر (جسمیں امّ المسائل توحید ہے آگے تفصیل ہے ؎ ہر دکانے راست الخ کی دیکھو کفش گر کی دکان میں چمڑا خوب ہے (اور اصل مقصود ہے اور اس کا غیر اسکے تابع چنانچہ) اگر (اس میں) تو لکڑی دیکھے تو وہ کفش کا قالب ہوگی (تو کفش ہی کی تابع ہوئی اور خود مقصوداً نہ ہوگی اسی طرح) ابریشم فروشوں کے پاس جامۂ ابریشم سیاہ ہوگا (مثلاً اور اگر (اس میں) لوہا ہوگا تو وہ گز کیلئے ہوگا (جس سے جامۂ ابریشم کی پیمائش کی جاتی ہے تو ابریشم ہی کا تابع ہوا اسی طرح) ہماری مثنوی دکان توحید کی ہے (کما قال رہ فی الدفتر الاوّل ایضاً)

ف وحدت اندر وحدت ست ایں مثنوی + از سمک رو تا سماک اے معنوی ۔ پس مقصود بالذات اس میں مضمون توحید ہے اور دوسرے مضامین مقصود بالتبع آگے دوسرے مصرعہ میں ترقی کرکے کہتے ہیں کہ بلکہ مثنوی میں ذکر) واحد (حقیقی) کے سوا تو جو کچھ (مضمون ہے) سمجھے وہ (مثل بُت ہے (کہ مقصود تابع بھی نہیں ہوتا بلکہ متروک و مذموم ہوتا ہے اور اسی اعتبار سے اس تشبیہ میں تشبیہات سے مبالغہ سے ترقی ہوئی۔ اب یہاں ایک شبہ ہوا کہ مثنوی میں تو دوسرے مضامین متروک نہیں ہیں بلکہ مذکور ہیں گو بالتبع سہی تو اس وصف میں بُت کے ساتھ تشبیہ کہاں صحیح ہوئی آگے اُس کا جواب دیتے ہیں جسکی تقریر یہ ہے کہ مذکوریت منافی متروکیت کے نہیں منافی وہ ہے جو مقصوداً ہو گو تبعاً سہی اور یہاں بالکل ہی مقصود نہیں محض ذکر لفظی ہے جسکے ساتھ ہی قرائن اُسکی متروکیت کے بھی ہیں سو یہ مذکوریت منافی متروکیت نہیں چنانچہ افراد مذکوریت میں سے سب سے بڑھی فرد ممدوحیت ہے اور متروکیت کے افراد میں سب سے بڑھکر مذمومیت ہے اور یہ دونوں یعنی ممدوحیت و مذمومیت دونوں مختلف اعتبار سے جمع ہو سکتے ہیں اسطرح سے کہ مذمومیت تو ہو واقعی باعتبار قصد متکلم کے اور ممدوحیت ہو لفظی باعتبار فہم سامع عامی جاہل کے اور صورت اُسکی یہ ہو کہ وہ عنوان ذو وجہین ہو اور گو متکلم نے ذو وجہین ہونے کی حیثیت سے اُسکو اختیار نہ کیا ہو اُسکے ذہن میں ایک ہی وجہ مذمومیت کی ہو اور کلام میں قرائن اُسکے دوسری وجہ محتمل کی قطع کیلئے کافی قائم ہوں مگر سامع نے اپنے جہل سے اُسکو دوسری وجہ پر محمول کرکے مدح سمجھا ہو تو اس طرح دونوں جمع ہو سکتے ہیں خصوص جبکہ اس جمع میں کوئی حکمت بھی ہو خواہ وہ حکمت متکلم کے علم و قصد میں بھی نہ ہو بلکہ اُس جمع کے علم کے بعد خواہ وہ متکلم پر گراں ہی ہوا ہو مگر اُس حکمت کی تحصیل کیلئے یہ صورت جمع کی تکوینًا واقع ہو گئی ہو۔ مثلاً یہ حکمت ہو کہ سامعین جہلا کو اُس کلام سے اس ایہام کی بنا پر کچھ دلچسپی ہو جاوے خواہ تو اس مصلحت سے کہ وہ آئندہ کسی وقت مانع یعنی توحش کے ارتفاع سے اُس میں تدبر کرکے ہدایت پا دیں یا اس مصلحت سے کہ حجت الٰہیہ اُنپر زیادہ تام ہو جاوے کہ تمکو دلچسپی کے بعد زیادہ موقع ملا تھا تدبر کا پھر کیوں نہ تدبر کیا یہ تقریر ہے جواب کی۔ آگے اسی کو فرماتے ہیں کہ) بُت کی مدح کرنا تسخیر عامہ (جہلا سامعین) کی غرض سے ایسا سمجھو جیسا الغرانیق العُلٰی (کا قصہ کہ) اُس (عبارت مشتملہ بر غرانیق علی) کو سورۂ النجم میں جلدی سے (القصد دوم پڑھ دیا (جس طرح آیات وعدہ و وعید پر سوال و تعوذ کے کلمات پڑھ دیئے جاتے ہیں اور جس طرح

بعض سورتوں کے آخر میں بعض جملے حدیث میں وارد ہیں) لیکن وہ ایک امتحان (کیلئے تکوینا واقع ہوا) تھا سورۃ کا جزو نہ تھا (پس اُسکے پڑھنے کے بعد ختم سورۃ پر جب حضور نے سجدہ کیا) اس وقت سب کفّار ساجد ہوئے (جیسا صحیح بخاری میں ابن عباس رضؓ سے مروی ہے کذافی المشکوۃ اور) یہ (سجدہ کرنا) بھی ایک بھید تھا کہ انھوں نے (حق تعالیٰ کے) در پر سر مارا (یعنی سجدہ کیا اور) اس کے بعد ایک کلام پیچ در پیچ (یعنی پر اشکالات) اور (اذہان ضعیفہ سے) دور (اسلئے اُسکو حذف کر کے) سلیمان علیہ السلام کے ساتھ (جو دافع شر شیاطین تھے) رہ اور شیاطین کو شورش میں مت ڈال (کہ وہ اُس کلام کے ذریعہ سے یہ شورش برپا کریں کہ عقول ضعیفہ کو شبہات میں ڈالیں)

ف یہ تو ان چار اشعار کا حل لفظی تھا اب ان کی شرح سننا چاہئے شعر اوّل و ثانی میں اشارہ کیا ہے ایک قصّہ کی طرف جسکو بعض محدثین نے نقل کیا ہے۔ حاصل اُس قصّہ کا یہ ہے کہ ایک بار رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے سورۂ والنجم کی تلاوت فرمائی جب اس آیت پر پہونچے افرأیتم اللات والعزیٰ ومناۃ الثالثۃ الاخریٰ الخ تو آپ کی زبان مبارک پر بلا قصد یہ الفاظ جاری ہو گئے۔ تلک الغرانیق العلیٰ + وان شفاعتھا لترتجی جو بظاہر دال ہیں مدح اصنام پر۔ والغرانیق جمع غرنوق طائر مائی والشاب الابیض الجمیل۔ مشرکین نے جو کہ اُس مجلس میں تھے سنکر کہا ماذکر الھتنا بخیر قبل الیوم پھر جب آپنے آیت سجدہ پر سجدہ کیا تو اُن مشرکین نے بھی سجدہ کیا۔ اور اس قصّہ کو قاضی عیاض اور اکثر محققین نے نقلاً و عقلاً رد کیا ہے۔ نقلاً تو اس طرح کہ قاضی عیاض نے کہا ہے ھذا الحدیث لم یخرجہ احد من اھل الصحۃ ولا رواہ ثقۃ بسند سالم متصل مع ضعف نقلتہ واضطراب روایاتہ وانقطاع اسنادہ وتخالف ایضا ومن حملت عنہ ھذہ القصۃ من التابعین والمفسرین لم یسندھا احد منھم ولا رفعھا الی صحابی واکثر الطرق فی ذلک عنھم ضعیفۃ قال وقد بین البزار انہ لا یعرف من طریق یجوز رفعہ الا طریق ابی بشر عن سعید بن جبیر مع الشک فی اصلہ واما الکلبی فلا یجوز الروایۃ عنہ لقوۃ ضعفہ اور عقلاً اس طرح کہ لو وقع شیٔ من ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم لارتفعت الثقۃ بالشریعۃ وبطل حکم العصمۃ اگرچہ بعض نے رد عقلی کا اس آیت سے جواب دیا ہے فینسخ اللہ ما یلقی الشیطان ثم یحکم اللہ آیاتہ۔ مگر تاہم طریق اسلم وارجح محققین ہی کا ہے کہ اس قصہ کو

غلط سمجھا جاوے اور مولانا کا مقصود اسکی طرف اشارہ کرنے سے خود قصہ کا اثبات نہیں ہے بلکہ مقصود محض تمثیل ہے جسکے لئے محض مثال کی من وجہٍ شہرت کافی ہے خواہ ثابت ہو یا نہ ہو البتہ یہ ضرور ہے کہ اس مثال کے فرض سے کوئی قبح شرعی لازم نہ آوے سو یہاں اسکے ظاہر پر جو قبح لازم آتا تھا مولانا نے اسکے جواب اور توجیہ قصہ کی طرف بھی ساتھ ساتھ اشارہ کر دیا ہے جسکی تفصیل کیلئے احقر کی تقریر جو ان اشعار کی تمہید میں گذری ہے اور بعض قیود و عبارات جو حل اشعار میں ظاہر کی گئی ہیں کافی ہیں مگر سہولت کیلئے مختصراً پھر اعادہ کرتا ہوں۔ حاصل توجیہ مولانا کا یہ ہے کہ اگر بالفرض یہ قصہ واقع ہوا ہو تو آپ نے ان اصنام کے ذکر کے بعد یہ عبارت ان کی مذمت کیلئے فرمائی تھی اور گو ظاہر عبارت موضوع مدح کیلئے ہے مگر قرینۂ مقام و قرینۂ حال متکلم دونوں دال ہیں کہ مقصود تہکم ہے یا باعتبار زعم مخاطب کے رد کرنے کیلئے فرض کر لیا جاتا ہے یا حرف استفہام مقدر ہے یعنی سبحان اللہ یہ تو بڑے عالیقدر ہیں ضرور ان کی شفاعت کی بڑی امید ہے یعنی ہرگز ایسا نہیں ہے جیسا تم سمجھتے ہو چنانچہ ان کا یہ اعتقاد تو معلوم ہے اور ممکن ہے کہ کبھی انھوں نے اپنی زبان بھی ایسے الفاظ مدحیہ کہے ہوں جیسے کسی شریر شخص کے زعم کا جسکو ایک جاہل بزرگ سمجھتا ہو ذکر کر کے اہل مجلس سے کہا جاوے کہ دیکھئے صاحب یہ بزرگ ہیں خود قرآن مجید میں بھی اس طرح کے جملے ہیں قال تعالیٰ حاکیاً عن موسیٰ علیہ السلام خاطب فرعون وتلك نعمة تمنها علی ان عبدت بنی اسرائیل وقال تعالیٰ ذق انك انت العزیز الکریم ط وقال تعالیٰ حاکیاً عن ابراہیم علیہ السلام للکواکب ھذا ربی۔ قرینۂ حال متکلم تو ظاہر ہے اور قرینہ مقام سیاق وسباق کی آیتیں ہیں چنانچہ سباق میں ہے افتمارونہ علی ما یریٰ جسمیں رد ہے مشرکین پر تو ان ہی کے آلہہ کی مدح کا کیا احتمال ہو سکتا ہے اور سیاق میں ہے ان ھی الا اسماء سمیتموھا انتم الآیۃ جب وہ مشرکین سورۃ کے ختم تک حاضر تھے چنانچہ حدیث میں مصرح ہے کہ آپ کے ساتھ انھوں نے بھی سجدہ کیا تو یہ سیاق کی آیتیں بھی سنیں پھر مدح کا کیا احتمال رہا خصوص جبکہ آپ نے اسکا لہجہ بھی بدل دیا ہو جیسا کہ مستحب بھی ہے کہ اگر درمیان قرآن کے کوئی جملہ تعوذ یا دعا وغیرہ کا پڑھا جاوے تو قرآن کے لہجہ میں نہ پڑھے چنانچہ لفظ زد و شعر ثانی میں اس طرف اشارہ بھی ہو سکتا ہے کیونکہ قرآن میں آپ کا لہجہ جلدی کا نہ تھا۔ قال تعالیٰ ورتل القرآن وقال تعالیٰ لتقرأہ علی الناس علی مکث مگر جہل یا تجاہل سے اسکو مدح سمجھا اور کہا ما ذکر الھتنا بخیر قبل الیوم اور جب آپکو یہ معلوم ہوا اس پر آپ کو طبعاً رنج بھی ہوا جس پر بقول بعض مفسرین وہ آیت فینسخ اللہ الخ

نازل ہوئی جس طرح آیۃ انکم وما تعبدون من دون اللہ حصب جہنم کے نزول پر ابوجہل کے خوش ہوگئے تھے اور سمجھے تھے عیسے علیہ السلام بھی ہمارے اصنام کے ساتھ رہیں گے نعوذ باللہ منہ اور اس پر یہ آیات نازل ہوئی تھیں ولما ضرب ابن مریم مثلا اذا قومک منہ یصدون وقالوا ءالھتنا خیر ام ھو الآیات - یہ ہے توجیہ قصہ کی جسکے بعد نہ یہ اشکال رہا کہ آپ کی زبان سے اصنام کی مدح کیسے ہوئی کیونکہ معلوم ہوگیا کہ آپ نے مذمت فرمائی تھی نہ یہ اشکال رہا کہ اسکے وقوع سے وثوق شریعت سے اٹھ جاویگا کیونکہ جب قرائن قویہ ذم کے موجود ہیں اور خود قرآن میں اسکے نظاہر مذکور ہیں پھر رفع وثوق اور التباس کی کیا گنجایش رہی - اور اس تقریر کے بعد اگر شعر ثانی میں خواند کا فاعل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کہا جاوے اور اس خواندن کو قصداً بھی کہا جاوے جیسا ظاہر سوق کلام سے یہی ہے تب بھی کچھ حرج نہیں اور شعر اول میں جو بت ستودن واقع ہوا ہے مراد اس سے لفظی ستودگی ہے جو واقعی نکوہش ہے جیسا تمہید میں اور تقریر توجیہ میں بھی گذرا ہے اور اسمیں جو بہر دام عامہ را واقع ہوا ہے یہ لفظ بہر یہاں غایت کیلئے نہیں ہے جسکے ساتھ قصد متعلق ہو کیونکہ مدح اختیاری بت کی اس مصلحت سے بھی جائز نہیں - دوسرے اس مقام پر یہ مدح اختیاری واقع بھی نہیں ہوئی بلکہ یہ مرادف ہے لام عاقبت کا کما فی قولہ تعالیٰ فالتقطہ آل فرعون لیکون لھم عدوا وحزنا یعنی گو متکلم کا قصد تسخیر عامہ کا نہ تھا مگر تکلم بالذم کا اثر بعد توہم مدح کے سامع کو یہ ہوا کہ وہ مسخر ہوگیا اور تقریر تمثیل کی جس کیلئے یہ شعر لایا گیا ہے توجیہ مذکور کے بعد یہ ہوگی کہ مثنوی میں ہیرا غیر توحید کو جو کہ مثل بت کے مقصود بالترک والذم ہے ذکر کرنا جو کہ بقصد ذم وحمل المخاطبین علی الترک کے ہے چنانچہ جابجا ان مضامین غیر مقصودہ سے مقصود کی طرف انتقال فرماتے جاتے ہیں اور کہیں توحید کے مضمون کے چھوڑنے کا جو ذکر ہے تو ایک عارض کی وجہ سے کہ کلام دقیق ہو جاتا ہے جسکا تحمل سامعین کو نہیں ہوتا بہر حال غیر توحید کا ذکر بغرض اس مذکور کے ترک کے ہے اور سامعین غیر بصیر اسکو ذکر مقصود سمجھتے ہیں کہ یہی سمجھنا منشا شبہ کا ہوا تھا کہ مثنوی میں یہ کیسے مذکور ہوا اسی ذکر کرنا بیش برین نسبت کہ مدح قرار دی جاوے مگر ایسی لفظ مدح پر جب کوئی مصلحت مترتب ہو تو کیا حرج ہے جیسا غرانیق کے قصہ میں بتقدیر اسکے فرض کے ایسا ہی واقع ہوا اور چونکہ مثال محض توضیح کیلئے ہوتی ہے ممثل اسپر موقوف نہیں ہوتا اسلئے اگر قصہ غرانیق کا غیر واقعی ہو تب بھی اصل مضمون کہ جواب ہے شبہ ذکر غیر توحید کا مثنوی میں وہ باقی ہے جسکا حاصل صرف یہ ہے کہ یہ قصداً ذکر نہیں بلکہ محض لفظاً ہے ایسی ہی حکمت

کیلئے جیسی کہ قصۂ غرانیق میں واقع ہوئی جسکی تقریر عنقریب آتی ہے فانتظرہ اور یہ شبہ نہ ہو کہ یہاں تو مسائل
تقیہ کا ذکر تھا کیا وہ بھی قابل ترک ہے بات یہ ہے کہ وہ خود استطراداً آگیا ہے اصل میں قصۂ رنجور کا مذکور ہے
تو اسکو واجب الترک کہنے میں کیا حرج ہے اور شعر ثانی میں جو اس خواندن کو فتنہ کہا ہے اس سے اسکے شر
ہونیکا وہم نہ کیا جاوے قرآن مجید میں بعض امور خیر کی نسبت یہ لفظ آیا ہے قال تعالیٰ وما جعلنا الرؤیا
التی اریناک الا فتنۃ للناس اور احقر نے جو اس شعر کے حل میں اس لفظ کے ترجمہ کے ساتھ لفظ تکوینا
بڑھایا ہے اس سے خواندگی کی عدم اختیاریت پر دلالت نہ سمجھی جاوے کیونکہ خواندن بقصد ذم کو تو اوپر
اختیاری مان لیا گیا ہے بلکہ اُس کا ذریعۂ امتحان ہو جانا غیر اختیاری تھا ....
.... کیونکہ یہ ذریعۂ امتحان ہونا موقوف ہے توہم غلط سامعین پر جو خوانندہ کا اختیاری نہیں اور غیر
اختیاری پر جو موقوف ہو وہ غیر اختیاری ہے پس امتحان ہونا غیر اختیاری ہے جسکو حق تعالیٰ نے بلا قصد متکلم
واقع کر دیا اور جس حکمت کا شعر اوّل میں ذکر ہے بہر دام عامہ جسکی تقریر ان اشعار کی تمہید میں ہو اس
میں مثلاً یہ حکمت ہو کہ سامعین جہلا ر کو الخ وہ حکمت یہی امتحان ہے جیسا کہ اسی عبارت تمہید میں ہے
خواہ تو اس مصلحت سے الی قولہ تدبر نکیا یعنی اس لفظی مدح میں حکمت ہوا اور وہ تسخیر عامہ للامتحان ہے اسطرح
سے کہ دیکھا جاوے کہ اس دلچسپی کے بعد کون ایمان لاتا ہے اور کون کفر پر مُصر رہتا ہے پس تسخیر عامہ تو مدح
کی غایت بلا واسطہ ہے اور امتحان اس غایت کی غایت ہونے سے بالواسطہ مدح کی بھی غایت ہوئی اسلئے
احقر نے دونوں کو متحد قرار دیا ہے اس قول میں وہ حکمت یہی امتحان ہے چنانچہ اُس حکمت کا ظہور اسطرح
ہوا کہ ختم سورۃ کے بعد جب حضور نے سجدہ کیا تو اکثر مشرکین نے سجدہ کیا کما مر فی اثناء حل الاشعار
عن البخاری یعنی خدا کے لئے سجدہ کیا نہ کہ اصنام کیلئے ورنہ ایسی تسخیر سے کیا فائدہ جس سے شرک کی اور تجدید
ہو۔ نیز لمعات میں ہے لما ظهر من سطوة سلطان العز والجبروت وسطوع الانوار العظيمة والكبرياء
من توحيد الله عز وجل وصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ اور یہ سجدہ علامت تھی انکی
تاثر من الحق کی اور امیہ ابن خلف نے اُسوقت بھی نہیں کیا کما فی البخاری عن مسعود رض غیر ان
شيخا من قريش وهو امية بن خلف اخذ كفا من حصى او تراب فرفعه الى جبهته وقال
يكفيني هذا فلقد رأيته بعد قتل كافرا كذا في المشكوٰة اور امتحان کی یہی شان ہوتی ہے کہ اُس سے
ہر ایک کی حالت قوت سے فعل میں آجاتی ہے چنانچہ اس غیر ساجد کے سجدہ نکرنے کو ذکر کرکے یہ فرمانا

قتل کا فرامشعر اسکا ہے کہ ساجدین کو ایمان نصیب ہوا تو کسی کا ایمان ظاہر ہو گیا کسی کا کفر اور سجدہ نکرتے پر قتل کافر کا فرمانا یہ بھی قرینہ ہے کہ وہ سجدہ مشرکین کا للہ تعالی تھا کہ اُس سے استکبار کا یہ وبال ہوا اور اگر سجدہ للاصنام ہوتا تو اُسکے نکرنے کا کیا وبال ہوتا۔ اور مثنوی میں اس حکمت کی نظیر اس طرح سے جاری ہوگی کہ چونکہ عامہ کو غیر توحید کے ساتھ دلچسپی زیادہ ہے اُسکے ذکر سے انکو مثنوی سے موانست ہوجاتی ہے پھر بعد موانست انکو مقصود مثنوی یعنی توحید میں مشغول کر دینا آسان ہے اور امتحان کی تقریر اس طرح ہو سکتی ہے کہ بعضے اب بھی نہ مانیں گے تو اتبر الزام اہل بصیرت کا رہیگا کہ باوجود اسباب موانست کے بھی انکو مناسبت نہ ہوئی اور اگر کہا جاوے کہ مثال میں تو تسخیر عامہ یا امتحان متکلم کے قصد و اختیار میں تھا ممثل میں اُسکے ماننے کی کیا صورت ہوگی۔ جواب یہ ہے کہ تالیف مثنوی کی کیفیت میں لکھا ہے ؎

روز و شب دشت معارف را نوشت   او ہمیگفت و حسام الدین نوشت

جس سے ظاہرًا معلوم ہوتا ہے اور مشہور بھی ہے کہ مولانا پر واردات کا غلبہ ہوتا تھا اور اُس میں بلا اختیار زبان پر اشعار آتے تھے اور مولانا حسام الدین رح لکھتے جاتے تھے اور بعض دفاتر کے ابتدائی اور بعض بعض جگہ درمیانی اشعار سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے۔ جب تالیف مثنوی بلا اختیار ہوئی تو اُسمیں نقص سے ذکر ہی غیر توحید کا غیر اختیاری ہوگا تو اُسکی غایت یعنی تسخیر عامہ و امتحان بھی غیر اختیاری ہوگا پس مثال اور ممثل دونوں میں غایت غیر اختیاری ہوئی اور شعر ثالث جو اس سجدہ مشرکین میں ایک راز بتلایا ہے بقولہ ہم سری بود ذوق احقر میں یہ سرّ قدر ہے یعنی ایسے سخت منکروں کا دفعۃً بلا اسباب توبہ دمع بقاء الموانع علی حالہا قرآن سے متاثر ہوجانا دلیل واضح ہے اسپر کہ لوشاء ربک لامن من فی الارض کلہم جمیعًا اور یضل من یشاء ویھدی من یشاء اور اوپر سجدہ کا اثر تسخیر و امتحان ہونا اور اُسکے واسطہ سے اثر خذلان ہونا بتلایا ہے، اور یہاں اثر مشیت الٰہیہ بتلاتے ہیں تو اسمیں کوئی تعارض نہیں کیونکہ مشیت موثر و موقوف علیہ حقیقی ہے اور دوسرا اسباب موثر ظاہری حتی کہ اگر قصہٗ مذکورہ صحیح نہ مانا جاوے تب بھی مشیت پر سجدہ مرتب ہوگا پھر خواہ تو اور کوئی واسطہ ہو یا کوئی بھی نہ ہو اور چونکہ بعد تعلق مشیت کے وقوع فعل کا ضروری اور ممتنع التخلف ہے اسلئے اُس سجدہ کو بہ عنوان سر بزد تعبیر جس سے اختیار ساجد کا کالمعدوم ہونا مترشح ہوتا ہے کما یشیر الیہ قولہ تعالی والقی السحرۃ سجدًا الآیہ کو معدوم نہیں ورنہ جبر لازم آویگا جو کہ باطل ہے اور شعر چہارم میں ذوقًا اسی راز قدر کے متعلق مضمون ہے یعنی بعد معلوم ہونے

اس امر کے تعلق مشیت الٰہیہ علت تامہ ہے حوادث کی اس مسئلہ کے متعلق سخت سخت مباحث ہیں جیسا کہ عقل پرستوں کے مختلف شبہات پیش کرنے سے مثل السؤال عن العقاب علی من کان مجبوراً او مثل السؤال عن حکمۃ اللہ تعالیٰ فی عدم ایجاد کل لناس وفی خلق الکفر والکافر ونحوھما من الشبہات اور اہل معرفت و بصیرت کے جواب دینے سے مثل اثبات الاختیار بالدلائل والمنع عن السؤال عن الحکمۃ فی افعال اللہ تعالیٰ او بیان بعض الحکم معلوم ہے اسکی نسبت حدیث کے موافق کہ قدر میں کلام کرنیسے ممانعت آئی ہے۔ فرماتے ہیں کہ محققین کا طرز اختیار کرو کہ اجمالی بیان پر کفایت کر کے تفصیل اور کاوش کو ترک کرو اور روک بھی دو کہ اسمیں شر بند ہوتا ہے اسلئے محققین کو سلیمان علیہ السلام سے تشبیہ دی اور ان مباحث کو ظاہر کرنیسے مضلین انس و شیاطین کو تشکیک ضعفاء کا موقع ملیگا انکو اس شر کے پھیلانیکا موقع مت دو الحمد للہ چاروں شعروں کی شرح ہمیثل ہوگئی وللہ الحمد۔

ف۔ اور اگر اس قصہ غرانیق کو صحیح مانا جاوے تو اسکی ایک اور سہل توجیہ ہو سکتی ہے کہ جب آپ اس مقام پر پہونچے تو کسی شریر کافر نے شرارت سے یہ جملہ پکار کر کہہ دیا ہو اور جو مشرک دور تھے انھوں نے بوجہ عدم امتیاز صوت کے یہ اڑا دیا ہو کہ آپ نے ہمارے آلہہ کی تعریف کی اسپر آپکو رنج ہوا ہو اسپر حق تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمادی ہو وما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی الا اذا تمنی القی الشیطان الآیہ پس یہ القاء ایسا ہو جیسا دوسری آیت میں کفار کا قول منقول ہے وقال الذین کفروا لا تسمعوا لھذا القرآن والغوا فیہ لعلکم تغلبون۔ اور شیطان سے مراد وہ کافر ہو جو کہ شیطان الانس ہے جیسا کعب بن اشرف کو ایک آیت میں طاغوت یعنی شیطان فرمایا ہے الم تر الی الذین یزعمون انھم آمنوا بما انزل الیک وما انزل من قبلک یریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت الآیۃ اور جیسے فیہم بن مسعود اعرابی کو اس آیت میں خود لقب شیطان سے ذکر فرمایا انما ذلکم الشیطن یخوف اولیاءہ اس توجیہ پر سرے سے کوئی اشکال ہی متوجہ نہیں ہوگا جو دفع کی ضرورت ہو اور یہ بر تقدیر ثبوت ہے ورنہ اسلم یہی ہے کہ اس قصہ کی نفی کیجاوے اور آیت وما ارسلنا الخ کی تفسیر اس قصہ پر موقوف نہیں۔ احقر کی تفسیر ملاحظہ فرمائی جاوے۔

اکسٹھویں حکمۃ توجیہ احادیث متعلقہ اتمام یا افساد صلوٰۃ فجر بطلوع شمس

اس مسئلہ میں کہ طلوع کہ شمس اثنائی نماز فجر میں عند الحنفیہ مفسد صلوٰۃ فجر ہے تقریر ذیل تحریر فرما کر احقر کو نقل کیلئے

عنایت فرمائی تھی جو مندرجہ ذیل ہے۔
اعلم ان العلماء اختلفوا فی ما اذا طلعت
الشمس فی صلوٰۃ الفجر او غربت فی صلوٰۃ
العصر ھل تصح الصلوٰۃ او تفسد فقال
الشافعی ومن وافقہ تصح فیھما وقال
الطحاوی تفسد فیھما وقال امامنا ابو حنیفہ رح
تفسد فی الفجر وتصح فی العصر ومبنی ھذا
الاختلاف اختلافھم فی توجیہ
الروایات التی وردت فی ھذا الباب
ولنسرد اولا تلک الروایات ثم نذکر
التوجیہات فروی الشیخان من حدیث
ابی ھریرۃ رض قال قال رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم من ادرک من الصبح رکعۃ قبل ان تطلع
الشمس فقد ادرک الصبح ومن ادرک
رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس
فقد ادرک العصر وفی لفظ للبخاری اذا
ادرک احدکم سجدۃ من صلوٰۃ العصر
قبل ان تغرب الشمس فلیتم صلاتہ
واذا ادرک سجدۃ من صلوٰۃ الصبح قبل
ان تطلع الشمس فلیتم صلاتہ زیلعی ص۱۱۹ ج۱
وروی نحو ذلک فی فتح الباری ج ۲ و فی
کنز العمال ج ۴ فعمل الشافعی ومن معہ
بظاہر احادیث الاتمام وحمل احادیث

ترجمہ۔ جاننا چاہئے کہ علماء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے
کہ جب صبح کی نماز میں آفتاب طلوع ہو جاوے یا عصر کی
نماز میں غروب ہو جاوے تو نماز صحیح ہوگی یا فاسد ہوگی
سو امام شافعی اور ان کے موافقین نے کہا ہے کہ دونوں حالتوں
میں صحیح ہو جاویگی۔ اور طحاوی نے کہا ہے کہ دونوں حالتوں میں فاسد
ہو جاویگی۔ اور ہمارے امام ابو حنیفہ رح نے فرمایا ہے کہ صبح کی نماز
تو فاسد ہوگی اور عصر کی صحیح ہو جاویگی۔ اور اس اختلاف کا مبنی
ان روایات کی توجیہ میں اختلاف ہے جو اس باب میں وارد ہوئی
ہیں اسلئے ہم اول ان روایات کو بیان کرتے ہیں۔ پھر توجیہات
کو ذکر کرینگے شیخین نے حضرت ابوہریرہ رض سے روایت کیا ہے
کہ فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے جس شخص کو صبح کی
ایک رکعت مل گئی طلوع آفتاب سے پہلے تو اس کو صبح کی نماز
مل گئی اور جس شخص کو ایک رکعت عصر کی مل گئی غروب
آفتاب سے پہلے تو اس کو عصر کی نماز مل گئی اور بخاری
کی ایک روایت میں یہ لفظ ہیں کہ جب تم میں سے کسی کو ایک
سجدہ (یعنی رکعت) نماز عصر کا ملجاوے۔ غروب آفتاب
سے پہلے تو اسکو چاہئے کہ اپنی نماز پوری کرلے۔ اور جب
ایک سجدہ (یعنی رکعت) نماز صبح میں سے ملجاوے
تو اس کو (بھی چاہئے) کہ اپنی نماز پوری کرلے زیلعی ص۱۱۹ ج۱
اور اسی کے ہم معنی روایت فتح الباری ج ۲ اور کنز العمال ج ۴
میں منقول ہے پس امام شافعی اور انکے موافقین نے ان تمام
کی احادیث ظاہر پر عمل کیا ہے اور احادیث نہی کی یہ

النهي على تاثيم متحري هذه الاوقات
مع القول بصحة الصلوة والطحاوي قال
بالفساد فيهما حملا لظاهر احاديث النهي
على الابطال واول حديث الادراك بايجاب
الصلوة على من اسلم في اخر الوقت او بلغ
الحلم فيه او امرأة طهرت من الحيض
فيه واوّل باقي احاديث الاتمام بكونها
منسوخة باحاديث النهي واما نحن
معاشر الحنفية فتوجيهنا الذي ادى
اليه نظري وان كان ماخوذا من كلام
من تقدم منا ان يقال ان روايات الاتمام
والادراك تقتضي صحة الصلوة
فيهما واحاديث النهي يحتمل امرين اما
تاثيم المصلي فيهما مع صحة الصلوة
واما بطلان الصلوة فيهما كما قال
به الطحاوي فان النهي الشرعي يستعمل
في كلا المعنيين مثال الاول النهي
عن الصلوة مقعيا او منحصرا ومثال
الثاني النهي عن الصلوة بغير طهور
وان خالجك قول الاصوليين ان
النهي عن الافعال الشرعية يقتضي مشروعية
الاصل مع فساد الوصف فاكثري
لا كلي والا لانتقض بكثير من المسائل

تاویل کی ہے کہ یہ محمول ہیں اس حالت پر جبکہ قصداً ان
اوقات میں نماز ادا کیجاوے تو اس صورت میں انکے نزدیک
نمازی کو ان اوقات میں نماز پڑھنے کا گناہ ہوگا لیکن
نماز صحیح ہوجاویگی۔ اور طحاوی اُن دونوں صورتوں میں فساد
صلوۃ کے قائل ہوئے ہیں۔ کیونکہ اُنھوں نے احادیث نہی
کو اُسکے ظاہر پر باقی رکھا اور مبطل صلوۃ قرار دیا۔ اور
حدیث ادراک کی یہ تاویل کی ہے کہ یہ محمول ہے ایجاب
صلوۃ علی من اسلم فی الآخر الوقت پر یا اُس شخص پر جو
آخر وقت میں بالغ ہوا، یا اُس عورت پر جو حیض سے
آخر وقت میں پاک ہوئی ہو اور دیگر احادیث اتمام کو
احادیث نہی سے منسوخ قرار دیا ہے اور ہم جماعت
حنفیہ کے نزدیک یہ توجیہ ہے جسکی طرف میری نظر گئی
ہے اگرچہ وہ توجیہ متقدمین ہی کے کلام سے ماخوذ ہے
اور تقریر اُسکی یہ ہے کہ روایات اتمام اور ادراک کی
دونوں حالتوں میں صحۃ صلوۃ کو مقتضی ہیں۔ اور
احادیث نہی میں دو احتمال ہیں یا نمازی کا دونوں حالتوں
میں باوجود صحت صلوۃ کے گناہگار رہنا یا نماز کا دونوں
صورتوں میں باطل ہونا جیسا کہ اس کو طحاوی نے اختیار
کیا ہے۔ اور یہ دونوں احتمال اسلئے ہیں کہ نہی شرعی
دونوں معنوں میں استعمال ہوتی ہے۔ اول کی مثال نہی
عن الصلوۃ مقعیا یا منحصرا ہے۔ اور ثانی کی مثال نہی عن الصلوۃ
بغیر طہور ہے۔ اور اگر یہ خدشہ پیدا ہو کہ اصولیین نے فرمایا ہے
کہ نہی افعال شرعیہ سے ذات فعل کی مشروعیۃ کو مقتضی ہے

وان رابك ان النهى فى الصلوٰة
بغير طهور قد وقع بصيغة النفى
فاقتضى البطلان بخلاف النهى عن
الصلوٰة فى الاوقات المكروهة
فلم يوجد ما يقتضى البطلان فازحه
بورود هذا النهى ايضاً بصيغة
النفى فى بعض الروايات كما
روى الشيخان عن ابى سعيد الخدرى رض
قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا صلوٰة بعد الصبح
حتى ترتفع الشمس ولا صلوٰة
بعد العصر حتى تغيب الشمس -
(مشكوٰة انصارى صـ ۸۶ ج ۱)
وروى مسلم عن عبد الله الصنابحى
فى صلوٰة العصر قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا صلوٰة بعدها
حتى تطلع الشاهد (مشكوٰة جـ ۱ صـ ۸۷)
وروى رزين عن ابى ذر قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صلوٰة
بعد الصبح حتى تطلع الشمس ولا بعد
العصر حتى تغرب الشمس (مشكوٰة جـ ۱ صـ ۸۷)
فلما احتمل النهى الامرين ينظر الى الاحتياط
فى اى الامرين والصلوٰة محل احتياط

مع فساد وصف کے تو یہ قاعدہ اکثری ہے کلی نہیں ورنہ
یہ قاعدہ بہت سے مسائل سے منقوض ہوگا۔ اور اگر یہ شبہ ہو
کہ نہی عن الصلوٰۃ بغیر طہور میں نفی کے صیغہ سے وارد ہوئی
ہے اس وجہ سے وہ مقتضی بطلان صلوٰۃ کو ہے بخلاف
نہی عن الصلوٰۃ کے اوقات مکروہہ میں کہ اسمیں کوئی
امر مقتضی بطلان صلوٰۃ موجود نہیں۔ تو اسکو اسطرح زائل
کرو کہ نہی عن الصلوٰۃ فی الاوقات المکروہہ بھی صیغہ
نفی کے ساتھ بعض روایات میں وارد ہے۔ جیسا کہ شیخین
نے حضرت ابو سعید خدری رض سے روایت کیا ہے کہ فرمایا
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ نہیں صحیح ہے نماز بعد
صبح کے یہانتک کہ آفتاب بلند ہو جاوے اور نہیں صحیح ہے
نماز بعد عصر کے یہانتک کہ آفتاب غروب ہو جاوے۔
مشکوٰۃ انصاری ج۱ ص۸۶
اور مسلم نے عبد اللہ الصنابحی سے روایت کیا ہے نماز عصر
کے بارے میں فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ نہیں
صحیح ہے نماز بعد عصر کے یہانتک کہ طلوع ہو جاوے شاہد
(یعنی ستارہ) مشکوٰۃ ج۱ ص۸۷ اور رزین نے حضرت ابو ذر
سے روایت کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ نہیں صحیح ہے نماز بعد صبح کے
یہانتک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ اور نہ بعد عصر کے یہانتک
کہ آفتاب غروب ہو جاوے۔ مشکوٰۃ ج۱ ص۸۷ سو جبکہ نہی میں دونوں امر
محتمل ہیں تو دیکھنا چاہیے کہ احتیاط دونوں صورتوں سے کونسی صورت کے
اختیار کرنے میں ہے اور یہ ظاہر ہے کہ نماز بہت بڑی احتیاط کی قابل ہے

بلیغ فظاهران الاحتیاط فی الحمل
علی البطلان لان القضاء اذن
یکون فرضا بخلاف احتمال الکراهة
فحملنا علی البطلان ای بطلان الفریضة
لا بطلان نفس الصلوٰة لان المقتضی
للبطلان کان الاحتیاط والاحتیاط
محفوظ مع القول بصحة النفل فبهذا
الوجه قد جاء التعارض بین احادیث
النهی وینبغی ان یکون هذا هو التفسیر
لقول علمائنا بوقوع التعارض بین
قسمی الروایات فلما وقع التعارض
رجعنا الی القیاس کما هو حکم التعارض
ولیس معنی هذا الرجوع ترک الاحادیث
والعمل بالقیاس بل معناه ترجیح
بعض محتملات الاحادیث بالقیاس
ثم العمل به من حیث انه حکم الحدیث
لا من حیث انه حکم القیاس فافهم
فلما رجعنا الی القیاس حکم القیاس
بترجیح توجیه یقتضی البطلان
فی احادیث الفجر وبترجیح توجیه
یقتضی الصحة فی احادیث العصر
فعملنا فی الفجر باحادیث البطلان
واولنا احادیث الاتمام وعملنا

پس ظاہر ہے کہ احتیاط حمل علی البطلان میں ہے۔ اسلئے
کہ قضا اس صورت میں فرض ہوگی بخلاف احتمال
کراہت کے۔ سو اسی لئے ہمنے ان احادیث کو بطلان
پر محمول کیا ہے یعنی بطلان فرض پر بطلان نفس
صلوٰۃ پر کیونکہ مقتضی بطلان کا احتیاط ہے اور
احتیاط محفوظ ہے باوجود قائل ہونے صحت
نقل کے اب حمل مذکور سے احادیث نہی اور احادیث
اتمام میں تعارض واقع ہوا۔
اور مناسب ہے کہ ہمارے علماء کے اس قول کی یہی تفسیر ہو
کہ جب روایات کی دونوں قسموں میں تعارض ہوا تو
ہمنے رجوع کیا قیاس کی طرف جیسا کہ تعارض کا حکم ہے
اور اس رجوع کے معنی احادیث کو ترک کر دینا اور قیاس
پر عمل کرنا نہیں ہیں۔
بلکہ اسکے معنی بعض محتملات احادیث کو قیاس
سے ترجیح دینے اور پھر اُس پر عمل کرنے کے ہیں
اُس طور پر کہ وہ حدیث کا حکم ہے نہ اس طور پر
کہ وہ قیاس کا حکم ہے فافہم۔ اب اس صورت
میں کہ جب ہمنے رجوع قیاس کی جانب کیا
کیا تو قیاس مقتضی ہوا اُس توجیہ
کی ترجیح کو جو مقتضی ہے بطلان صلوٰۃ کو
احادیث فجر میں اور صحت صلوٰۃ کو احادیث
عصر میں۔ اس لئے ہمنے فجر میں احادیث بطلان
پر عمل کیا اور احادیث اتمام کی تاویل کی۔

فی العصر بالعکس فحکمنا ببطلان
الصلوٰۃ فی الفجر وبصحتھا فی العصر
فلم یفت منا عمل بشیٔ من الاحادیث
بالظاھر فی بعضھا وبالماؤل فی
بعضھا والاٰن بقی امران - الاول
ماوجہ القیاس فی الصلاتین
والثانی ما التاویل فی الاحادیث
بیان الاوّل ان الفجر وقت الشروع
قبل طلوع الشمس وجب کاملا لکمال
السبب وھو الوقت وبالطلوع صار
الوقت ناقصا وصارت الصلوٰۃ ناقصۃ
فلا یتادی الکامل بالناقص فتفسد
والعصر وقت الشروع قبل الغروب
وجب ناقصا لنقصان الوقت
فاداہ کما وجب فلم تفسد ھذا
وبیان الثانی ان معنی قولہ علیہ السلام
فقد ادرك ماقالہ الطحاوی ومعنی
فلیتم انہ لایبطل التحریمۃ بل
یمضی فی الصلوٰۃ لانہ ان لم
یتاد فرضا فقد صحت نفلا کما فی الدر المختار
کما ھو الحکم فی الحج الفاسد ومعنی فلم
یفت صلوٰتہ لم یفت وقت صلوٰتہ
بل کان مدرکا للوقت فیکون حاصل

اور عصر میں اسکے عکس پر عمل کیا - لہذا اس صورت
میں ہمنے کسی حدیث کو نہیں چھوڑا بلکہ بعض
احادیث کے ظاہر اور بعض کو ماول کر کے
عملدرآمد کیا - اب دو امر باقی رہ گئے - اول
یہ کہ دونوں نمازوں میں وجہ قیاس کیا ہے
اور دوسری احادیث کی تاویل کیا ہے
تو وجہ قیاس کا بیان تو یہ ہے کہ نماز
فجر شروع کرنے کے وقت قبل طلوع آفتاب
کامل واجب ہوئی تھی - کیونکہ سبب یعنی وقت
کامل تھا اور طلوع آفتاب سے وقت ناقص
ہوگیا اور اس وجہ سے نماز بھی ناقص ہوگئی
پس کامل نماز ناقص ادا کرنے سے ادا نہو گی لہذا فاسد
ہوگئی اور نماز عصر شروع کرنیکے وقت قبل غروب
ناقص ہی واجب ہوئی ہے بوجہ وقت کے ناقص ہونیکے
اور اسکو ویسا ہی ادا کیا گیا جیسا کہ واجب ہوئی تھی
لہذا یہ فاسد نہیں ہوئی اور تاویل احادیث کا بیان یہ ہے کہ
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول یعنی فقد ادرک کے معنی
وہ ہیں جو کہ طحاوی سے مذکور ہو چکے اور معنی فلیتم کے یہ
ہیں کہ مصلّی نماز باطل نہ کرے بلکہ نماز پڑھتا رہے اسلئے
کہ نماز گو فرض ادا نہو گی لیکن نفل تو صحیح ہو جاوےگی
جیسا کہ درمختار میں ہے کما ھو الحکم فی الحج الفاسد
اور معنی فلم یفت صلوٰتہ کے یہ ہیں کہ نماز کا وقت
فوت نہیں ہوا بلکہ اسے نماز کا وقت مل گیا اور حاصل

معناہ ھو معنی فقد ادرک۔ معنی وہی ہیں جو معنی فقد ادرک کے ہیں ۱۲ منہ

تفصیل المقام ان تاخیرہ صلے اللہ علیہ وسلم قضاء الصلوٰۃ الی ارتفاع الشمس مع قولہ علیہ السلام
من نسی صلوٰۃ او نام عنہا فکفارتہا ان یصلیہا اذا ذکرہا رواہ مسلم وفی روایۃ لاکفارۃ لہا الا ذلک (ج۱ ص۲۴۱)
الدال علی وجوب التعجیل فی القضاء اذا لم یکن عذر قوی وہو المذہب ایضا کما فی الدر المختار مع رد المحتار (ج۱ ص۷۵۵)
ونصہ التاخیر بلا عذر کبیرۃ لا تزول بالقضاء بل بالتوبۃ اذا قضاہا واثم التاخیر باق بحر اھ۔
وفی الدر ایضا ویجوز تاخیر الفوائت وان وجبت علی الفور لعذر السعی علی العیال وفی الحوائج علی الاصح اھ
قال الشامی تحت قولہ ویجوز تاخیر الفوائت ای الکثیرۃ المسقطۃ للترتیب اھ (ج۱ ص۶۸) فیہ دلیل علی ان
ما بین طلوع الشمس وارتفاعہا وقت ناقص لا یصلح للفرائض ولو فائتۃ والا لما اخرہا فلما ثبت کونہ غیر صالح
للفرض واذا اطلعت الشمس فی اثنائہ یقع بعض الفرض فی ہذا الوقت فیحکم بفسادہ۔ لا یقال کان ہہنا عذران
احدہما التحرز عن الکراہۃ الزمانیۃ المفہومۃ من قولہ صلے اللہ علیہ وسلم فی حدیث عمرو بن عبسۃ واذا طلعت
فلا تصل حتی ترتفع فانہا تطلع بین قرنی شیطان وثانیہما التحرز عن الکراہۃ المکانیۃ کما یشعر بہ قولہ صلی اللہ
علیہ وسلم فی حدیث ابی ہریرۃ فان ھذا منزل حضرنا فیہ الشیطان فاین فیہ الدلالۃ علی کون التاخیر
للکراہۃ الزمانیۃ فقط وانہا مفسدۃ للفرض لانا نقول حضور الشیطان لا یصلح مانعا اذ قد عرض للنبی صلی اللہ
علیہ وسلم فی صلوٰۃ فلم یخرج منہا حتی اتمہا وقال لولا دعوۃ اخینا سلیمان لاصبح موثقا یلعب بہ ولدان المدینۃ
والحدیث مشہور فی الصحاح فاستحال ان یکون التاخیر لذلک سیما وفی حدیث ابی قتادۃ انہ اخر الصلوٰۃ الی
ان ارتفعت الشمس ثم صلاہا (وفی حدیث عمران بن حصین بروایۃ الحسن ثم انتظر حتی استعلت الشمس وفی حدیث
نافع ابن جبیر عن ابیہ ثم قعدوا ہنیہۃ کما مر فی المتن) ففیہ ان تاخیرہ انما کان لیحل وقت الصلوٰۃ لا ما سواہ کذا فی
المعتصر من المختصر (ج۱ ص۵۰) وقد صرح بذلک ابن عباس کما سیاتی وقال فلم یصل حتی ارتفعت وکان سبب التاخیر
عندہ التحرز عن کراہۃ الوقت فقط والصحابی اعرف بعلۃ فعل الرسول صلے اللہ علیہ وسلم من غیرہ وبالجملۃ فان
الکراہۃ المکانیۃ لا تصلح سببا للتاخیر وانما یستحب التحول لاجلہا الی مکان آخر اذا وجد مسوغ للتاخیر مستقل ولیس
ہو ہہنا الا الکراہۃ الزمانیۃ فحسب فتم ما قلنا ان تاخیرہ صلی اللہ علیہ وسلم قضاء الصلوٰۃ الی ارتفاع الشمس مع وجوبہ

ف قلت وہذا القید یدل باعتبار مفہوم المخالفۃ وہو معتبر فی کتب القوم وان لم یکن معتبرا عندنا فی الکتاب والسنۃ
علی ان الفوائت لو کانت اقل من ہذا الحد لا یجوز تاخیر ادائہا قالہ الشیخ ۱۲ منہ

على الفور دليل على كون الوقت غير صالح للفرض فان قيل سلمنا ان سبب التاخير هو الكراهة الزمانية ولكن فيه احتمالان الاول ماقلتم اى الكراهة الشديدة التى لا تجتمع مع الصحة والثانى الكراهة الخفيفة ليست كذلك كما لا يخفى ومن ابتلى بليتين يختار اهونهما وقد اختار النبى صلى الله عليه وسلم تاخير الصلوة الى ارتفاع الشمس فثبت ان الكراهة فى قضاءها عند طلوع الشمس اشد وايضا فالصلوة محل الاحتياط وهو فيما قلنا فانا اذا حكمنا بالفساد ويكون قضاء تلك الصلوة فرضا واذا حكمنا بالكراهة الخفيفة لا يكون القضاء فرضا فقلنا بالكراهة الشديدة التى لا تجتمع مع الصحة ويؤيدنا منع بعض الصحابة عن قضاء الفجر فى هذا الوقت قبل الارتفاع كما سيأتى فان قيل ورد النهى بعد صلوة الصبح الى ان تطلع الشمس وبعد صلوة العصر حتى تغرب وخص بالتطوع اتفاقا وصح قضاء الفائتات فيها فليكن النهى فى هذه الاوقات كذلك قلنا النهى فيهما لمعنى فى الصلوة بدليل ان من صلى الصبح او العصر ليس له ان يصلى فيهما التطوع ومن لم يكن صلاهما له ان يصلى فيهما (اى ركعتين تطوعا قبل صلوة وما شاء من النوافل قبل العصر ۱۲) والوقت بالنسبة اليهما واحد وفى الاوقات الثلثة النهى لمعنى فى الوقت لقوله تطلع بين قرنى شيطان الخ ونحوه فافترقا فلا يجوز قياس احدهما على الآخر واذا كان النهى لمعنى فى الوقت لا يجوز فيه صلوة اصلا سواء كانت فرضا او نفلا او فائتة لانها تستدعى وقتا صالحا لها وهذه الاوقات لا تصلح لها للعلة التى ذكرها النبى صلى الله عليه وسلم وهى عامة لا تختص بصلوة دون صلوة الا ان النفل يصح فيها مع الكراهة لما ثبت فى الاصول ان النهى عن الافعال الشرعية تستدعى مشروعيتها فى الجملة والا لم يكن للنهى معنى واما الفرض فلا يصح فيها بصفة الفرضية بل ينقلب نفلا لان النهى عن الصلوة فى هذه الاوقات انما تستدعى المشروعية فى الجملة لا على صفة الكمال ويكفى لها الصحة نفلا كما لا يخفى لانه من ادنى مراتب الصحة والضرورى انما يتقدر بقدر الضرورة وقد صرح فقهاؤنا بانقلاب فرض الفجر نفلا بطلوع الشمس من غير فساده كما فى الدر المختار آخر باب الاستخلاف (ص۶۳۴ ج۱) واورد الحافظ فى الفتح علينا فقال وفيه اى فى قوله فان هذا منزل حضرنا فيه الشيطان رد على من زعم ان العلة فيه كون ذلك كان وقت الكراهة بل فى حديث الباب (اى عند البخارى ۱۲ منه) انهم لم يستيقظوا حتى وجدوا حر الشمس ولمسلم من حديث ابى هريرة حتى ضربتهم الشمس وذلك لا يكون الا بعد ان يذهب وقت الكراهة. اه (ص۳۶۷ ج۱) قلنا لا دليل فيه على الارتفاع قبل الاستيقاظ اذ يحتمل ان يكون طلعت بحرارتها كما هو موجود بالحجاز فى حرها الى الآن كذا فى المعتصر من المختصر (ص۲۵ ج۱) ولا بد من هذا التاويل فقد روى عن ابن عباس ما يدل على استيقاظه قبل الارتفاع اخرج النسائى بسند حسن وسكت عنه قال ادلج رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم عرس فلم يستيقظ حتى طلعت الشمس او بعضها فلم يصل حتى ارتفعت الشمس فصلى الحديث (ص۱۰۲ ج۱)

باب ۶۲ تهترهوين حکمت بيع ازهار وثمار

قاعدة عامه وفائدة تامه في بيع الازهار والثمار

في الدر المختار (ومن باع ثمرة بارزة) اما قبل الظهور فلا يصح اتفاقا (ظهر صلاحها اولا صح في الاصح (ولو برز بعضها دون بعض لا) يصح (في ظاهر المذهب) وصححه السرخسي وافتى الحلواني بالجواز لو الخارج اكثر زيلعي (ويقطعها المشتري في الحال) جبرا عليه (وان شرط تركها على الاشجار فسد) البيع كشرط القطع على البائع حاوي (وقيل) قائله محمد (لا) يفسد (اذا تناهت) الثمرة للتعارف فكان شرطا يقتضيه العقد (وبه يفتى) بحر عن الاسرار لكن في القهستاني عن المضمرات انه على قولهما الفتوى فتنبه قيد باشتراط الترك لانه لو شراها مطلقا وتركها باذن البائع طاب له الزيادة وان بغير اذنه تصدق بما زاد في ذاتها وان بعد ما تناهت لم يتصدق بشيء وان استاجر الشجر الى وقت الادراك بطلت الاجارة وطابت الزيادة لبقاء الاذن ولو استاجر الارض لترك الزرع فسدت لجهالة المدة ولم تطب الزيادة ملتقى الابحر لفساد الاذن بفساد الاجارة بخلاف الباطل كما حررناه في شرحه - والحيلة ان ياخذ الشجرة معاملة على ان له جزء من الف جزء وان يشتري اصول الرطبة كالباذنجان واشجار البطيخ والخيار لكون الحادث للمشتري وفي الزرع والحشيش يشتري الموجود ببعض الثمن ويستاجر الارض مدة معلومة يعلم فيها الادراك بباقي الثمن وفي الاشجار الموجود ويحل له البائع ما يوجد فان خاف ان يرجع يقول على اني متى رجعت في الاذن تكون ماذونا في الترك .... شمني ملخصا وفي رد المحتار تحت قوله ظهر صلاحها اولا فانه وعندنا ان كان بحال لا ينتفع به في الاكل ولا في علف الدواب فيه خلاف بين المشائخ قيل لا يجوز ونسبه قاضيخان لعامة مشائخنا والصحيح انه يجوز لانه مال منتفع به في ثاني الحال ان لم يكن منتفعا به في الحال والحيلة في جوازه باتفاق المشائخ ان يبيع الكمثرى اول ما تخرج مع اوراق الشجر فيجوز فيها تبعا للاوراق كانه ورق كله وان كان بحيث ينتفع به ولو علفا للدواب فالبيع جائز باتفاق اهل المذهب

اذا باع بشرط القطع او مطلقا اھ وفیہ تحت قولہ وافتی الحلوانی بالجواز۔ وزعم انہ مروی عن اصحابنا وکذا حکی عن الامام الفضلی وقال استحسن فیہ لتعامل الناس وفی نزع الناس عن عادتھم حرج قال فی الفتح وقد رأیت روایۃ فی نحو ھذا عن محمد فی بیع الورد علی الاشجار فان الورد متلاحق وجوز البیع فی الکل وھو قول مالک اھ وفیہ بعد سطر قلت لکن لا یخفی تحقق الضرورۃ فی زماننا ولا سیما فی مثل دمشق الشام کثیرۃ الاشجار والثمار فانہ لغلبۃ الجھل علی الناس لا یمکن الزامھم بالتخلص باحد الطرق المذکورۃ وان امکن ذلک بالنسبۃ الی بعض افراد الناس لا یمکن بالنسبۃ الی عامتھم وفی نزعھم عن عادتھم حرج کما علمت ویلزم تحریم اکل الثمار فی ھذہ البلدان اذ لا تباع الا کذلک والنبی صلی اللہ علیہ وسلم انما رخص فی السلم للضرورۃ مع انہ بیع المعدوم فحیث تحققت الضرورۃ ھنا ایضا امکن الحاقہ بالسلم بطریق الدلالۃ فلم یکن مصادما للنص فلذا جعلوہ من الاستحسان لان القیاس عدم الجواز وظاھر کلام الفتح المیل الی الجواز ولذا اورد لہ الروایۃ عن محمد بل تقدم ان الحلوانی رواہ عن اصحابنا وما ضاق الامر الا اتسع ولا یخفی ان ھذا مسوغ للعدول عن ظاھر الروایۃ کما یعلم من رسالتنا المسماۃ نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف فراجعھا۔ قولہ۔ ولو الخارج اکثر ذکر فی البحر عن الفتح ان ما نقلہ شمس الائمۃ عن الامام الفضلی لم یقیدہ عنہ بکون الموجود وقت العقد اکثر بل قال عنہ اجعل الموجود اصلا وما یحدث بعد ذلک تبعا۔ قولہ جبر علیہ ھھنا ادہ انہ لا اجبار للمشتری فی ابطال البیع اذا امتنع البائع عن ابقاء الثمار علی الاشجار وفیہ بحث لصاحبی البحر والنھر سیذکرہ الشارح اخر الباب ونصہ فی اخر الباب ھکذا قال فی النھر ولا فرق یظھر بین المشتری والبائع فی رد المحتار اصلہ لصاحب البحر وحاصل البحث انہ ینبغی علی قیاس ھذا انہ لو باع ثمرۃ بدون الشجر ولم یرض البائع باعارۃ الشجر ان یتخیر المشتری ایضا ان شاء ابطل البیع او قطعھا لان فی القطع اتلافا للمال وفیہ ضرر علیہ الخ قولہ فتنبہ اشار بہ الی اختلاف التصحیح وتخییر المفتی فی الافتاء بایھما شاء لکن حیث کان قول محمد ھو الاستحسان یترجح علی قولھما تامل۔ وفیہ تحت قولہ کما حررناہ فی

شرحه ما نصه وحاصل الفرق کما فی الفتح وغیرہ ان الفاسد له وجود لانه فائت الوصف دون الاصل فکان الاذن ثابتا فی ضمنه فیعمل بخلاف الباطل فانه لا وجود له اصلا فلم یوجد الا الاذن۔ قوله وان یشتری الخ۔ هذہ حیلة ثانیة وبیانها ان المشتری اما ان یکون ثمرا یوجد شیئا فشیئا وقد وجد بعضه اولم یوجد منه شیء کالباذنجان والبطیخ والخیار او یوجد کله لکنه لم یدرك کالزرع والحشیش او یکون وجد بعضه دون بعض کثمر الاشجار المختلف الانواع ففی الاول یشتری الاصول ببعض الثمن ویستاجر الارض عدة معلومة بباقی الثمن لئلا یأمرہ البائع بالقلع قبل خروج الباقی اوقبل الادراك وفی الثانی یشتری الموجود من الحشیش والزرع ویستاجر الارض کما قلنا وفی الثالث یشتری الموجود من الثمر بکل الثمن ویحل له البائع ما سیوجد لان استیجار الارض لایتأتی هنا لان الاشجار باقیة علی ملك البائع وقیامها علی الارض مانع من صحة استیجار الارض ج ۴ ص ۵۵ تا ص ۵۶۔

روایات بالا سے امور ذیل مستفاد ہوئے

(۱) پھل جب تک نکل نہ آوے اُسکی بیع مطلقاً ناجائز ہے اور حیلہ سلم کا اسلئے نہیں ہوسکتا کہ اسمیں مسلم فیہ کا وقت عقد کے اُس جگہ پایا جانا شرط ہے۔

(۲) پھل نکل آنیکے بعد بیع جائز ہے اگر قابل انتفاع ہو تو اتفاقاً ورنہ اختلافاً۔

(۳) اگر کچھ ظاہر ہوا اور کچھ ظاہر نہیں ہوا اس کو امام فضلی نے جائز کہا ہے۔

(۴) بعد صحت بیع کے بائع نے مشتری کو پھل کے درخت پر رہنے دینے کی اجازت دیدی صراحۃً یا دلالۃً تو پھل حلال رہے گا۔

(۵) اگر بائع اس اذن پر راضی نہ ہو تو بعض کے نزدیک مشتری بیع کو فسخ کر سکتا ہے۔

(۶) جو پھل تھوڑا تھوڑا آتا ہو جیسے امرود تو بعض کے ظاہر ہونیکے بعد بیع درست ہے۔

(۷) اسی طرح گلاب وغیرہ کے پھولوں کا یہی حکم ہے کہ بعض کا ظاہر ہو جانا کافی ہے اور اگرچہ احکام مذکورہ میں سے بعض میں اختلاف بھی ہے۔ مگر ابتلاء عام میں گنجائش ہے۔

ضمیمہ مضمون بالا

ان ثمار کے متعلق ہمارے اضلاع میں ایک رسم ہے کہ بائع ثمار مشتری سے ثمن کے علاوہ ایک مقدار خاص سے کچھ ثمر لینا بھی ٹھہرا لیتا ہے۔ مثلاً پختگی پر ہم اتنے وزن سے ثمر کنار یا اتنی تعداد سے ثمر انبہ بھی تم سے لینگے اور وہ اسکو منظور کر لیتا ہے اور وقت پر دیدیتا ہے کبھی یکبارگی اور کبھی متفرق کرکے اور اسمیں نزاع واختلاف بھی اکثر نہیں ہوتا اور کبھی پھل کی پیداوار میں کمی ہوتی ہے تو بعض بائعین اس مقدار میں بھی کمی کر دیتے ہیں اور اسکو اصطلاح میں ضبس کہتے ہیں پس یہ مسئلہ بھی قابل بحث ہے سو ایک توجیہ تو اسکے جواز کی اسکو استثناء میں داخل کرنے سے محتمل ہے مگر یہ اسلئے صحیح نہیں کہ اس تقدیر پر مشتری فی الفور بائع سے مطالبہ کر سکتا ہے کہ اپنا پھل غیر مبیع میرے مبیع پھل سے تقسیم کرکے متمیز کر دو اور وہ انکار نہیں کر سکتا اور بائع اسکو ایک وقت خاص تک اسکی حفاظت کرنے پر مجبور نہیں کر سکتا ......

...... حالانکہ یہ عرفاً و شرطاً و مقصود کے خلاف ہے

اور ایک توجیہ یہ محتمل ہے کہ ثمن دو چیزوں کو کہا جاوے ایک تو روپیہ کی رقم دوسرا اتنا پھل لیکن یہ اسلئے صحیح نہیں کہ ایک تو خود مبیع کے ایک جزو کو ثمن ٹھہرانا جائز نہیں۔ دوسرا اس صورت میں ثمن وقت بیع کے مقدور التسلیم نہیں۔ پس یہ دونوں توجیہیں قواعد پر منطبق نہیں ہوتیں مگر اسمیں ابتلاء عام ہے اسلئے ضرورت معلوم ہوتی ہے اسکو کسی کلیہ پر منطبق کرنیکی سو احقر کے خیال میں یہ توجیہ آتی ہے کہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ بعد تکمیل بیع کے بھی تراضی متعاقدین سے ثمن میں بھی اور مبیع میں بھی زیادت بھی جائز ہے اور حط یعنی کمی بھی جائز ہے جیسا زیادہ کے خریدار کو کمیشن واپس کرنا جسکی حقیقت حط ثمن ہے عام طور سے رائج ہے اسی طرح اسکو حط مبیع میں داخل کہا جاوے یعنی بیع تو ہو گئی کل کی مگر بیع میں یہ شرط ٹھہر گئی کہ مشتری اسقدر مبیع پھر بائع کو فلاں وقت واپس کر دیگا اور ہر چند کہ وقت کی شرط قواعد سے اسپر لازم نہیں مگر فقہ میں اسکی بھی تصریح ہے کہ جو وعدہ ضمن عقد میں ہو وہ لازم ہو جاتا ہے اسلئے اسکو لازم بھی کہا جاویگا۔ اب صرف اسمیں دو شبہے رہ گئے ایک یہ کہ شاید اتنا پیدا نہ ہو دوسرے اگر پیدا بھی ہو تو اسکے احاد متفاوت ہوتے ہیں تعیین کیسے ہو گی جواب اسکا یہ کہ ہم التزام کر لیں گے کہ یہ مقدار ضبس کی اتنی ہونا چاہیے کہ اسمیں یہ شبہ نہ ہے اور تفاوت کا تدارک یہ ہے کہ مودی کا وصف بیان کر دیا جاوے کہ بڑا ہو گا یا چھوٹا یا مخلوط جسمیں نزاع نہ ہو اور جہالت

یسیرہ کا بہت جگہ تحمل کر لیا گیا ہے۔ فقط اشرف علی۔ یکم صفر ۱۳۳۴ھ۔

ترسیٹھویں حکمت کتابت قرآن و ترجمہ در دو کالم بتقابل

سوال ۔ قرآن شریف جسکے ایک ہی صفحہ میں کلام پاک عربی تحریر میں ہو اور اُس کے ترجمہ انگریزی اردو یا صرف انگریزی ترجمہ اور انگریزی میں تفسیر ہو رکھنا اور پڑھنا اور چھاپنا درست ہے یا نہیں۔

یہاں سے یہ جواب گیا

عبارت سوال سے صورت اسکی ذہن میں نہیں آئی اس کا ایک صفحہ نقل کرا کر بھیجیے۔ پھر سائل نے نمونہ بھیجا جس کا نقشہ یہ ہے۔

ترجمہ انگریزی	قرآن شریف

تفسیر انگریزی۔

یہاں سے یہ جواب لکھا گیا

الجواب ۔ اس طرز میں تشبہ ہے غیر اہل اسلام کے ساتھ کیونکہ یہ اُن ہی کا ایجاد اور انہی میں شائع ہے۔ اور اہل اسلام میں اسکا ایسا شیوع نہیں ہوا کہ غیر اہل اسلام کے ساتھ۔ اس میں معنی اختصاص کے نہ رہے ہوں اس لیے منع کیا جاویگا۔ دوسرا اس ہیئت میں صورت معارضہ و تقابل و موازنہ کی سی ہے۔ چنانچہ جن مضامین میں تقابل و توازن دکھلایا جاتا ہے وہ اسی ہیئت میں لکھے جاتے ہیں اور یہ امر مشاہد ہے اور معارضہ قرآن کا جیسا مذموم ہے اسکی صورت موہمہ بھی مذموم ہے۔ باقی ان ا[...] کا جمع کرنا اس ہیئت سے بھی ہو سکتا ہے۔

قران شریف
ترجمہ
تفسیر

واللہ اعلم۔ ۲۵ رجب ۱۳۳۵ھ

چونسٹھویں حکمۃ تحقیق اجرۃ الانکاح

الصراح فی اُجرۃ الانکاح

بعد الحمد والصلوٰۃ والسلام للہ تعالیٰ وعلیٰ رسولہ وآلہ واصحابہ الکرام بہت روز سے میرے دل میں خیال تھا کہ اس نکاح خوانی کی اجرت متعارفہ کے متعلق کچھ تحقیق کیا جاوے لیکن اتفاق سے آجکل خاص طور پر اس کا ایک استفتار آ گیا چونکہ اس کا جواب قدرے مفصل لکھا گیا جس سے وہ ایک چھوٹے رسالہ کی برابر ہو گیا اسلئے بمناسبت ان الحق الصراح فی اجرۃ الانکاح اس کا نام رکھدینا مناسب معلوم ہوا وجہ استفتار کی یہ ہوئی تھی کہ احقر نے ایک جگہ ایک حافظ صاحب کو نیابت سے منع کر دیا تھا اسلئے منیب کے صاحبزادے نے بغرض اپنے والد ماجد کو کہ اُن کا قیام دوسری جگہ ہے حکم شرعی سے اطلاع دینے کے اسکی تحقیق کی۔ فبارک اللہ تعالیٰ فیہم۔ العبد محمد اشرف علی عفی عنہ۔

سوال۔ حضرت اقدس جناب مولوی صاحب مدظلہ العالی السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ حافظ صاحب نے رجسٹر نکاح یہ فرما کر واپس کر دیا ہے کہ مولوی صاحب فرماتے ہیں کہ اول تو یہ آمدنی ناجائز ہے اور اگر طوعاً وکرہاً جائز ہوتی بھی ہے تو اس طرح ناجائز ہو جاتی ہے کہ تم آئیں سے کچھ جزو قاضی صاحب کو دیتے ہو جو مقدمہ رشوت ہے رشوت جبریہ تو جائز ہے بھی مگر یہ رشوت طبعی ہے بلا کسی دباؤ کے محض بغرض انتفاع اسلئے ناجائز ہے۔ جناب والد صاحب یہاں تشریف نہیں رکھتے جو اس کام کو خود انجام فرما دیتے یا اور کوئی انتظام فرماتے لہٰذا میری عرض یہ ہے کہ انکی خدمت میں بذریعہ عریضہ کل احکام متعلقہ جواز وعدم جواز عرض کر دوں تاکہ انتظام میں سہولت ہو ورنہ خدانخواستہ کیا انتظام ہو اور ناحق مبتلائے گناہ بھی ہونا پڑے۔ پس گذارش ہے کہ جناب ضروری احکام متعلقہ سے مطلع فرما کر سرفراز فرما دیں گے اور نیز اس سے بھی مطلع فرما دینگے کہ آیا بطور تنخواہ دار کے کسی شخص سے یہ کام لیا جاوے تو جائز بھی ہے یا نہیں اطلاعاً یہ بھی گذارش ہے کہ لوگ نکاح خواں کا حق صرف چار ہی آنہ خیال کرتے ہیں باقی ایک روپیہ قاضی صاحب کے نام کا ہوتا ہے جسکو عطیہ یا نذرانہ جو کچھ بھی ہو کہنا چاہئے اور اکثر ایسا ہوا بھی ہے کہ قاضی صاحب کے نام کا روپیہ انھوں نے نکاح خوان کو نہیں دیا خود اپنے آپ آکر دیگئے ہیں مکرر یہ ہے کہ اگر حافظ صاحب نے یہ کام نہ کیا اور لوگوں سے یہ امید نہیں کہ وہ مسائل کی تحقیق کرینگے پس بہت سے نکاح خلاف شرع ہوا کریں گے۔

جواب [ف] - اس کا مجمل جواب تو یہ ہے کہ مولانا محمد اسحٰق دہلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے مسائل اربعین میں ایک ایسے سوال کے جواب میں خزانۃ الروایات سے استدلال کرکے اس کے ناجائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔ چنانچہ وہ سوال وجواب مع روایات نقل ہوتا ہے۔

(**مسئلہ**) بعد نکاح بقاضی ووکیل وشاہدان کہ از طرف عروس می آیند بخوشی خود بدون مطالبۂ شان چیزے دادن جائز است یا نہ۔

جواب - دادن ایں مردمان بدون مطالبہ وجبر از طرف ایشان مباح است واگر جبر کنند وخواہ مخواہ بکدّ واصرار طلب نمایند وبگیرند پس مباح نیست چنانچہ در کتاب خزانۃ الروایات مرقوم است۔

وما سنہ القضاۃ فی دار الاسلام ظلم صریح وہو ان یاخذوا من الانکحۃ شیئا ثم یجبرون اولیاء الزوج والزوجۃ بالمناکحۃ فانہم مالم یرضوا بالشیٔ من اولیاءہما لم یجیزوہ ولذلک فانہ حرام للقاضی والمناکح انتہی الجواب المذکور قلت فکما ان الاجازۃ غیر متقومۃ لایحل العوض عنہا کذلک الجاہ والعقود الفاسدۃ التی ہی المنشأ فی الاکثر لہذا الاخذ کما سیاتی غیر متقومۃ لایحل العوض عنہا اور مفصل جواب یہ ہے کہ جو چیز کسی کو دیجاتی ہے اسکی دو حالتیں ہیں یا تو بعوض دیا جاتا ہے یا بلا عوض اور جو بعوض دیا جاتا ہے دو حال سے خالی نہیں یا تو ایسی شے کا عوض ہے جو شرعاً متقوم وقابل ہے اور یا ایسی شے کا عوض ہے جو شرعاً متقوم وقابل عوض نہیں خواہ حقیقۃً جیسا عقود باطلہ میں ہوتا ہے یا حکماً جیسا عقود فاسدہ میں ہوتا ہے اور جو بلا عوض دیا جاتا ہے وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو محض طیب خاطر اور آزادی سے دیا جاتا ہے یا تنگی خاطر وکراہت قلب سے دیا جاتا ہے خواہ وہ تنگی اور کراہت زیادہ ہو یا کم ہو یہ کل چار قسمیں ہوئیں قسم اوّل جو متقوم شے کے عوض میں حاصل ہو۔ قسم دوم جو غیر متقوم شے کے عوض میں حاصل ہو قسم سوم جو بلا عوض بطیب خاطر حاصل ہو۔ قسم چہارم جو بلا عوض بکراہت حاصل ہو۔ قسم اول بوجہ اجرت یا ثمن ہونیکے اور قسم سوم بوجہ ہدیہ وعطیہ ہونیکے حلال ہے اور قسم دوم بوجہ رشوت یا ربوا حقیقی یا حکمی ہونیکے اور قسم چہارم بوجہ ظلم یا جبر فی التبرع ہونیکے حرام ہے۔ اب دیکھنا چاہیے کہ نکاح خوانی کی آمدنی کونسی قسم میں داخل ہے تاکہ اسکا ویسا ہی حکم ہو اگر قسم اول میں داخل کہا جاوے جیسا خود نکاح پڑھنے والیکی نسبت اسکا ظاہراً احتمال ہوسکتا ہے کیونکہ جو خود نکاح پڑھنے نہ جاوے وہاں تو اسکا احتمال ہی نہیں البتہ نکاح خوان کے اعتبار سے ظاہراً اس کا شبہ ہوسکتا ہے کہ یہ نکاح خوان کے اس عمل کی اجرت ہے مگر غور کرنے کے بعد یہ احتمال صحیح نہیں رہتا کیونکہ صحت اجارہ کے لیے شرعاً چند امور لازم ہیں وہ یہ کہ کام لینے والیکو پورا اختیار ہو

[ف] - اس جواب پر دو ایک سوال وجواب ترجیح الراجح ج ۱۱ تا ھ ۱۹ میں ہیں ۱۲

جس سے چاہے کام لے اور کام کرنے والیکو پورا اختیار ہو کہ کام کرے یا نہ کرے اور اسی طرح مقدار اجرت ٹھہرانے میں کام لینے والیکو پورا اختیار ہو کہ جسقدر چاہے کم کہہ سکے اور زیادہ پر راضی نہو اور کام کرنے والیکو بھی پورا اختیار ہو کہ جتنا چاہے زیادہ مانگے ان امور میں اپنی آزادی و اختیار سے منتفع ہوتے ہیں ایک دوسرے کی طرف سے کوئی طعن یا ملامت مانع نہو اور یہ سب امور مسئلہ مبحوث عنہا میں مفقود ہیں کیونکہ گو کام لینے والیکو اسمیں تو آزادی حاصل ہے کہ کسی سے مفت نکاح پڑھوا لے لیکن اگر وہ اجرت پر کسی نئے شخص سے نکاح پڑھوالے مثلاً مجمع حاضرین میں سے کیفما اتفق کسی کو کہدے کہ تم پڑھدو اور وہ اجرت تمکو دینگے یا اسی مقرر نکاح خوان سے کہے کہ تم دوسری جگہ اتنا لیتے ہو ہم تو اس سے نصف دینگے اگر نہیں پڑھتے تو ہم کسی دوسرے کو بلالیں گے یا اسی طرح اگر کام دینے والا نہ تو خود جائے اور نہ اپنی طرف سے کسی کے بھیجنے کا اہتمام کرے بلکہ صاف جواب دیدے کہ کچھ ہمارے ذمہ نہیں یا یوں کہے کہ گو اور جگہ سے ایک روپیہ لیتا ہوں مگر تم سے دس لونگا چاہے لے چلو چاہے نہ لے چلو تو ضرور ان چاروں صورتوں میں ایک دوسرے کی طرف سے بھی اور عام سننے دیکھنے والوں کی طرف سے سخت ملامت ہوگی کہ لو صاحب ہمیشہ سے تو اس طرح چلا آرہا ہے انھوں نے یہ نئی بات نکالی اور سب قائل معقول کرکے اسی رسم قدیم پر اسکو مجبور کرینگے پس جب صحت اجارہ کے شرائط مفقود ہیں تو اجارہ مشروعہ نہ رہا پھر اجرت کہنے کی گنجایش کہاں رہی پھر غور کرنے سے یہ بھی معلوم ہوتا کہ نکاح خوان بلانے والے کا اجیر نہیں سمجھا جاتا بلکہ خود اصل قاضی کے خیال میں بھی اور دوسرے عوام کے خیال میں بھی اصل قاضی کا نوکر سمجھا جاتا ہے چنانچہ وہ قاضی اسکو جب چاہے معزول کردیتا ہے اور اس صورت میں اسکا غیر مشروع ہونا اور زیادہ ظاہر ہے کیونکہ نوکر کسی کا اور اجرت کسی کے ذمہ یہ خود باطل ہے اور شرع میں اسکی کوئی نظیر نہیں اور اگر قسم سوم میں داخل کیا جاوے جیسا خود نکاح پڑھنے والے کی نسبت اسکا ظاہراً احتمال ہو سکتا ہے کیونکہ جو شخص نکاح پڑھانے گیا ہے وہاں تو مفت ملنے کا احتمال ہی نہیں البتہ غیر نکاح خواں کے اعتبار سے ظاہراً علی عکس القسم الاول اسکا شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ اسکو عطیہ و ہدیہ کے طور پر دیا گیا ہے جیسا سوال میں اس سے تعرض بھی ہے مگر غور کرنیکے بعد یہ احتمال بھی صحیح نہیں رہتا کیونکہ مشروعیت ہدیہ کیلئے بھی چند امور لازم ہیں وہ یہ کہ نہ تو دینے والا اسکو لینے والے کا اور نہ خود لینے والا اسکو اپنا حق سمجھے اور دینا بھی ضروری نہ سمجھا جاوے اور اسی طرح مقدار ہدیہ میں دینے والیکو اختیار ہو کہ خواہ کم دے یا زیادہ دے غرضکہ نہ دینے میں بھی ملامت نہو اور کم دینے پر بھی ملامت نہو اور مسئلہ مبحوث

تنہا ئیں یہ امور بھی مفقود ہیں کیونکہ گو بعضے لوگوں کو اسمیں آزادی حاصل ہو کہ بالکل نہ دیں چنانچہ جو لوگ اس سے
پورے واقف ہیں کہ ان کا کوئی حق نہیں وہ بالکل نہیں دیتے اور اُنپر ملامت بھی نہیں کیجاتی لیکن عوام میں سے
جو لوگ دیتے ہیں وہ بیشک یہی سمجھ کر دیتے ہیں کہ ان کا حق ہے خواہ بوجہ قدامت کے کہ ان کے بڑوں سے
یہ عادت چلی آرہی ہے خواہ اس خیال سے کہ انکو اس کام پر سرکار نے مقرر کر دیا ہے خواہ بوجہ زمینداری کے کہ
ہم انکی رعایا ہیں جیسا مختلف مقامات پر مختلف عادات وخیالات ہیں غرض دینے والے بھی حق سمجھتے
ہیں اور لینے والے بھی بلکہ بعضے تو ویسے بھی حق سمجھتے ہیں چنانچہ بعض اُن میں تنخواہ کی طرح مانگ مانگ کے لیتے
ہیں اور بعضے تحریرات وتقریرات سے اسکی کوشش کرتے ہیں کہ عوام میں یہ خیالات جاگزیں رہیں کہ یہ اُن کا
حق ہے حتی کہ اگر دوسرا ان ہی کی طرح اس کام کو کرنا شروع کردے تو اُس سے آزردہ اور اسکے درپے ہوتے ہیں کہ یہ ہمارے
حق میں خلل ڈالتا ہے اسی طرح اگر کوئی بجائے روپیہ کے آنہ دو آنہ دینا چاہے تو خود لینے والا بھی اور دوسرے لوگ
بھی اسکو طریقہ مقررہ کے خلاف سمجھکر موجب ملامت قرار دیں گے جب مشروعیت ہدیہ کے شرائط مفقود ہوئے
پھر ہدیہ کہنے کی گنجائش کہاں رہی جب اس آمدنی کا قسم اول وسوم میں داخل ہونا ثابت ہوگیا پس لامحالہ قسم
دوم یا چہارم میں داخل ہوگی جسکی وجہ تقسیم منفیین کی تقریر نفی سے خود ظاہر ہو چکی ہے اور تنبیہ مکرر کیلئے اسکا خلاصہ
پھر عرض کئے دیتا ہوں کہ بدون نکاح پڑھے دینا جیسا اکثر منیب کو ملتا ہو یا تو اُن کے جاہ وقدامت زمینداری
کے عوض میں ہے اور یہ سب امور غیر متقوم ہیں تب تو یہ دینا رشوت ہوگا اور یا پابندی رسم کے سبب حق سمجھنے
کی وجہ سے ہے تو یہ جبر فی التبرع ہوگا اور نکاح پڑھوا کر دینا جیسا اکثر نائب کو اور کہیں منیب کو ملتا ہے یہ اجارہ
فاسدہ پر مبنی ہے اور خصوصاً جبکہ نائب نوکر قاضی کا سمجھا جاوے تو یہ آمدنی اجارہ غیر مشروع کی عکماً
ہوگی جب اسکا قسم دوم یا چہارم میں داخل ہونا ثابت ہوگیا تو ان دونوں قسموں کا جو حکم تھا یعنی عدم جواز وہ
بھی ثابت ہوگیا اور یہ تقریر تو اس عمل کی نفس حقیقت کے اعتبار سے تھی اور اگر اسکے ساتھ ایک امر خارجی کو
بھی ملاحظہ فرمایا جاوے جو کہ وقوع میں اسکا مقترن ہے وہ یہ کہ اکثر جگہ عادت ہے کہ نکاح خوانی کیلئے بلانے والا
تو دولہن والا ہوتا ہے اور نکاح خوانی دلواتے ہیں دولہا والے سے اور وہ بوجہ پابندی رسم کے خواہ مخواہ دیتا ہے
جو کہ شرعاً محض ناجائز ہے کہ بلا وجہ شرعی کسی سے کوئی رقم اسکو ضروری ولازم قرار دیکر وصول کیجاوے تو اس
عارض کی وجہ سے اسکا عدم جواز اور زیادہ مؤکد ہوجاویگا غرض باعتبار نفس عمل کے بھی اور باعتبار اس
عارض کے بھی یہ رقم ناجائز ٹھہری اور یہ تمام کلام خود لینے والے کے اعتبار سے ہے اور دوسرے کو دینا

کے ذمہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ ایک بڑا حصہ اس رقم کا اپنے منیب کو دے سو یہ دینا محض اس عادیہ ہوتا ہے کہ اس نے مجھکو اس کام کیلئے اجازت دی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ اجازت دینا شریعت میں ... ہے اور غیر متقوم کے عوض میں دینا رشوت ہے اور رشوت بلا ضرورت دفع ظلم دینا حرام ہے پس اس دینے والیکو ایک گناہ رشوت دینے کا اور زائد ہوا غرض جو صورتیں اسکی متعارف ہیں اسمیں کسی کو نہ لینا جائز ہے اور نہ دینا جائز ہے اور اسمیں نائب و منیب اور شادی والے سب آ گئے جیسا بوجہ انکا پہلے اسکی تفصیل گذر چکی اب ان متعارف صورتوں کے علاوہ دو صورتیں اور رہ گئیں جنمیں بظاہر جواز کا احتمال معلوم ہوتا ہے ایک یہ کہ بطور اجارہ کے قاضی کسی کو نوکر رکھکر اسکی تنخواہ مقرر کردیں اور اس سے کام لیں جس سے سوال میں بھی تعرض ہے دوسرے یہ کہ بطور شرکت تقبل کے قاضی میں اور دوسرے کسی شخص میں باہم قرارداد ہو جاوے کہ دونوں نکاح پڑھا کریں اور جو کچھ دونوں کو آمدنی ہو وہ فلاں نسبت سے باہم تقسیم کرلیا کریں سو تامل کرنیکے بعد ان میں بھی جواز نہیں معلوم ہوتا مثلاً اول صورت میں اگر اسکو اجیر خاص کہا جاوے تو اسمیں دوسری نوکری نہیں کرسکتا حالانکہ اسمیں نائب کو اسکی ممانعت نہیں ہوتی اور اگر اجیر مشترک کہا جاوے تو اجیر مشترک ہر شخص کا جو کام چاہے کرسکتا ہے حالانکہ یقینی بات ہے اگر قاضی کو معلوم ہو جاوے کہ یہ نائب کچھ نکاح میری طرف سے پڑھتا ہے اور کچھ دوسرے شخص کی طرف سے جو اتفاقاً مثل قاضی کے وہ بھی یہی کام کرتا ہو تو یقیناً اس نائب کو معزول کردیگا پھر دونوں شقوں میں محذور مشترک یہ ہے کہ خود قاضی میں اور اہل تقریب میں باہم کوئی عقد اجارہ نہیں ٹھہرا پھر اس قاضی کو اجرت لینا کس طرح جائز ہوگا اور اگر کہا جاوے یہی نائب وکالۃً اہل تقریب سے عقد اجارہ ٹھہرا لے جو مثل قبول قاضی کے ہوگا اسکا جواب ایک تو انہیں دونوں شقوں کے جدا جدا محذور سے معلوم ہوگیا کیونکہ جواز کے مقتضیات جمع ہونے سے عدم جواز کا مقتضی مؤثر ہوگا۔ دوسرا جواب آگے شرکت تقبل کے محذور سوم میں آتا ہے یہ تحقیق تو اول صورت کی ہوئی اور دوسری صورت یعنی شرکت تقبل اولاً تو ایسا واقع نہیں کیونکہ قاضی کو جو ملتا ہے اسمیں سے نائب کو کچھ نہیں دیا جاتا دوسرے ہدایہ کتاب القسمۃ میں مصرح ہے کہ جو لوگ تقسیم کا کام اجرت پر کرتے ہوں حاکم اسلام کو چاہئے کہ انکو باہم شریک نہونے دے کہ تمل القسیم کی اجرت گراں ہو جاوے یہی حال ہے نکاح خوانی کا کہ نہ ہونے اسکی دینا اور دین دونوں اعتبار سے ہر شخص کو پڑتی ہے اور اکثر نکاح خواں لوگ باوجود بہت ہونے کے ہیں اگر سب جدا جدا رہینگے ہر شخص ارزاں ملیگا اور اگر سب شریک ہوگئے تو گراں ہو جاوینگے تیسری خرابی ہے

جو قسم سوم کی نفی میں مذکور ہوتی ہے کہ عرفاً یہ قاضی کا حق مختص سمجھا جاتا ہے ظاہر ہے کہ اختصاص کا
کوئی استحقاق نہیں اور جو شخص قاضی یا نائب قاضی کو بلاتا ہے اسی استحقاق و اختصاص کی بنا پر
بلاتا ہے پس قاضی کا اجیر بنانا جب اس بنار فاسد پر مبنی ہے تو خواہ وہ بلا انفراد اجیر ہو جیسا ابھی
صورت اولیٰ میں مذکور ہوا جس میں حوالہ اسی محذور سوم کا دیا گیا ہو اور خواہ بالاشتراک اجیر ہو جیسا
اس صورت میں دوم میں فرض کیا گیا ہے ہر حالت میں بنار الفاسد علی الفاسد کے سبب ناجائز ہوگا۔
پس سابقہ متعارف صورتیں اور اخیر کی غیر متعارف صورتیں سب ناجائز قرار پائیں البتہ اگر مثل دیگر
معمولی اجارات تعلیم اطفال فرائض نویسی اور دوسری صنعتوں اور حرفتوں کے اسکی بھی حالت رکھی جاوے
کہ جسکا دل چاہے جسکو چاہے بلاوے اور کسی کی خصوصیت نہ سمجھی جاوے اور جس اجرت پر چاہیں باہم رضامند
ہو جاویں نہ کوئی اپنے کو اصل مستحق قرار دے نہ دوسروں کے ذہن میں اسکو پیدا کیا جاوے اور اگر اتفاق سے
سے کوئی دوسرا یہ کام کرنے لگے نہ اُس سے رنج و آزردگی ہو اگر نائب نیابت سے دست بردار ہو کر خود مستقل طور
پر یہ کام شروع کر دے نہ اسکی شکایت ہو اور شہر میں جتنے چاہیں اس کام کو کریں اُن سب کو آزاد سمجھا جاوے
ہاں جو اسکا اہل نہو اسکو خود ہی جائز نہ ہوگا وہ ایک عارض کی وجہ سے روکا جاویگا جیسا کوئی امام اگر
قرآن صحیح نہ پڑھتا ہو امامت سے روکا جاوے لیکن جو بہت سے آدمی اسکے اہل ہوں تو اُن میں مختلف و متعدد آدمی
اس کام کو کر سکے مختار سمجھے جاتے ہیں اسی طرح اس نکاح کے ساتھ معاملہ کیا جاوے اور نیز بلانیوالا اپنے پاس سے
اجرت دے دولہا والوں کی تخصیص نہو اس طرح البتہ جائز اور درست ہو غرض دوسرے اجرت کے کاموں
میں اور اس میں کوئی فرق نہ کیا جاوے یہ تحقیق ہو اُس اجرت نکاح خوانی کے متعلق اور جو مضمون اخیر میں بکر کے
عنوان سے لکھا ہے اُس کا جواب بہت واضح ہو کہ دوسرے شخص کے دین سنوارنے کیلئے اپنا دین بگاڑنا
کسی طرح درست نہیں ہو سکتا خصوصاً جبکہ اُسکا دوسرا طریقہ بھی ممکن ہو جیسا کہ احقر نے ابھی عرض
کیا تھا کہ اس پیشہ کو عام رکھا جاوے مگر نااہل کو نہ بلایا جاوے اس کا تو کام لینے والے خود یا کسی ذی علم
سے دریافت کر کے انتظام کر سکتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اس انتظام متعارف میں بھی مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ
بہت جگہ نااہل اس کام کو کر رہے ہیں پھر اس انتظام کی پابندی سے شرعاً کون نفع خاص ہوا اور پابندی
نہ کرنے سے کون ضرر خاص ہوا پھر یہ کہ قاعدہ شرعی ہے کہ جب کسی امر میں مفسدہ و مصلحت جمع ہو جاویں
مفسدہ موثر ہوتا ہے مصلحت موثر نہیں ہوتی پس اگر اس مصلحت کو تسلیم بھی کیا جاوے تو اس قاعدہ کی

بنا پر اُس عمل کی اجازت نہ دی جاویگی - واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم - ۲۱ محرم ۱۳۳۵ھ

پینسٹھویں حکمت ترجمۂ قرآن در نظم

بعد الحمد والصلوٰۃ احقر کو آخری ذی الحجہ ۱۳۳۵ھ میں اتفاق مظفر نگر جانیکا ہوا تو وہاں ایک صاحب نے جو ایک معزز عہدے پر ہیں مجھکو اول کے چار سیپارے قرآن مجید کے جنمیں تحت اللفظ اردو ترجمہ منظوم لاہور کا چھپا ہوا ہے دکھلا کر اسکے متعلق میری رائے دریافت فرمائی سفر میں دیکھنے کا وقت نہ ملا وطن واپس آکر کہیں سے دیکھا اب اپنی رائے عرض کرتا ہوں یہاں دو مقام پر کلام ہے ایک یہ کہ خود وہ ترجمہ کیسا ہے - دوسرے نظم میں ترجمہ قرآن کا کرنا کیسا ہے سو امر اوّل کی کیفیت اجمالاً تو اس سے ظاہر ہے کہ مترجم نے خطبہ میں یہ شعر لکھا ہے ؎

اور وہ ڈپٹی نذیر احمد کا بھی ترجمہ پیش نظر تھا خوب ہی

نیز آل عمران کے آخر میں رابطوا کے ترجمہ میں جہاں کئی قول نقل کئے ہیں وہاں یہ شعر بھی ہے ؎

اور ہیں یوں لکھتے نذیر احمد اسے کہ رہو ہشیار دشمن کے لئے

اس سے صاف واضح ہے کہ مترجم صاحب ڈپٹی صاحب کے معتقد ہیں اور ڈپٹی صاحب کے ترجمہ وعقیدہ وتحقیق کی کیفیت بندہ کے رسالہ اصلاح ترجمہ دہلویہ سے ظاہر ہے پس جس طرح وہ معتبر نہیں اسی طرح انکے معتقد کے ترجمہ کا بھی اعتبار نہیں رہا کہ غیر معتبر کو سمجھنا خود دلیل ہے غیر معتبر ہونے کی اور تفصیلاً مقامات متفرقہ کے دیکھنے سے ظاہر ہے چنانچہ اس وقت ایک مقام پر جو نمونہ کیلئے کافی ہے میری نظر میں سیقول کے تین پاؤ پر دو آیتیں ہیں اوّل واذا طلقتم النساء فبلغن اجلھن فامسکوھن الآیۃ دوسری اسی کے قریب واذا طلقتم النساء فبلغن اجلھن فلا تعضلوھن الآیۃ اوّل آیت کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے ؎

اور جب تم دوسری دیدو طلاق عورتوں کو اپنے بہر افتراق

اور دوسری آیت کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے ؎

اور جب تم تیسری دیدو طلاق عورتوں کو بہر کامل افتراق

اہل علم اس بات کو جانتے ہیں کہ آیت اولیٰ میں دوسری کی قید اور آیت ثانیہ میں تیسری کی قید زیادت علی القرآن ہے جسکی کوئی دلیل نہ قرآن ہی سیاقاً اور سباقاً نہ قواعد شرعیہ میں سو آیت اولیٰ کے قبل یہ ہی فان

طلقها فلا تحل له الخ یہاں تیسری طلاق مراد ہے اور اسکے بعد کوئی ذکر پہلی طلاق کا نہیں جسکے قرینہ سے
آیت اولیٰ میں دوسری طلاق مراد لیجاوے اور پھر اسکے قرینہ سے آیۃ ثانیہ میں طلاق مراد لی جاوے پھر جو حکم
ان دونوں آیتوں میں مذکور ہیں یعنی فامسکوھن آیت اولیٰ میں اور لا تعضلوھن آیت ثانیہ میں وہ مخصوص
نہیں دوسری اور تیسری کیساتھ یعنی لف و نشر مرتب کے طور پر بلکہ حکم اول مثل دوسری طلاق کے پہلی طلاق
میں بھی ہے اسی طرح حکم دوم مثل تیسری طلاق کے پہلی اور دوسری میں بھی ہے جبکہ ازواج سے مراد نئے ازواج
لئے جاویں اور اگر ازواج سابقین مراد ہوں جیسا کہ بہت مفسرین اسی طرف گئے اور اسباب نزول بھی اسکے
موافق ہیں تو پھر تو تیسری طلاق سے اسکی تفسیر کرنا محض باطل ہے کیونکہ تیسری میں یہ حکم ہے ہی نہیں اسی وقت
اتفاق سے ایک اور مقام نظر پڑ گیا اس رکوع سابق کے بعد متصل رکوع میں یہ ارشاد ہے ما لم تمسوھن او
تفرضوا لھن فریضۃ اس میں تفرضوا کا عطف تمسوھن پر ہونے سے تقدیر عبارت کی یہ ہے او لم
تفرضوا لھن اور بالاجماع نفی دونوں کی مراد ہے اور یہی ایک صورت ہے جسمیں بجائے مہر کے یہ حکم ہے۔
متعوھن اس کا ترجمہ یوں کیا ہے ؎

کہ نہ مس تم نے کیا ہو کچھ جنہیں یا ہو ٹھہرایا جنہیں کچھ مہر ہیں

تو اس ترجمہ میں کتنی بڑی غلطی ہے کہ مراد تو یہ ہے کہ نہ ٹھہرایا ہو اور ترجمہ یہ کیا ہے کہ ٹھہرایا ہو بالکل ہی تحریف ہے
اور علاوہ قواعد عربیہ و اجماع کے بعد والی آیت خود اس ترجمہ کی تغلیط کر رہی ہے وہ یہ ہے وقد فرضتم لھن فریضۃ
چنانچہ اس کا ترجمہ خود بھی یہ کیا ہے ؎
اور حقیقت میں ہو تم ٹھہرا چکے الخ اور ظاہر ہے کہ یہ صورت مقابل ہے پہلی صورت کے اور ترجمہ مذکورہ سابق پر دونوں
صورتیں ایک ہو جاوینگی تو حکم بھی ایک ہونا چاہیے حالانکہ نصاً مختلف ہے اور بھی کئی مقام اس وقت نظر میں ہیں
مگر تطویل ہوتی ہے جب دو رکوع میں یہ حالت ہے تو قرآن بھر میں کیا ہوگا اور غلط ترجمہ رکھنے اور پڑھنے کے
جو مفاسد ہیں کہ احکام کو غلط سمجھے گا ظاہر ہے اور یہی ایک امر کافی ہے ایسے ترجمہ کی خریداری اور تجارت کے
ناجائز ہونے کیلئے۔ پھر علاوہ غلطی ترجمہ کے زبان بھی بہت جگہ غلط ہے جس کا اثر پھر ترجمہ اور مضمون پر پڑتا ہے
چنانچہ تفرضوا کا ترجمہ اوپر نقل کیا ہے اس میں ہے ؎ یا ہو ٹھہرایا جنہیں کچھ مہر ہیں صاف معلوم ہوتا ہے
کہ مہر میں ان عورتوں کو ٹھہرایا ہے جیسے کوئی غلام و لونڈی ہو کہ مال ہے مہر میں ٹھہرالیں حالانکہ مطلب ہے کہ ان
کیلئے مہر نہ ٹھہرایا ہو اور فصاحت اور شعریت کا تو تمام ترجمہ میں نام و نشان نہیں۔ یہ تو مختصر کلام تھا مقام اول کے

متعلق یعنی یہ امر کہ خود یہ ترجمہ کیسا ہے۔ اب دوسرا مقام رہا یعنی یہ کہ نظم میں ترجمہ قرآن کا کرنا کیسا ہے سو اس میں ایک بڑا
مفسدہ تو یہ ہے کہ ترجمہ بعینہٖ محفوظ نہیں رہ سکتا ضرورت شعر و وزن سے ضرور آئیں کمی بیشی اور اگر کمی نہ ہو تو بیشی
تو ضرور ہوگی۔ پھر جب وہ تحت اللفظ لکھا ہوا ہے تو دیکھنے والے یہی سمجھیں گے کہ یہ سب ترجمہ ہے حالانکہ اس میں
ترجمہ پر زائد الفاظ بھی بہت سے ہیں چنانچہ ترجمہ متکلم فیہا میں اس کا کوئی شعر بھی خالی نہیں الا نادرا والنادر
کالمعدوم اور اسکے متعلق پارہ الم کے آخر میں ضروری التماس کے عنوان میں تصریح ہے جو بقدر لیا ہے بظاہر جو کچھ
الفاظ کسی جگہ کسی ضرورت سے لئے گئے ہیں وہ خاص اسی مطلب کو ادا کرنے کیلئے ہیں اور وہ بھی خاص الفاظ
قرآنی کے الف لام اور تنوین یا [illegible] وغیرہ ہی کے معنی یا مقدرات محذوفہ کا اظہار ہے نہ کوئی زائد عبارات وغیرہ یہ کہیں
کہیں تو واقع ہے لیکن بکثرت اسکے خلاف واقع ہے مثلاً یہ آیت ہے۔ واذ قال موسیٰ لقومہ یقوم انکم ظلمتم
انفسکم باتخاذکم العجل فتوبوا الی بارئکم فاقتلوا انفسکم ذلکم خیر لکم عند بارئکم فتاب علیکم انہ
ہو التواب الرحیم۔ اس کا جو ترجمہ کیا ہے جسکو میں نے طول کے سبب نقل نہیں کیا اس میں الفاظ ذیل کس
تنوین یا الف لام وغیرہ کلمات قرآنیہ کا ترجمہ ہے یا کس مقدر کا اظہار ہے ۱ خود ۲ برملا ۳ اپنے شرک سے
۴ باتخاذکم العجل کے اس ترجمہ کے اکثر الفاظ ہ

چونکہ لے بیٹھے پرستش تم سبھی وہ جو اک بچھڑے کے بت کی آپ ہی

۵ جو لازم ہے تمہیں ۶ جناب پاک ۷ بحکم ایزدی ۸ جو ۹ ارشاد سے ۱۰ اکریم۔

اور اگر کوئی یہ عذر کرے کہ ایسے زیادات کو خطوط وحدانیہ میں لکھ دیا گیا ہے پھر وہ ایہام غیر ترجمہ کے ترجمہ سمجھنے کا
نہیں ہوتا سو یہ بھی غلط ہے چنانچہ ان دس نمبروں میں سے صرف ۸ تو خطوط وحدانیہ میں ہے باقی ایک بھی نہیں اور
اگر کوئی شبہ کرے کہ اسکا انتظام تو ہو سکتا ہے کہ تمام زیادات کو ان خطوط میں محاط کر دیا جاوے تو اسکا جواب
یہ ہے کہ یہ وہاں ہو سکتا ہے جہاں اصل ترجمہ میں کوئی تغیر نہ ہو صرف زیادات درمیان میں آجاویں اس طرح سے
کہ اگر زیادات نکال دی جاویں تو ترجمہ سالم رہ جاوے اس ترجمہ کے زیادات میں ہر جگہ یہ بھی ممکن نہیں چنانچہ ۱
میں جسکا جی چاہے کرکے دیکھ لے کہ ترجمہ محفوظ نہیں رہا اور ایہام کی قید سے اس صورت سے احتراز ہو گیا جہاں ایہام
نہ ہو جیسے بعض جگہ حاصل مضمون کو نظم کر دیا جاتا ہے مگر وہ بشکل ترجمہ نہیں ہوتا اور وہ بھی اتفاق سے کسی موقع کا نہ کہ
قصداً و استقلالاً تمام قرآن کا۔ نیز ایک خرابی اس میں یہ ہے کہ اگر کلمات قرآنیہ کو مقابل الفاظ ترجمہ کے لکھا جاوے
جیسا اس ترجمہ منظومہ میں کیا گیا ہے تب تو فصل بین المصرعین کے سبب کلمات قرآنیہ میں بھی فصل کیا جاویگا

چنانچہ اسمیں ایسا ہی ہو اور اسمیں قرآن مجید کو ترجمہ کے تابع بنانیکے علاوہ جو کہ قلب موضوع ہے تقطیع بین کلمات القرآن فی الکتابۃ لازم آتی ہو اور ظاہر ہو کہ عادۃً تلاوت تابع کتابت ہوتی ہو تو اُن کلمات کے درمیان تلاوت میں بھی کسیقدر فصل مظنون ہو اور فصل ہو بمواقع اکثر جگہ مفسد معنی ہوتا ہو جیسا کہ اہل علم پر مخفی نہیں۔ اور اگر فصل نہ کیا جاوے تو باوجود امکان مقابلہ کے عدم مقابلہ الفاظ و ترجمہ سے ایک لفظ کی نسبت دوسرے لفظ کے ترجمہ ہونیکا شبہ ہوگا اور دونوں محذور واجب التحرز ہیں اور یہ وہ مفاسد ہیں کہ اگر نظم میں کوئی مصلحت بھی ہوتی تب بھی ان مفاسد کے ہوتے ہوئے اُس مصلحت کا اعتبار نہ کیا جاتا جیسا قاعدہ شرعیہ ہو کہ جس عمل غیر ضروری میں گو وہ درجہ استحباب تک بھی کیوں نہو مفاسد ہوتے ہیں اسکو وجوباً ترک کرایا جاتا ہے اور اسکے محاسن کا لحاظ نہیں کیا جاتا بہت سے فروع فقہیہ اسی اصل پر متفرع ہیں کما لا یخفی اور ابتو اس میں کوئی مصلحت بھی نہیں اور بعض مصلح جو دیباچہ التماس میں لکھتے ہیں "مثلاً یہ کہ مسلمان لوگ اسکو بوجہ موزوں منظوم ہونیکے نہایت ذوق و شوق سے مطالعہ کریں گے اور خاصکر اپنے بچوں اور بچیوں کو آئندہ بجائے مختلف غزلیات و اشعار پریشان کے یاد کرایا کرینگے" تو خود اس مصلحت میں مفاسد کا اقرار ہو کہ انجام اس کا یہ ہوگا کہ غزلوں کی جگہ اسکو گایا کرینگے کیونکہ بدون تغنی و الحان کے ذوق و شوق نہ ہوگا جو بنا ہو مطالعہ کی خصوص پیشہ ور واعظین جنکو ہمیشہ مجلس گرم کرنیکی فکر رہتی ہو اور بوجہ تعدیہ اثر ان واعظین کے عوام الناس میں یہ طرز تغنی کا باعتقاد استحسان شائع ہو جاویگا اور کراہت کا حکم ظاہر ہو خصوص ترجمہ کو اسکا آلہ بنانیکا نیز نظم میں ہیبت اور عظمت نہیں ہوتی وہو السر فی قولہ تعالیٰ وما علمناہ الشعر وما ینبغی لہ۔ وفی ترک السلف الخطبۃ بالنظم لکونھا ذکرا۔ اما القرآن قال اللہ تعالیٰ ان ھو الا ذکر وقرآن۔ واما الخطبۃ فقال اللہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ۔ ھذا ما القی اللہ تعالیٰ فی روعی فی ھذا الوقت وللہ الحمد۔ باقی یاد کی مصلحت سو اگر قواعد عربیہ کا علم ہو تب تو اس یاد کی ضرورت نہیں اور اگر علم نہ ہو تو یاد سے کچھ فائدہ نہیں اوّل تو مطلب ہی نہ سمجھیں گے پھر یہ کیسے یاد رہیگا کہ یہ شعر فلاں جملہ کا ترجمہ ہو پھر یاد اور عدم یاد یہ دونوں برابر ہوئے پھر اگر ایسی مصلحتیں معتبر ہوں تو کل کو یہ دیکھکر کہ قرآن کی طرف لوگوں کو رغبت نہیں رہی کوئی شخص قرآن مجید کو نظم کر دیگا اور زیادت شعریہ کو خطوط و صدائیہ میں محاط کر دیگا کیا یہ جائز ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ آجتک باوجود ایسے دواعی کے اُمتوں میں سے کسی نے باوجود علم و قدرت سخن کے ایسا نہیں کیا اور یہ اجماع ہی ترک پر جس کی مخالفت ناجائز ہے۔ قریب ۱۳۳۶ھ۔

چھیاسٹھویں حکمۃ عدم جواز کتابت ترجمہ قرآن مجرد از قرآن

سوال - ایک مولوی صاحب نے ایک کتاب دکھلائی جسمیں محض ترجمہ تھا کلام مجید یعنی عربی عبارت کہیں بھی نہ تھی بلکہ انجیل کے ترجمہ وغیرہ کے مانند ایک گورکھپور کے وکیل نے مختلف تراجم قرآن سے اخذ کر کے لکھا ہے اسپر مولوی صاحب نے مجھسے فرمایا کہ میں جناب والا کو لکھوں کہ اس مترجم پر جناب والا تکفیر کا فتوی لگا دیں - میں نے عرض کیا کہ تکفیر کا فتوی لگانا تو کسی مسلمان پر تا وقتیکہ کوئی امر صریح مکفر نہ پایا جاوے مناسب نہیں ہاں اس امر مذموم سے روکنا ضرور ہے سو جناب والا سے گذارش ہے کہ اس امر کے متعلق کچھ ارشاد اور تحریر فرمادیں -

الجواب - نصوص صحیحہ صریحہ سے تشبہ باہل الباطل خصوص غیر مسلم پھر خصوص اہل کتاب کی مذہب اور اس کا محل وعید ہونا ثابت ہے من تشبہ بقوم فھو منھم میں وعید کا شدید ہونا ظاہر ہے کہ کفار کے ساتھ تشبہ کرنے کو کفار ہی میں سے شمار ہونیکا موجب فرمایا گیا دوسری حدیث لترکبن سنن من کان قبلکم الحدیث میں اس مماثلت کو موقع تشنیع میں ارشاد فرمایا گیا اور یہ بالکل یقینی ہے کہ اسوقت کتاب الٰہی کا ترجمہ غیر حامل المتن جداگانہ شائع کرنا اہل کتاب کے ساتھ تشبہ ہے ایسے امر میں جو عرفاً وعادۃً ان کے خصائص میں سے ہے سو اول تو انکے ساتھ تشبہ ہی مذموم ہے پھر خصوص جب وہ تشبہ امر متعلق بالدین میں ہو کہ تشبہ فی الامر الدنیوی سے تشبہ فی الامر الدینی اشد ہے حضرت عبد اللہ بن سلام کے گوشت شتر چھوڑنے پر آیت یا ایھا الذین آمنوا ادخلوا فی السلم کافۃ ولا تتبعوا خطوات الشیطن نازل ہونا اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا تبتل اور ترہب کا انکار فرمانا اسکی کافی دلیل ہے مشکوۃ کتاب النکاح وکتاب الاعتصام لا تشددوا علی انفسکم الحدیث اور اس میں بھی خاکر جبکہ ان کو دیکھکر ان کی تقلید کیجاوے کہ اتفاقی تشبہ سے یہ اور بھی زیادہ مذموم ہے اور اسوقت اکثر لوگ ایسے کام انہی لوگوں سے اخذ کرتے ہیں - رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ذات الانواط کی درخواست پر کیسا زجر فرمایا تھا یہ تشبہ مذکور خصوص قیدین مذکورین کے ساتھ تو اسمیں مفسدہ حالیہ ہے اور یہ بھی اسکے منع کیلئے کافی ہے چہ جائیکہ اسمیں مفاسد مالیہ شدیدہ بھی متحقق ہیں مثلاً خدانخواستہ اگر یہ طریق مروج ہوگیا تو مثل توراۃ وانجیل احتمال قوی اصل قرآن مجید کے ضائع ہو جانیکا ہے اور حفاظت اصل قرآن مجید کی فرض اور اسکا اخلال حرام ہے اور ترجمہ وتفسیر کا اصل سے مجرد نہ ہونا مقدمہ اور سبب ہے حفاظت

اور اصل سے مجرد ہونا مقدمہ اور سبب ہے اخلال کا اور فرض کا مقدمہ فرض و حرام کا مقدمہ حرام ہے اور یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ یہ احتمال بعید ہے محققان دین و مبصران اسلام سے ایسے احتمالات کا اعتبار ثابت ہے خواہ بعید ہو یا قریب ہمیں بھی واجب ہے کہ اسکا لحاظ کریں حضرات شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے بعض قراء کی شہادت کے وقت بعد سرسری مناظرہ کے محض ضیاع قرآن کے اعتبار کا اعتبار کرکے قرآن مجید کے جمع کا اہتمام ضروری قرار دیا تھا حالانکہ قرآن مجید اسوقت بھی متواتر تھا اور اسکے ناقل اس کثرت سے موجود تھے کہ اسکے تواتر کا انقطاع احتمال بعید تھا لیکن پھر بھی اس کا لحاظ کیا گیا پس جیسا اسوقت عدم کتابت میں احتمال ضیاع کا تھا اسی طرح صرف ترجمہ کی کتابت میں اسکا احتمال ہے اور اس احتمال کے وقوع کا وہی نتیجہ ہوگا جیسا حدیث میں ہے ام تھوکون انتم کما تھوکت الیھود والنصاری (مشکوٰۃ ص۲۲) اور مثلاً یہ مفسدہ ہوگا کہ حسب تصریح فقہاء اس ترجمہ کو بلا وضو مس کرنا جائز نہ ہوگا کما فی العالمگیریہ ولو کان القرآن مکتوبا بالفارسیۃ یکرہ لھم مسہ عند ابی حنیفۃ وکذا عندھما علی الصحیح ھکذا فی الخلاصۃ (ص۲۱ ج۱) وفیہا ایضا اذا قرأ آیۃ السجدۃ بالفارسیۃ فعلیہ وعلی من سمعھا السجدۃ فھم السامع ام لا اذا اخبر السامع انہ قرأ آیۃ السجدۃ (ص۵۵ ج۱) وھذہ الجزئیۃ الثانیۃ تؤید الاولی حیث وجب سجدۃ التلاوۃ بقراءۃ القرآن بالفارسیۃ فعلم منہ ان الترجمۃ بالفارسیۃ لا تخرج القرآن عن کونہ قرآنا حکما فلا یجوز مسہ للمحدث۔ اور یقینی بات ہے کہ عامہ ناس اس ترجمہ کو ایک کتاب خالی از قرآن سمجھکر ہرگز اسکے مس کیلئے وضو کا انتظام نہ کریں گے تو ایسا ترجمہ شائع کرنا سبب ہوگا ایک امر غیر مشروع کا اور سبب غیر مشروع کا غیر مشروع ہے اور مثلاً اس کا احترام بھی زیادہ نہ کریں گے اور غیر قابل انتفاع ہو جانیکے وقت مثل دیگر معمولی کتب کے اوراق کے اسکے اوراق کا استعمال بھی کرینگے تو اس سے یہ بھی ایک محذور لازم آویگا اور محذور کا سبب لامحالہ محذور و محذور ہے اور مثلاً آجتک امت میں کسی نے ایسا نہیں کیا اور جو کسی نے ایسا کیا تو اسپر انکار کیا گیا چنانچہ میں نے محمد عبدالرحمن صاحب مرحوم مالک مطبع نظامی سے سنا ہے کہ کسی نے لکھنؤ میں ایسا ہی ایک پارہ چھاپا تھا مگر علماء نے اسکی اشاعت کی اجازت نہیں دی تو اس شخص نے اسکے اوراق کو قرآن مجید کی دفتیوں میں چسپاں کراکر پوشیدہ کردیا اور چنانچہ اسوقت بھی ایسے ترجمہ غیر حامل متن پر علماء کو انکار ہے چنانچہ اس جواب لکھنے کے قبل ایک مجمع علماء سے میں نے ذکر کیا تو ایک نے بھی اسمیں نرمی نہیں فرمائی بلکہ سب نے شدید انکار کیا

لہ وہذہ قضیۃ شرطیۃ فلا تستلزم وقوع المقدم والا ولا جوازہ شرعا ۱۲ منہ

باوجودیکہ دوسری زبان والے مسلمانوں کو اس قسم کی حاجت بھی واقع ہوئی جس حالت کی بنا پر اب ایسا کیا گیا ہے تو باوجود داعی کے تمام علماء امت کا انکار کرنا دلیل ہے اجماع کی اس امر کے مذموم و منکر ہونے پر جسمیں یہ احادیث وارد ہیں ان اللہ لا یجمع امتی علی الضلالۃ وید اللہ علی الجماعۃ ومن شذ شذ فی النار واتبعوا السواد الاعظم (مشکوٰۃ) اور مثلاً ابتو قرآن مجید سے کچھ علاقہ بھی ہے اگر ترجمہ سے بھی مدد لیتے ہیں تو اصل بھی اُن کے ہاتھ میں ہوتا ہے اس بہانہ سے کچھ پڑھ بھی لیتے ہیں اور پھر تو قرآن سے بالکل ہی بے تعلق اور اجنبی ہو جاوینگے اور بے ساختہ یہ آیت اُن پر صادق آنے لگے گی۔ نبذ فریق من الذین اوتوا الکتاب کتاب اللہ وراء ظہورھم کانھم لا یعلمون۔ اور مثلاً اب اگر ترجموں میں کچھ اختلاف ہے تو اصل بھی سامنے ہے اُسکو سب نسخوں میں متحد پاتے ہیں تو اختلاف کا خیال اصل تک نہیں پہونچتا اور جب ترجمے ہی ترجمے رہ جاوینگے اور اصل نظروں سے غائب ہو گی تو اُسوقت یہ اختلاف کلام اللہ کی طرف منسوب ہوگا بعد چندے یہ گمان ہونے لگے گا کہ اصل حکم ہی مختلف ہے یہ تو اعتقاد پر اسکا اثر ہوگا اور عمل پر یہ اثر ہوگا کہ ترجموں کو لیکر آپس میں لڑیں گے اور مراجعت الی الاصل کی توفیق ہوگی نہیں جو مدار ہو سکتا ہے فیصلہ کا پس اس آیت کا مضمون ظاہر ہو جاویگا وما اختلف فیہ الا الذین اوتوہ من بعد ما جاءتھم البینات بغیا بینھم اور مثلاً اب تو ترجمہ کو مستقل کتاب نہیں سمجھتے قرآن کا تابع سمجھتے ہیں اگر کہیں مطلب نہیں سمجھتے ہیں یا غلط سمجھتے ہیں یا فصاحت بلاغت سے گرا ہوا پاتے ہیں تو فہم کا یا مترجم کا قصور سمجھتے ہیں اور مترجم کو مالک دین کا نہیں جانتے۔ نیز کسی مترجم کو ہمت تحریف معنوی کی بھی نہیں ہو سکتی کہ اصل کے سامنے ہونے سے ہر طالب علم اُسپر گرفت کر سکے گا اور ترجمہ اگر ہوا تو اسکو مستقل کتاب سمجھیں گے کسی کا تابع نہ سمجھیں گے اور تمام آثار مذکورہ کی ضد واقع ہونگی خصوص مترجمین ہی کا متبوع مستقل ہو جانا یہ سب سے بڑھکر آفت ہو گی اور اہل زیغ کو بہت آسانی سے موقع غلط ترجمہ و تفسیر کا ملیگا کیونکہ ہر دیکھنے والا حافظ نہیں اور مراجعت اصل کی طرف ہر وقت آسان نہیں ہوتی کما قال اتخذوا احبارھم ورھبانھم اربابا من دون اللہ اور پھر اسی طرح کے اور بھی بہت مفاسد ہیں جنکو انشاء اللہ تعالیٰ علماء ظاہر کرینگے اسلئے جا بجا لفظ مثلاً لایا گیا ہے اسوقت دس ہی وجود پر جسکو عشرہ کاملہ کہا سکتا ہے اکتفا کیا جا سکتا ہے مگر کاملہ کا خاتمہ ہونا لازم نہیں اور یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان اور فقہاء نے اسی قاعدہ پر یہاں تک تفریع فرمائی ہے کہ جس شخص کو بھیک مانگنا حرام ہے اُسکو بھیک دینا بھی حرام ہے کیونکہ اگر دینے والے دین نہیں تو مانگنے والا مانگنا چھوڑ دے اسی طرح اس ترجمہ کے متعلق یہ بھی سمجھنا

چاہئے کہ ایسے ترجمہ کو اگر کوئی شخص نہ بقیمت لے اور نہ بلا قیمت تو پھر ایسے تراجم کا سلسلہ بند ہو جاوے اور لینے کی صورت میں سلسلہ جاری رہیگا پس ایسے ترجمہ کا خریدنا یا ہدیہ میں قبول کرنا اعانت ہوگی ایک امر ناجائز کی اسلئے یہ بھی ناجائز ہے۔ ۲۷ ذیقعدہ ۱۳۲۲ھ ثم بعد منتصف ربیع الاول کتب الی المحبی المولوی ظفر احمد روایۃ فقھیۃ جزئیۃ فی تائید الجواب نصہا ھکذا ولو قرأ بقراءۃ شاذۃ لا تفسد صلاتہ ذکرہ فی الکافی وفیہ ان اعتاد القراءۃ بالفارسیۃ او اراد ان یکتب مصحفا بہا یمنع وان فعل فی اٰیۃ او اٰیتین لا۔ فان کتب القراٰن وتفسیر کل حرف وترجمتہ جاز ۱۲ فتح القدیر ص۲۰۱ جلد اول مصریہ باب کیفیۃ الصلوٰۃ فقط

سڑسٹھویں حکمت حکم بٹن سیمیں و زریں

امور مذکورہ ذیل دریافت طلب ہیں مفصّل مدلل جواب سے مشرف فرماویں۔ صفائی معاملات کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ سونا چاندی کے بوتام یعنی بٹن مطلقاً جائز ہیں خواہ کتنے ہی وزن میں ہوں اور اُن کے ساتھ زنجیر خواہ ایک ہو یا زیادہ اور زنجیر کیساتھ گھونگھریاں بھی ہوں یا نہوں بلا کراہت جائز ہیں بندہ نے اس کے جزئیہ کو بعض کتب فقہ میں تلاش کیا تو میرے خیال اسکے متعلق درمختار کی یہ عبارت آئی فی التتارخانیۃ عن السیر الکبیر لا بأس بازرار الدیباج والذھب اور عالمگیری کی یہ عبارت فی السیر الکبیر لا بأس بلبس الثوب فی غیر الحرب اذا کان ازرارہ دیباجا او ذھبا کذا فی الذخیرۃ بندہ اس عبارت کا مطلب جو سمجھا ہے وہ عرض کرتا ہے۔ مراد ازرار ذہب سے کلابتون کی گھنڈی ہے جو کپڑے کیساتھ سلی ہوئی ہوتی ہے نہ خالص سونے کا بٹن جو علیحدہ ہوتا ہے بقرینہ ازرار الدیباج کے اور بقرینہ اسکے کہ جہاں ملبوسات میں فضہ و ذہب مکروہ ہے مانند قول درالمختار کے ولا یکرہ علم الثوب من الفضۃ و یکرہ من الذھب اس سے مراد کلابتون ہے نہ خالص قطعہ ذہب و فضہ چونکہ یہ تزئین میں داخل ہوگا اور زیور سونے چاندی کا مطلقاً مرد کیواسطے منع ہے۔ سوای چند اشیاء کے جو خاص آثار کے ساتھ انکی رخصت ثابت ہے اور بوتام ان مستثنیات سے نہیں ہے جیسا کہ درالمختار اور شامی سے واضح ہے فی الدر المختار ولا یتحلی الرجل بذھب و فضۃ مطلقاً الا بخاتم و منطقۃ و حلیۃ سیف منہا ای الفضۃ اذا لم یرد بہ التزین وفی الشامی قولہ منہا ای الفضۃ لا من الذھب درمحرر قال فی عزرالافکار حال کون کل من الخاتم والمنطقۃ والحلیۃ منہا ای الفضۃ لورود اٰثار اقتضت الرخصۃ منہا فی ھذہ الثلثۃ ماصۃ ادر ازرار الذہب سے کلابتون کی گھنڈی ہی مراد

نیچا دے تو یہ البتہ تابع کپڑے کے ہے بخلاف بوتام کے کہ یہ اس زمانہ میں مستقل زیور ہو گیا ہے چونکہ اسکی آرائش کے واسطے بعض لوگ دو تین چار زنجیریں لگاتے ہیں اور بعض زنجیر میں ذی روح کی تصویر بناتے ہیں اور بعض گھنگھرو لگاتے ہیں جو وقت تیز چلنے کے بجتی ہیں اور بعض جواہر کا جڑاؤ ان میں کرتے ہیں اور پہننے کا اطلاق انپر کیا جاتا ہے کہتے ہیں سونیکے بٹن پہنے یا چاندی کے بٹن اور بوتام علیحدہ بھی کپڑے سے ہو سکتے ہیں مانند خالص ریشمی ازار بند کے جو باوجود تابع ہونے سروال کے ناجائز ہے یہ سب علامات بوتام کے مستقل زیور ہونیکے ہیں اور اگر ازرار الذہب میں کلابتون کی گھنڈی اور خالص سونیکا بٹن دونوں کا احتمال ہے تو قاضی خاں کے اس قول سے لا رخصۃ للرجل فیما یتخذ من الذہب والفضۃ مفضضا او مذہبا ما خلا الخاتم من الفضۃ وحلیۃ السیف والسلاح لو خصۃ جاءت فیہ اھ بٹن کا احتمال مرتفع ہو گیا۔ پس گھنڈی باقی رہی اور اگر امور مذکورہ سے قطع نظر کر کے ازرار الذہب سے خالص سونیکے بٹن مراد لیا جاوے جب بھی ان کا ترک استعمال اولی معلوم ہوتا ہے جیسا کہ کلمہ لاباس سے مستفاد ہے شامی کے باب مکروہات الصلوٰۃ میں مذکور ہے۔ قال فی النھایۃ لان لفظ لاباس دلیل علی ان المستحب غیرہ لان لاباس الشدۃ علاوہ اسکے اس زمانہ میں اکثر لوگ واسطے فخر اور زینت اور بڑائی کے پہنتے ہیں جو سبب ممانعت کا ہے نہ واسطے اظہار نعمت کے اسی واسطے اسکو اکثر علماء و صلحاء نہیں پہنتے بلکہ اکثر جہال و فساق پہنتے ہیں اب عرض یہ ہے کہ سونے چاندی کے بوتام کا جواز عبارت مذکورہ سے ہی ہے تو اس کی تشریح اور شبہات کا دفع مفصل فرمائیں یا اور نصوص و تصریحات فقہیہ سے اسکے جواز کی تفصیل تحریر فرماویں تاکہ تحیر دور ہو اور اطمینان حاصل ہو۔

(**الجواب**) مدت ہوئی حضرت مولانا قاری عبدالرحمٰن پانی پتی رحمۃ اللہ علیہ کا (قول کہ اس ازرار سے مراد کلابتون کی گھنڈی ہے بٹن اسمیں داخل نہیں) ان کے صاحبزادے قاری عبدالسلام مرحوم سے سنکر صفائی معاملات کے اس مسئلہ میں مجھکو تردد ہو گیا ہے اور اسوقت احتیاط کے درجہ میں اس سے رجوع کرتا ہوں۔ ۱۳ ربیع الثانی ۱۳۲۵ھ

اڑسٹھویں ۶۸ حکمت تحقیق ضرب دف در شادی

سوال - کیا فرماتے ہیں علماء دین و مفتیان شرع متین اس صورت میں کہ شادی کی تقریب پر تاشوں کا بجوانا کیسا ہے۔ تحفۃ المشتاق میں جواز لکھا ہے اور تحفۃ الزوجین میں عدم جواز کے متعلق درج ہے۔ ایک مرتبہ یہاں پر حضرت مولانا مولوی شیخ حسین صاحب انصاری بھوپال سے تشریف فرما ہوئے تھے اس موقعہ پر تاشے پیش کر کے دریافت کیا گیا تھا

تو جواز ہی کا حکم فرمایا تھا۔ آپ اسکے متعلق کیا فتوی دیتے ہیں چونکہ میرے خصوصاً اور یہاں کے لوگوں کے نزدیک عموماً آپ
فتوی معتبر ہے فلہذا اس کے متعلق جواب شافی تحریر فرماویں۔

الجواب۔ چونکہ مجھکو کبھی اہتمام کے ساتھ اس مسئلہ کی تحقیق کا اتفاق نہ ہوا تھا اسلئے بنا بر قول مشہور مذکور علی السنۃ
الجمہور یہ سمجھتا تھا کہ شادی میں دف بجانا جائز ہے دوسرے باجے ناجائز مگر تھوڑا زمانہ ہوا کہ ایک مضمون جو ضمیمہ اخبار الفقیہ
امرتسرہ ۲۸ نومبر ۱۹۱۹ء میں بعنوان "باجوں پر تحقیق کی ایک زبردست چوٹ" شائع ہوا ہے نظر سے گذرا تب سے متعارف فرد
کے جواز میں بھی شبہ ہوگیا اور احتیاطاً ترک اور منع کا عزم کرلیا افادہ عامہ کیلئے اسکی نقل کیجاتی ہے وھو ھذا۔

باجوں پر تحقیق کی ایک زبردست چوٹ

کس قدر افسوس اور حسرت کا مقام ہے کہ حضور شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام تو فرمائیں کہ خدا نے مجھے ہدایت کیلئے
رسول بنایا اور حکم دیا کہ تمام جہان سے راگ باجہ مٹادوں (رواہ ابو داؤد والطیالسی واللفظ لہ واحمد بن منیع واحمد بن
حنبل والحارث) اور یہ بھی فرمایا کہ میری امت سے ایک قوم آخر زمانہ میں مسخ ہوکر سور بندر ہوجائیں گے۔ صحابہ نے پوچھا
کہ یہ لوگ مسلمان ہوں گے یا کون حضور نے فرمایا ہاں یہ سب مسلمان ہونگے خدا کی وحدانیت اور میری رسالت کی شہادت
دیتے ہونگے اور روزہ بھی رکھتے ہونگے مگر آلات لہو یعنی باجہ اور دف بجادینگے اور گانا سنیں گے اور شراب پئیں گے تو مسخ
جاوینگے (رواہ منذر وابن حبان عن ابی ہریرۃ)

ان احادیث کی رو سے تو یہ ہونا چاہیئے تھا کہ حضرات علماء جو شریعت کے حامل اور نائب رسول تھے۔ یہ لوگ پوری کوشش
کرکے کل راگ وباجہ اٹھادیتے مگر بجائے اسکے اکثر نے کوشش کی کسی نے ڈھولک وسارنگی کو قوالی کے ساتھ جائز کیا اور کسی
نے دف کو مطلقاً جائز سمجھا اور تحریراً وتقریراً اس کا جواز شائع کیا اور مولوی وحید الزماں سرگروہ غیر مقلدین نے تو اور غضب ڈھایا
اپنی کتاب نزل الابرار جو باہتمام مولوی ابو القاسم بنارس میں چھپی ہے اسکے صفحہ ۳۰ میں صاف لکھ دیا ہے کہ شادی
میں ہر طرح کا باجہ وگانا بہتر ہی نہیں بلکہ واجب اور ضروری ہے اور جو حرام کہتا ہے وہ گمراہ ہے۔ انتہی اناللہ و انا
الیہ راجعون۔ اہل حدیث کا دعوی اور حدیث کی یہ قدر کی اور کیسا کھلا مخالفت رسول پر کمر باندھی ہے
ہمارے علماء احناف کل باجے وگانے کو حرام کہتے ہیں اور اسمیں کسی کا خلاف نہیں ہے البتہ سماع کے ساتھ دف
اور شادیوں میں دف بجانے میں اختلاف ہے لہذا ضرورت معلوم ہوئی کہ اس مسئلہ پر تحقیق کی پوری روشنی ڈالی جاوے
تاکہ حق اور باطل میں فیصلہ ہوجاوے اور برادران سنی حنفی کو اپنا مذہب معلوم ہوجائے۔

پہلی روشنی - مذہب حنفی میں کل باجے حرام ہیں۔ ہدایہ شریف میں ہے ان الملاھی کلھا حرام حتی التغنی بضرب القصب ونیز بزازیہ و درمختار میں ہے استماع صوت الملاھی کضرب قصب ونحوہ حرام بخلاف مذہب شافعی کے کہ اُن کے یہاں مباح اور ترک اولیٰ ہے چنانچہ آگے معلوم ہوتا ہے۔

دوسری روشنی - دف بھی چونکہ باجہ ہے لہذا حنفیہ نے تصریح و تشریح کردی کہ دف بھی حرام ہے شادی میں ہے استماع ضرب الدف والمزمار وغیر ذلک حرام شرح نقایہ میں ہے اما الاستماع فکاستماع ضرب الدف والمزمار والغناء وغیر ذلک حرام۔ ابوالمکارم میں ہے کرہ (تحریما) لھو کضرب الدف والمزمار۔ (مجموعہ فتاوی عزیزی رسالہ غنا میں کئی عبارتیں منقول ہیں۔ غنا و ضرب بربط و دف و آوتار و طنبور است و آن ہم باین نص حرام اند من استحلہ فقد کفر و فی فتاوی البیھقی التغنی واستماع وضرب الدف وجمیع انواع الملاھی حرام ومستحلھا کافر وفی النھایۃ التغنی والطنبور والبربط والدف وما یشبہ ذلک حرام مالابدمنہ میں ہے بزا ہی و مزامیر و طنبور و دہل و نقارہ و دف وغیرہ باتفاق حرام اند

تیسری روشنی - مذہب شافعی بموقعہ شادی وختنہ دف بجانا مباح ہے اور سوائے شادی وختنہ میں حرام کہا۔ چنانچہ علامہ ابن حجر مکی اپنی کتاب کف الرعاع عن محرمات اللھو والسماع مطبوعہ مصر صفحہ ۲۳ علی ہامش الزواجر میں لکھتے ہیں القسم الرابع فی الدف المعتمد من مذھبنا انہ حلال بلا کراھۃ فی عرس وختان وترکہ افضل وھذا حکمہ فی غیرھما فیکون مباحا ایضا علی الاصح وفی المنھاج وغیرہ وقال جمع من اصحابنا انہ فی غیرھما حرام۔ اور پیشوائے طریقہ سہروردیہ حضرت عارف باللہ شیخ المشائخ شہاب الدین سہروردی شافعی علیہ الرحمۃ عوارف المعارف میں فرماتے ہیں فاما الدف والشبابۃ وان کان فیھما فی مذھب الشافعی فسحۃ الاولی ترکھا والاخذ بالاحوط والخروج من الخلاف یعنی باوجودیکہ ہمارے مذہب شافعی میں دف کو جھانجہ کیساتھ بھی بجانا مباح ہے اور ہمارے مذہب میں اسمیں بڑی وسعت ہے مگر اس کا ترک کر دینا بہتر ہے اور بہتری و احتیاط اسی میں ہے کہ دف بالکل ترک کر دیا جائے۔ دیکھو شیخ سہروردی کا یہ کتنا نفیس خیال ہے کہ جب ہمارے مذہب میں مباح ہے نہ مستحب کہ بجانے سے ثواب ملے اور نہ واجب کہ ترک کردینے سے گناہ ہو پس حرج ہی کیا ہے اسکے ترک کر دینے میں ہے کیونکہ اور مذاہب جیسے حنفیہ وغیرہ میں حرام ہے اور حرام سے گناہ ہوتا ہے تو خطرا در شبہ سے خالی نہیں اور شبہ کی چیزوں کا ترک کر دینا تاکیدی حکم ہے۔ قال علیہ الصلوٰۃ والسلام فمن اتقی الشبھات فقد استبرء لدینہ وعرضہ وقال دع ما یریبک الی ما لا یریبک پھر شیخ سہروردی نے فرمایا کہ حضرت

امام حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ دف بجانا مسلمانوں کا طریقہ نہیں۔ عن الحسن انه قال لیس الدف من سنة المسلمین۔

چوتھی روشنی ۔ مذہب شافعی میں جو بتقریب نکاح و ختنہ دف کا مباح ہونا لکھا ہے وہ مطلقاً مباح نہیں ہے بلکہ چند قیود و شرائط کی ساتھ مقید و مشروط ہے ان شرائط کا لحاظ ضروری ہے ورنہ اباحت نہ رہیگی اور صاف حرمت آجائیگی۔ علامہ ابن حجر مکی شافعی نے اُن شرائط کو اپنے رسالہ کف الرعاع عن محرمات اللھو والسماع میں مفصلاً تحریر فرمایا ہے اسکا ضروری خلاصہ درج کیا جاتا ہے اور آگے چلکر معلوم ہوگا کہ احناف کیلئے بھی یہ شرائط قابل لحاظ ہیں۔

اول شرط یہ ہے کہ خاص عورتیں اور لڑکیاں دف کے بجانے والی ہوں اور حکم اباحت خاص انہیں کے بجانے میں ہے نہ مردوں کے۔ پس اگر تقریب نکاح یا ختنہ میں مرد بجائیگا تو جائز نہوگا اور وہ مرد بوجہ تشبہ بالنسار کے ملعون ہوگا کیونکہ سلف میں کسی مرد کا بجانا ثابت نہیں ہوا۔ دف کی بجانے میں جسقدر احادیث و آثار ثابت ہیں سب میں صرف عورتوں یا لڑکیوں کا ذکر ہے چنانچہ عبارت یہ ہے اناذا ابحنا الدف فانما نبیحه للنساء خاصة وعبارت منهاجه وضرب الدف لا یحل الا للنساء لانه فی الاصل من اعمالهن وقد لعن رسول الله صلی الله علیه وسلم المتشبهین بالنساء (الی قوله) لم یحفظ عن احد من رجال السلف انه ضرب به والروایات الاحادیث والآثار انما وردت فی ضرب النساء والجواری به انتهی ملخصاً۔ دوسری شرط یہ ہے کہ جھانجھ نہو اور بجانے میں کوئی تکلف اور تصنع نہ کیا جاوے کہ طرب یعنی خوش آوازی نہ معلوم ہو بلکہ بالکل سادگی کے ساتھ ہاتھوں سے پیٹا جاوے چنانچہ فرماتے ہیں وخلا عن الصنج ونحوه وعن التانق والتصنع فی الضرب بان یکون الضرب بالکف پھر لکھتے ہیں کہ دف اسی طریقہ سے مباح ہے جیسا عرب لوگ بجاتے ہیں کہ اسمیں رقص و سرود نہ پایا جاوے کہ اسمیں بھی ایکطرح کی صنعت طرب ہے عبارت یہ ہے وانما یباح الدف الذی تضرب به العرب من غیر زفن ای رقص فاما الدف الذی یزفن به وینقر ای برؤس الانامل ونحوها علی نوع من الانغام فلا یحل الضرب به تیسری شرط یہ ہے کہ وقت نکاح یا وقت زفاف یا اسکے بعد تھوڑی دیر تک عورتیں دف بشرائط مذکورہ بجاویں چنانچہ لکھتے ہیں والمعهود عرفا انه یضرب به وقت العقد ووقت الزفاف او بعده بقلیل۔

پانچویں روشنی ۔ علامہ ابن حجر نے ماوردی کا قول لکھا ہے کہ اب ہمارے زمانہ میں استعمال دف مکروہ ہے

کیونکہ بیوقوفی اور سفاہت پائی جاتی ہے عبارت یہ ہے واما فی زماننا فال فیکرہ فیہ لانہ ادی الی السخف
والسفاھۃ۔ اسپر علامہ نے لکھا ہے کہ ہمارے اور بانوردی کے زمانہ میں پانچسو برس کا فاصلہ ہوا تو اس سے
زیادہ خرابی آگئی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ علامہ ابن حجر کو بھی گذری ہوئے قریب چارسو برس ہوئے سوائے شر و فساد
خیر و صلاح کا نام نہیں ہوا تو باوجود لحاظ شعار نظیر کو یہ ترک کر دینا چاہیے۔

چھٹی روشنی۔ اصل مذہب حنفیوں کا تو پہلی اور دوسری روشنی کے ذیل میں جو عبارات لکھی گئی
ہیں اُن سے معلوم ہوگیا ہوگا کہ عموماً باجہ اور خصوصاً دف بھی حرام ہے اب بعض علماء حنفیہ جو اپنی کتابوں میں
اعلان نکاح کیواسطے دف بجانا لکھتے ہیں تو اصل میں یہ قول ظاہر روایت کے خلاف ہے اور کچھ تعجب نہیں جو
علماء حنفیہ کو روایات شافعیہ سے دھوکا ہوگیا ہو اور اسکے نظائر و امثال کتب حنفیہ میں کثرت سے ملتے ہیں کہ کسی
ایک کتاب میں کوئی قول دوسرے مذہب کا کسی مصنف نے لکھا اور دوسرے نے اسکی دیکھا دیکھی اعتماد کر کے
اپنی تصنیف میں درج کر دیا اور وہ یوں ہی نقل ہوتا چلا آیا۔ حتی کہ دس بیس کتب میں منقول ہوا اب کسی عالم
کو شبہ ہو سکتا ہے کہ مذہب حنفی کا یہ مسئلہ نہیں ہے مگر بوقت تحقیق معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ قول خلاف مذہب
نقل در نقل ہوتا آیا ہے دیکھو علامہ ابن ہمام فتح القدیر باب نکاح الرقیق میں فرماتے ہیں۔ فھذا ھو الوجہ
وکثیرا ما یقلد الساھون الساھین یعنی ایسا بہت ہوتا ہے کہ بھولنے والے بھولنے والوں کی پیروی کرتے ہیں
بحر الرائق کتاب البیوع باب المتفرقات میں لکھتے ہیں۔ وقد یقع کثیرا ان مؤلفا یذکر شیئا خطأ فی کتابہ
فیأتی من بعدہ من المشائخ فینقلون تلک العبارۃ من غیر تغییر ولا تنبیہ فیکثر الناقلون لھا
واصلھا الواحد مخطی یعنی ایسا بہت ہوتا ہے کہ ایک مؤلف کسی مسئلہ کے لکھنے میں خطا کر جاتا ہے اسکے
بعد علماء و مشائخ اسکی دیکھا دیکھی لکھتے چلے جاتے ہیں حالانکہ خطا کرنے والا ایک ہی تھا دیکھو صاحب
درمختار نے بہ تبعیت صاحب نہر الفائق و بحر الرائق لکھدیا اقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ قرآن میں ۸۲ جگہ ہے
حالانکہ یہ شمار غلط ہے صرف اعتماداً یہ غلط شمار منقول ہوتا گیا۔ قرآن عظیم موجود ہے دیکھ لیجیے صرف ۳۲ جگہ یہ جملہ
ملیگا پس ہماری کتب فقہیہ حنفیہ میں جو دف کا جواز اعلان نکاح کیواسطے لکھا ہوا ہے وہ اصل مذہب اور
ظاہر الروایت کی خلاف ہے پس منشاء تقلید ہرگز یہ نہیں ہے کہ دف کو جائز سمجھا جاوے پس کسی عالم حنفی کی تصنیف
یا فتاوی میں جواز لکھنے سے حقیقت میں جائز نہ ہوگا بلکہ اُن حضرات علماء احناف محققین کا اپنی تصانیف و فتاوی
میں لکھنا اسی پر محمول ہوگا یہ ایک غلطی ہے جو نقل در نقل ہوتی گئی جسکا اصل مذہب میں پتہ نہیں اسی وجہ سے علماء

تورپشتی نے فرمایا کہ دف اکثر مشائخ کے نزدیک حرام ہے اور اس حدیث کا جسمیں اعلان نکاح کیواسطے دف بجانیکا ذکر آیا ہی ہمارے مشائخ حنفیہ جواب دیتے ہیں کہ دف بجانے سے مراد اعلان ہی نہ حقیقت میں باجہ دف بجانا۔ چنانچہ شرح نقایہ اور نصاب الاحتساب و بستان العارفین میں یہ جواب مذکور ہی۔ عبارت شرح نقایہ یہ ہی قال التورپشتی انه حرام علی قول اکثر المشائخ وما ورد من ضرب الدف فی العرس کنایة عن الاعلان۔ جب حدیث شریف میں ضرب دف سے مراد اعلان او تشہیر ہے تو بعض متاخرین علماء حنفیہ کا جائز کہنا اور اس حدیث کو استدلال میں پیش کرنا صحیح نہیں بلکہ بے محل ہی اور ضرب دف سے اعلان و تشہیر کے مراد ہوتے پر سب سے زبردست قرینہ یہ ہی کہ ابتک کسی ضعیف روایت سے بھی ثابت نہ ہوا کہ زمانہ رسالت میں کسی صحابی نے اعلان نکاح کیلئے دف بجاکر اس حدیث کی تعمیل کی ہو۔ حالانکہ صحابہ کرام کو اتباع سنت میں جو شغف تھا وہ علماء پر مخفی نہیں اس سے زیادہ عجیب یہ ہی کہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد نکاح اپنے اور اپنی صاحبزادیوں کا فرمایا کبھی کسی نکاح میں آپنے دف بجانیکا حکم نہیں دیا من ادعی فعلیه البیان زیادہ بریں بخاری شریف کی حدیث ربیع بنت معوذ سے یہ ثابت ہوتا ہی کہ چند نابالغ لڑکیوں نے بعد زفاف کے دف بجایا تھا اس حدیث سے بالغ کے دف بجانیکا جواز سمجھنا کیونکر صحیح ہوسکتا ہی کیونکہ لڑکیاں غیر مکلف تھیں اگر کسی روایت سے بالغ عورتوں کا بجانا ثابت بھی ہو جائے تو اسکے جواب میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی حدیث کافی ہی ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نهی عن ضرب الدف ولعب الصنج وضرب الزمارة یعنی اس حدیث کی رو سے یہ کہا جائیگا کہ اگر آپنے اجازت دی ہوگی تو پھر منع فرمادیا جسکو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ظاہر فرمایا۔ علاوہ اسکے جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے دف کو مزمور الشیطان کہا اور حضور نے سکوت فرمایا خیال فرمایئے کہ اگر حضرت صدیق اکبر کا دف کو مزمور الشیطان فرمانا بجا اور صحیح نہ ہوتا تو شارع علیہ الصلوٰة والسلام ضرور منع فرماتے پس بموجب اس روایت کے جب مزمور الشیطان ٹھیرا تو پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ صحابہ کرام اس سے اعلان نکاح کرتے پس اکثر مشائخ حنفیہ کا حدیث ضرب دف سے اعلان او تشہیر مراد لینا بہت بجا ہی کیونکہ زبان عربی اور فارسی کے محاورہ میں ضرب دف بولکر اعلان اور تشہیر مراد ہوا کرتی ہے زبان عربی کا حال تو ابھی علامہ تورپشتی اور علامہ فقیہ امام الہدی ابو اللیث سمرقندی اور علامہ عمر بن محمد بن عوض سنامی رحمۃ اللہ علیہم کے اقوال سے معلوم ہو چکا۔ فارسی میں بھی دف زدن کے معنی اعلان کردن و شہرت دادن کے ہیں۔ نظیر کے طور پر حضرت شیخ سعدی علیہ الرحمۃ کا شعر جو بوستاں میں ہے ملاحظہ فرمایئے ؎

یکے را چو من دل بدست کسے	گرو بود و سے برد خواری بسے
پس از ہوشمندی و فرزانگی	بدف بر زندش بدیوانگی

مصرع اخیر کا ترجمہ یہ ہی کہ اُسکی دیوانگی کا دف بجایا یعنی اُسکو دیوانہ مشہور کیا پس جس طرح یہاں دف بجانے سے مشہور کرنا مراد ہی اسی طرح حدیث کا مطلب ہے کہ نکاح کو علانیہ کرو اور خوب مشہور کرو۔

ساتویں روشنی - تنزل کے درجہ پر اگر بعض علماء احناف متاخرین کا استدلال صحیح مان لیا جاوے کہ اعلان نکاح کیواسطے دف بجانا کچھ مضائقہ نہیں بلکہ مباح ہے تو اُن شرائط و قیود کا لحاظ ضروری ہی جنکو مباح سمجھنے والوں نے بیان کیا ہی (شرط اول) جھانجھ نہو (شرط دوسری) تطریب نہو چنانچہ شامی در فتاوی سراجیہ اور شرح ابوالمکارم اور شرح نقایہ چاروں میں ہی هذا اذا لم یکن له جلاجل ولم یضرب علی هیئة التطریب۔ (تیسری شرط) یہ ہے کہ بہت تھوڑی دیر تک بجایا جائے۔ لمعات میں ہی دل الحدیث علی اباحة مقدار الیسیر مجمع البحار میں ہی اقتصر علی القدر الیسیر فی نحو العرس والعید الخ پس آجکل جو جائز سمجھا جاتا ہی کہ متعدد دف برات کیساتھ لیکر چلتے ہیں اور بجانے والے بھی کاریگر ہوتے ہیں جو کچھ دنوں تک بجانا سیکھتے ہیں جسمیں صاف تطریب ہوتی ہی یہ کیونکر جائز ہوگا جائز ہونیکی صورت حسب تصریحات ان علماء کے صرف یہ ہوسکتی ہی کہ بعد نکاح ہوگیا۔ پس قبل نکاح کے برات کیساتھ دف بجانا اور اسکو شرعی برات قرار دینا نہایت قبیح اور مذموم ہی اور اسمیں شرعًا چند قباحتیں ہیں اول لہو کیونکہ نکاح ابھی ہوا نہیں یہ اعلان کیسا دوسرے نمایش کیونکہ برات کے ساتھ دف لیجاتے ہیں سوائے نمایش کے دوسری غرض شرعی نہیں ہوسکتی اور نمایش خود حرام ہی تیسرے اسراف کیونکہ بے محل بجایا محل اس کا بعد نکاح ہی لہذا ناجائز پس جس صورت کیساتھ علمائے متاخرین نے خلاف مذہب دف کے جواز کی صورت لکھی ہی وہ طریقہ مروج نہیں اور جو مروج ہے وہ خود اُن کے نزدیک جائز نہیں علاوہ اسکے سب سے زیادہ تعجب خیز یہ امر ہے کہ اعلان نکاح کیواسطے صرف دف کو لوگ جائز سمجھتے ہیں اور دوسرے باجوں کو ناجائز جانتے ہیں یہ ایک نہایت نامعقول بات ہی جن علماء متاخرین نے اعلان نکاح کے واسطے اپنے مذہب کے خلاف دف کی اجازت دی ہی وہی علماء لکھتے ہیں کہ اعلان نکاح کیواسطے دف کی تخصیص نہیں جس باجہ سے ممکن ہو اعلان کرسکتے ہیں مگر جو باجہ ہو تینوں شرائط مذکورہ جو ابھی لکھی گئی ہیں اُن کا لحاظ بہرحال لازم ہی اب اُن عبارتوں کو ملاحظہ فرمائیے جن سے دف کی خصوصیت نہیں ثابت ہوتی۔ قاضی ثناءاللہ صاحب پانی پتی رسالہ سماع میں فرماتے ہیں چوں ضرب دف برائے اعلان نکاح حلال باشد پس دہل و طنبورہ

ونقارہ را از دف چہ تفاوت است برائے لہو ہمہ حرام است وبرائے غرض صحیح ہمہ حلال باشد اعلان از ہر یک می شود فرق کردن در دف وغیر آں امریست غیر معقول۔ اور اسی عدم خصوصیت کی وجہ سے علامہ طحطاوی نے طبلہ کو اعلان نکاح کیواسطے جائز لکھا ہے۔ عبارت یہ ہے "طبل العروس" فیحقق حضرت شاہ احمد سعید صاحب نقشبندی مجددی تحقیق الحق المبین میں فرماتے ہیں "پس بر قول مجیب حکم دہل وتاشہ وغیرہ نیز موافق طبل قیاس کن" علامہ شامی نے رد المحتار میں ایک قاعدہ کلیہ تحریر فرمایا ہے جس سے کل باجوں کا اعلان نکاح کے واسطے بجانا ثابت ہے عبارت یہ ہے ان آلة اللہو لیست محرمة بعینہا بل لقصد اللہو دیکھو آلہ لہو کو عموماً لکھا ہے کہ بقصد لہو حرام اور لغرض صحیح جائز کیونکہ دف اور غیر دف باجہ ہونے میں برابر ہیں۔

پس خلاصہ تحریر یہ ہے کہ اصل مذہب حنفی یہ ہے کہ دف وغیرہ کل باجے حرام ہیں شادی اور غیر شادی میں کسی وقت جائز نہیں سواں مذہب شافعی میں صرف ختنہ ونکاح وغیرہ بعض مواقع سرور میں بپابندی شرائط مذکورۂ ذیل چوتھی روشنی مباح اور ترک اولیٰ اور جو علماء احناف متاخرین خلاف مذہب جائز لکھتے ہیں وہ دف کی خصوصیت نہیں کرتے بلکہ کل باجوں کو بقصد لہو حرام اور بقصد صحیح مباح کہتے ہیں اور جن صورتوں سے مباح ہے وہ مروج نہیں اور جو طریقہ دف بجانے کا جائز سمجھکر مروج ہے وہ ہرگز جائز نہیں پس مقلدین امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کیلئے خیریت اسی میں ہے کہ ہرگز اسکا اختیار نہ کریں ورنہ سخت خطرہ میں مبتلا ہونگے (احقر ابو الاسحاق انصاری محمد آبادی)

اٹھترویں حکمت تحقیق قصہ ابو شحمہ

سوال۔ ایک قصہ درمیان واعظین کے مشہور و معروف ہے جسکی صحت کی ضرورت ہے اسواسطے حضور کو تکلیف دیتا ہوں مع حوالہ کتاب کے جواب باصواب سے مشرف فرمایا جاؤں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے کوئی بیٹے ابو شحمہ نامی تھے حافظ قرآن انپر کسی عورت نے دعویٰ زنا کا کیا تھا اور اُس سے بچہ پیدا ہوا جسکو بسر اجلاس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے روبرو رکھدیا۔ اسپر حضرت عمر رض نے ثبوت زنا ہونے پر اسامہ کے دُرّے لگائے پوری دُرّے نہونے پائے تھے کہ اُنکا انتقال ہوگیا تو بقیہ دُرّے اُسکی قبر پر یا لاش پر مارے رات کو خواب میں دیکھا کہ حضرت اسامہ جنت الماویٰ میں کلام اللہ قرآن شریف پڑھتے ہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ اے باپ اگر آپ بقیہ دُرّے نہ مارتے تو مجھکو ہرگز یہ مقام نصیب نہ ہوتا اور زیادہ لمبا چوڑا قصہ ہے یہ مختصر عرض کیا گیا لہذا یہ قصہ کہانتک صحیح ہے۔

جواب اس قسم کا قصہ جن کا مشہور ہے اُنکا نام ابو شحمہ ہے اور وہ قصہ اس طرح منقول نہیں جیسا سوال میں

لکھا ہے اور طرح منقول ہے مگر محدثین نے اسکو موضوع و باطل کہا ہے۔ چنانچہ اللآلی المصنوعۃ جلد ثانی کتاب الاحکام والحدود میں یہ روایت شیرویہ بن شہریار کی سند سے نقل کرکے کہا ہے موضوع فیہ مجاہیل قال الدار قطنی حدیث مجاهد عن ابن عباس فی حدیث ابی شحمۃ لیس بصحیح وقد روی من طریق عبد القدوس بن الحجاج عن صفوان عن عمر و عبد القدوس کذاب یضع وصفوان بینه وبین عمر رجال۔ اور اس کے بعد اس روایت کی جسقدر اصل ہے اسکو اس طرح نقل کیا ہے والذی ورد فی هذا ما ذکره الزبیر بن بکار وابن سعد فی الطبقات وغیرهما ان عبد الرحمن الاوسط من اولاد عمر ویکنی ابا شحمۃ کان بمصر غازیا فشرب لیلة نبیذا فخرج الی السکر فجاء الی عمرو بن العاص فقال اقم علی الحد فامتنع فقال له انی اخبر ابی اذا قدمت علیه فضربه الحد فی داره ولم یخرجه فکتب الیه عمر یلومه ویقول الا فعلت به ما تفعل بجمیع المسلمین فلما قدم علی عمر ضربه واتفق انه مرض فمات ۱۵ محرم ۱۳۲۹ھ

ستروین حکمت شرائط تعلیم ترجمہ قرآن لعوام

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ زید کہتا ہے کہ عوام مسلمان لڑکوں اور لڑکیوں کو خاصکر اُن بچّوں کو جو تجارت پیشہ اور نوکر پیشہ ہیں تفہیم تعلیم کے زمانہ میں فن معاش کی طرف رجوع لاکر قرآن مجید کی نعمتوں سے ہمیشہ کیلئے محروم ہو جاتے ہیں ایسے تمام بچّوں کو مدرسوں میں بہ اہتمام علمائے اہل سنت استاد کے ذریعہ ترجمہ علمائے اہل سنت مولانا مولوی رفیع الدین صاحب دہلویؒ یا مولانا مولوی شاہ عبد القادر صاحب محدث دہلویؒ یا مولانا مولوی شاہ اشرف علی صاحب سلمہ ان تینوں تراجم میں سے کسی ایک ترجمہ کو یا اسکے سوا جسکو کہ ہمارے علمائے اہل سنت پسند کریں بغیر تعلیم صرف ونحو کے مدرسوں میں استاد کے ذریعے الفاظ قرآن مجید اور مختصر اردو کے رسالہ پڑھنے کی بعد یا اردو زبان کا کلمہ جاننے کے بعد ضرور بضرور پڑھانا اور سکھانا چاہئے اور اسکے لئے ذیل کی دلائل پیش کرتا

قرآن مجید کی آیات۔ اِنَّ الَّذِیْ فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْاٰنَ لَرَادُّکَ اِلٰی مَعَادٍ پ ۲۰ ع ۱۲ اس آیت سے تعمیل احکام قرآن مجید فرض ہوا تو قرآن مجید کا سیکھنا ضروری کیونکہ بغیر اِنَّا اَنْزَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا لَّعَلَّکُمْ تَعْقِلُوْنَ ۝ پ ۱۲ ع ۱۱۔ جب قرآن مجید کے نزول سے سمجھنے کا حکم ہوا تو سیکھنا کیونکر ضروری نہ ہوا۔ اَفَلَا یَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ اَمْ عَلٰی قُلُوْبٍ اَقْفَالُهَا ۝ پ ۲۶ ع ۷۔ قرآن مجید غور کے ساتھ سمجھنا ہوا تو بغیر سیکھنے کے یہ کیونکر ممکن ہو سکتا ہے۔ کِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ اِلَیْکَ مُبٰرَکٌ لِّیَدَّبَّرُوْٓا اٰیٰتِهٖ وَلِیَتَذَکَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ پ ۲۳ ع ۱۲

کے ذیل میں تفسیر فتح البیان میں ہے۔ یہ آیت کریمہ اس پر دلیل ہے کہ اللہ پاک نے قرآن شریف کو اسی واسطے نازل کیا ہے کہ اسکے معنی میں تفکر و تدبر کریں اسلئے کہ بدون تدبر کے فقط اسکی تلاوت کریں۔ وَاِنَّهٗ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُوْنَ ۝ پ ۲۵ ع ۹ کے ذیل میں تفسیر ابن کثیر میں ہے تم سے اس قرآن کی پوچھ ہوگی اور تم اسپر عمل کرنے میں کیسے تھے اور اسکے ماننے میں کیونکر تھے۔ وَلَقَدْ ذَرَاْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيْرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ لَهُمْ قُلُوْبٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ بِهَا وَلَهُمْ اَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُوْنَ بِهَا وَلَهُمْ اٰذَانٌ لَّا يَسْمَعُوْنَ بِهَا اُولٰٓئِكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْغٰفِلُوْنَ ۝ پ ۹ ع ۱۲ کے ذیل میں تفسیر موضح القرآن میں ہے خدا اور رسول کو پہچاننا اور انکے حکم سیکھنے ہر کسی پر فرض ہیں نہ کرے تو دوزخ میں جاوے۔ وَقَالَ الرَّسُوْلُ يٰرَبِّ اِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوْا هٰذَا الْقُرْاٰنَ مَهْجُوْرًا ۝ پ ۱۹ ع ۱ کے ذیل تفسیر ابن کثیر میں ہے اللہ تعالیٰ اپنے رسول کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی طرف سے خبر دیتا ہے کہ انھوں نے عرض کیا اے میرے رب میری قوم نے قرآن مجید کو پس پشت ڈالدیا ہے اور یہ اسلئے کہ مشرک قرآن مجید کیطرف کان نہیں رکھتے اور اسکو نہ سنتے اور یہ ہجران میں سے ہے اور اسکے ساتھ ایمان نہ لانا اسکو سچا نہ جاننا اور اس میں تدبر نہ کرنا اور اسکو نہ سمجھنا اور اسپر عمل نہ کرنا اور اسکے امروں کو نہ ماننا اور اسکے زواجر سے پرہیز نہ کرنا اور اس سے پھر کر شعروں اور قصوں اور کہانیوں سرود وغیرہ کی طرف جانا بھی اسکے ہجران میں سے ہے اور ایسے طریق کی طرف جانا جو رسول سے ماخوذ نہیں ہے یہ بھی قرآن کے ہجران میں سے ہے۔

احادیث شریف عن عثمان رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیرکم من تعلم القرآن وعلمہ رواہ البخاری۔ اس حدیث میں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے بہترین شخص قرآن مجید سیکھنے اور سکھانیوالوں کو ارشاد فرمایا ہے۔ عن عبیدۃ الملیکی وکانت لہ صحبۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اھل القرآن لا تتوسدوا القرآن واتلوہ حق تلاوتہ من اناء اللیل والنھار وافشوہ وتغنوہ وتدبروا ما فیہ لعلکم تفلحون ولا تعجلوا ثوابہ فان لہ ثوابا رواہ البیہقی اس حدیث میں جناب رسالتمآب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قرآن کو غور سے سمجھنے کا ارشاد فرمایا ہے بغیر سیکھنے کے غور ممکن نہیں ہے عن حارث الاعور قال مررت فی المسجد فاذا الناس یخوضون فی الاحادیث فدخلت علی علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فاخبرتہ فقال وقد فعلوھا قلت نعم قال اما انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول الا انھا ستکون فتنۃ قلت

ما المخرج منها یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) قال کتاب اللہ فیہ نبأ ما قبلکم وخبر ما بعدکم وحکم ما بینکم ھو الفصل لیس بالھزل من ترکہ من جبار قصمہ اللہ ومن ابتغی الھدی فی غیرہ اضلہ اللہ وھو حبل اللہ المتین وھو الذکر الحکیم والصراط المستقیم ھو الذی لاتزیغ بہ الاھواء ولاتلبس بہ الالسنۃ ولایشبع منہ العلماء ولایخلق من کثرۃ الرد ولا تنقضی عجائبہ وھو الذی لم تنتہ الجن اذا سمعتہ حتی قالوا انا سمعنا قرآنا عجبا یھدی الی الرشد فامنا بہ من قال بہ صدق ومن عمل بہ اجر ومن حکم بہ عدل ومن دعا الیہ ھدی الی صراط مستقیم رواہ الترمذی والدارمی۔ اس حدیث میں قابل غور یہ ہے کہ جا بجا فتنوں کے زمانہ میں جناب رسالتمآب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنی اُمّت کو قرآن مجید مضبوط پکڑ نیکا حکم تاکید شدید سے ارشاد فرمایا ہے تو ظاہر ہے کہ ہمارے زمانہ میں خود اسلام میں نئے نئے گمراہ فرقے پیدا ہو کر فتنہ و فساد مچاتے پھرتے ہیں پھر اہل سنت کی لڑکے و لڑکیوں کو ترجمہ تعلیم قرآن مجید کی کیونکر ضروری نہو طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم ومسلمۃ اس حدیث سے علم دین کا جاننا ہر ایک پر فرض ہوا تو علم دین میں تعلیم ترجمہ قرآن مجید سب سے مقدم پھر احادیث و تفاسیر و فقہ و عقائد سکھلانا بھی لازمات سے ہے۔

ہندوستان کے مشہور و مستند علمائے کرام کے اقوال

شیخ الاسلام مولانا مولوی شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی اپنی کتاب فتح الرحمٰن کے دیباچہ میں فرماتے ہیں "در مرتبہ این کتاب بعد خواندن متن قرآن و رسائل مختصر فارسی است تا فہم لسان فارسی بے تکلف دست دہد و تخصیص صبیان اہل حرف (جمع حرفہ) و سپاہیان کہ توقع استیفار علوم عربیہ ندارند۔ در اوّل سن تمیز این کتاب را بایشان تعلیم باید کرد تا اوّل چیزیکہ در جوف عالیشان در آید معنی کتاب اللہ باشد و سلامت فطرت ایشان از دست نرود و سخن ملاحدہ کہ بمرقع صوفیہ صافیہ مستتر شدہ عالم را گمراہی سازند فریفتہ نہ کنند و اراجیف (چیزہائے دروغ) معقولیان خام و سخن ہنودان بے انتظام لوح سینہ را ملوث نہ سازد و نیز آنانکہ بعد اقتصار شطر عمر (نیمہ چیزے) توفیق توبہ یابند و تحصیل علوم آلیہ (مثل نحو و صرف) نتوانند این کتاب ایشان را باید آموخت تا در تلاوت حلاوت یابند منفعت آن در حق جمہور مسلمانان متوقع است انشاء اللہ العظیم۔ اما در حق صبیان و مبتدیان خود ظاہر است چنانکہ گفتہ آمد"

اس مضمون میں شاہ صاحب نے خصوصیت کے ساتھ پیشہ ور تمام مسلمانوں کے لڑکے اور لڑکیوں کو بغیر تعلیم صرف و نحو

کہ ترجمۂ قرآن مجید سکھلانیکے لئے صاف لفظوں میں ہدایت کی ہے عیاں راچہ بیان اور شیخ الاسلام مولانا مولوی شاہ عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ دہلوی اپنی کتاب موضح القرآن کے دیباچہ میں فرماتے ہیں سننا چاہئے کہ مسلمانوں کو لازم ہے کہ اپنے رب کو پہچانیں اور اس کی صفات جانیں اور اسکے حکم معلوم کریں اور خدا کی مرضی و نامرضی تحقیق کرے کہ بغیر اسکے بندگی نہیں اور جو بندگی نہ بجالائے وہ بندہ نہیں۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی پہچان آپسے بتانیسے آدمی محض نادان پیدا ہوتا ہے سب چیز سیکھتا ہے سکھلانے سے۔ اور بتانے سکھلانے والے ہرچند تقریریں کریں پر اس برابر نہیں جو اللہ تعالیٰ نے آپکو بتایا۔ اللہ کے کلام میں جو ہدایت ہے وہ دوسرے میں نہیں۔ یہ کلام پاک اسکا عربی ہے اور ہندوستانی کو ادراک اسکا محال سو واسطے اس بندۂ عاجز عبدالقادر کو خیال آیا کہ اب ہندی زبان میں قرآن شریف کو ترجمہ کرے اب کئی باتیں معلوم رکھئے۔ اول یہ کہ اس جگہ ترجمہ لفظ بلفظ ضرور نہیں کیونکہ ترکیب ہندی عربی سے بہت بعید ہے اگر بعینہ وہ ترکیب رہے تو معنی مفہوم نہوں دوسرے یہ کہ اسمیں زبان ریختہ نہیں بولی ہے بلکہ ہندی متعارف تاکہ عوام کو بے تکلف دریافت ہو تیسرے یہ کہ ہرچند معنی قرآن اس سے آسان ہوئے لیکن اب استاد سے سند کرنا لازم ہے اول معنی قرآن بغیر سند معتبر نہیں دوسرے ربط کلام ماقبل و مابعد سے پہچاننا قطع کلام سے سمجھنا بغیر استاد نہیں آتا چنانچہ قرآن زبان عربی ہے پر عرب بھی محتاج استاد تھے مولانا مولوی نواب سید صدیق حسن خاں صاحب اپنی کتاب ترجمۃ القرآن کے دیباچہ میں فرماتے ہیں سب امت پر یہ بات لازم ہے کہ جس طرح سے اول اپنے بچوں کو الفاظ قرآن پڑھاتے ہیں اسی طرح اس بات کا بھی اہتمام رکھیں کہ جو بچہ حرف شناس ہو کر اردو زبان پڑھنے سمجھنے لگے اسکو اول موضح القرآن کا سبق دیں تاکہ وہ قرآن شریف کے لفظی معنی سمجھ لے پھر صفحہ چودہ میں فرماتے ہیں معلوم ہوا کہ قرآن کا اُتارنا نرے پڑھنے ہی کیلئے نہیں ہے بلکہ اسلئے ہے کہ اسکو پڑھکر اسکا مطلب سمجھیں یہ بات ہر پڑھنے اور ان پڑھ پر واجب ہے پھر صفحہ ۱۹ میں فرماتے ہیں بڑے تعجب کی بات ہے کہ سارا قرآن تو حفظ ہو لوک زبان پر ہو طوطے کی طرح رات دن اسکو رٹے مگر معنی اسکے معلوم نہوں انتہی ان تمام علماء کے اقوال سے بغیر صرف ونحو کے عوام مسلمان لڑکوں کو ترجمۂ قرآن مجید سکھلانا صاف لفظوں میں واضح ہے بڑے تعجب کی بات ہے کہ ترجمۂ قرآن و احادیث و تفاسیر کے ترجمے جو علماء نے تالیف کئے ہیں اسکو بطور خود بغیر استاد کے پڑھنے میں کسی کو ضرر کا احتمال نہیں ہوتا اگر وہی چیز استاد کے ذریعے پڑھنے میں ضرر کا اندیشہ کرنا نہایت تعجب انگیز ہے۔ برخلاف اسکے عمر کا یہ قول ہے کہ ترجمۂ قرآن شریف بغیر صرف ونحو کے مدرسوں میں استاد کے ذریعہ سیکھنے والے دین اسلام سے گمراہ ہو جائیں گے گو وہ علماء اہل سنت کے اہتمام سے بھی کیوں نہ

سکھلائی جائیں۔ اسلئے اب ہم مؤدبانہ علماء کرام سے گذارش کرتے ہیں کہ ان ہر دو کے اقوال پر نظر غائر ڈال کر مدلل طور سے بیان فرمائیں۔ بینوا توجروا۔

الملتمس (۱) نطہرا شمس الدین (صاحب رئیس وانمباڑی) (۲) ٹی امین الدین (صاحب ہٹھ وادر رئیس وانمباڑی) (۳) ملیالم حاجی ابراہیم (صاحب رئیس وانمباڑی) (۴) فخر الدین لعل پاشاہ (صاحب رئیس وانمباڑی)

جواب ومنہ الصدق والصواب۔ تعلیم قرآن مجید کا سب کیلئے صغار ہوں یا کبار عوام ہوں یا خواص مطلوب و مامور بہ ہونا ظاہر ہے اور اس میں تعلیم ترجمہ بھی داخل ہے اسلئے کہ عجم کا ترجمہ سے وہی تعلق ہے جو عرب کا اصل سے اور عوام عرب کو کہیں اسکی تعلیم سے مستثنٰی نہیں کیا گیا اسلئے عوام عجم کو بھی تعلیم ترجمہ سے مستثنٰی نہ کیا جاویگا اور روایت لاتعلموھن سورۂ یوسف کی صحت ثابت نہیں ہوئی البتہ اگر کہیں متعلم کی کج فہمی سے اسمیں مفاسد پیدا ہونے لگیں تو خود ان مفاسد کا انسداد کیا جاویگا اور اس انسداد کی تدابیر امور اجتہادیہ ہیں جو مبنی ہیں تجارب پر کہ ان میں مصلحین کی آراء مختلف بھی ہو سکتی ہیں سو اسکے اصول بہ احقر اپنے تجربہ کیموافق لکھتا ہے۔

نمبر۱ تعلیم کنندہ عالم کامل و حکیم عاقل ہو کہ ترجمہ کی تقریر اور مضامین تفسیر کے انتخاب میں مخاطب کے فہم کی رعایت رکھے

نمبر۲ متعلم خوش فہم و منقاد ہو معجب بالرای و خود پسند نہ ہو کہ تفسیر سمجھنے میں غلطی نہ کرے اور تفسیر بالرای کی جرأت نہ کرے

نمبر۳ اگر کوئی مضمون متعلم کے تحمل فہم سے بالاتر ہو اسمیں معلم اسکو وصیت کرے کہ اس مقام کا ترجمہ محض تبرکاً پڑھ لو یا اجمالاً اس قدر سمجھ لو اور آگے تفصیل میں فکر مت کرو اور وہ متعلم بھی اسکو قبول کر لے اسی طرح اگر معلم اوصاف مذکورہ کا جامع میسر نہ ہو تو وہ بھی ایسے مقامات کی بالکل تقریر نہ کرے صرف ترجمہ کی عبارت پڑھا دے چنانچہ ہمارے قصبات میں اکثر لڑکیاں قرآن مجید کا ترجمہ پڑھتی ہیں مگر اس طرح کہ صرف عبارت پڑھ لی نہ معلمہ تفسیر کی تقریر کرتی ہے نہ متعلمہ اسکی تحقیق محض برکت حاصل کرنا اور بے تکلف جتنا اجمالاً سمجھ میں آجاوے اس کا سمجھ لینا مقصود ہوتا ہے۔ اسکے بعد یہ مبتدی جب قابل تفسیر سمجھنے کے ہو جاویں خواہ کچھ کتابیں پڑھنے سے خواہ معلومات کی وسعت سے خواہ علماء کی صحبت سے اسوقت مکرر کسی عالم محقق سے ترجمہ مع حل کے پڑھ لیں ابتدائی پڑھنے پر کفایت نہ کریں اور سوال میں جتنے دلائل اس تعلیم کی مطلوبیت کے لکھے ہیں قواعد شرعیہ سے مقید ہیں ان ہی شرائط کے ساتھ چنانچہ حضرت شاہ عبدالقادر صاحب رح کے کلام میں بعض شرائط کی باختلاف عنوان تصریح بھی ہے اسی طرح بے استاد جو تراجم و تفاسیر کا مطالعہ کرتے ہیں ان کیلئے بھی بعض محققین ان ہی شرائط کو ضروری کہتے ہیں اور جہاں ایسا استاد نہ ملے وہاں رائے دیتے ہیں کہ اوّل معلومات دینیہ ضروریہ کو حاصل کرو تاکہ علوم قرآن سے مناسبت ہو جاوے پھر مطالعہ کے

وقت جہاں ذرا بھی شبہ رہے وہاں ذکر سے کام نہ لیں بلکہ نشان بنا کر جب کوئی محقق عالم ملا کرے اُس سے حل کر لیا کریں اور جو حضرات مانعین ہیں اُن کا منع فرمانا بنا بر اُن مفاسد کے ہے جو اسمیں مشاہد ہیں جس کا سبب اُن شرائط کی رعایت نہ کیا جانا ہے۔ پس ان سے بھی حسن ظن رکھنا واجب ہے، اور ان کا اختلاف محض صوری اختلاف ہے، اور اس اختلاف موضوع کے سبب فی الواقع دونوں قولوں میں تناقض نہیں۔ البتہ قاعدہ شرعیہ یہ ہے کہ جس عمل میں مفاسد غالب ہوں اگر وہ غیر مطلوب ہو تو نفس عمل سے منع کر دیا جاتا ہے اور اگر مطلوب ہو تو عمل سے منع نہیں کیا جاتا ہی بلکہ ان مفاسد کا انسداد کر دیا جاتا ہی اسلئے مانعین کی خدمت میں یہ قاعدہ پیش کر کے مشورۃً یہ عرض ہے کہ تعلیم کی تو اجازت دیجاوے اور مفاسد کا انسداد کر دیا جاوے اور اگر طریق مذکور انسداد کا کافی نہ ہو تو دوسرا طریق مناسب تجویز فرمایا جاوے واللہ اعلم۔ ۲۵ صفر ۱۳۳۹ھ۔

اکھتر ویں حکمۃ رسالہ ضیاء الشمس

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۵۰۰ سے شروع ہو کر صفحہ ۵۰۵ پر ختم ہو گیا ہے۔

ضمیمہ رسالہ ضیاء الشمس فی دار الہمس مندرجہ رسالہ الامداد نمبر ۱ جلد ۵ بابت ماہ جمادی الاولی ۱۳۳۸ھ صفحہ ۲۷

یہ ضمیمہ ایک تحریر ہے مولانا علی حسین صاحب لاہوری شاگرد رشید مولانا عبدالرحمن صاحب انصاری پانی پتی کی جو احقر اشرف علی کو جناب مولوی عبدالسلام صاحب عباسی پانی پتی سے وصول ہوئی اور انکے پاس بذریعہ حافظ عبدالرحمن صاحب ولد مولانا علی حسین صاحب موصوف کے پہونچی،

وھی ھذا

سوال۔ بعضے لوگ کاف اور تے کو وقف میں ہندی کی کھے اور تھے پڑھتے ہیں جیسے من قبلکہ اور کونھ اور کہتے ہیں اسطور پر نہ ادا کرے تو سانس جاری نہیں رہتی ہے اور ہمس ادا نہیں ہوتا اور یہ بھی کہتے ہیں کہ کاف اور تے وصل کی حالت میں مہموسہ نہیں ہیں اگر ہوتے تو ہر جگہ کھے اور تھے پڑھے جاتے فقط وقف میں ہمو ہونیکی وجہ سے مہموسہ میں شمار ہوئے اس کا رد کتب قرارت کے حوالہ سے تحریر فرما کر سرفراز فرما دیں۔

الجواب و باللہ الموفق للصواب۔ پہلے چند مقدمات ذہن نشین کرنا چاہیے۔ پہلا مقدمہ حروف

کی صفتیں دو قسم ہیں لازمہ کہ کسی وقت ذات حروف سے منفک نہیں ہوتیں اور غیر لازمہ کہ کسی وقت ذات حروف میں پائی جاتی ہیں اور کسی وقت نہیں۔ غیر لازمہ کی مثال جیسے را کی ترقیق کہ کسی وقت راء میں پائی جاتی ہے کسی وقت نہیں اور یہ سب قراء کے نزدیک بدیہی ہے اور لازمہ کی مثال جیسے ہمس اور جہر اور شدت اور رخاوت کہ کسی وقت اور کسی آن اپنے موصوف سے جدا نہیں ہوتی قال العلامۃ الملا علی القاری فی المنح الفکریۃ صفحہ ۱۹ فی بیان الفرق بین حق الحروف ومستحقھا۔ والفرق بین حق الحروف ومستحقھا ان حق الحرف صفتہ اللازمۃ لہ من همس وجهر وشدۃ ورخاوۃ وغیر ذلک من الصفات الماضیۃ ومستحقھا ما ینشأ عن ھذہ الصفات کترقیق المستفل لی احرھا وقال شیخ الاسلام الشیخ زکریا الانصاری فی شرح الجزریۃ صفحہ ۲۴ وھو ای التجوید اعطاء الحروف حقھا من صفۃ لازمۃ لہا من همس وجهر وشدۃ ورخاوۃ وغیر ذلک من الصفات الماضیۃ ومستحقھا ما ینشأ عن ھذہ الصفات کترقیق المستفل الی احرھا وقال شیخ الاسلام زکریا الانصاری شرح الجزریہ ص۲۴ وھو ای التجوید اعطاء الحروف حقھا من صفتھا اللازمۃ لھا من همس وجهر وشدۃ ورخاوۃ ونحوھا الخ وقال الشیخ خالد الازہری فی شرح الجزریۃ صفحہ ۱۰ ان التجوید اعطاء الحروف حقھا من صفاتھا اللازمۃ لھا کھمس وشدۃ ونحوھما وقال ابن المصنف ای ابن الشیخ محمد بن الجزری فی شرح الجزریۃ صفحہ ۱۸ والفرق بین حق الحروف ومستحقھا ان حق الحرف صفتہ اللازمۃ لہ من همس وجهر وشدۃ ورخاوۃ وغیر ذلک من الصفات الماضیۃ الی بیان ان سب ائمہ کے کلام سے صراحۃً ثابت ہو گیا کہ ہمس حرف مہموس کی صفت لازمہ ہے اور شدۃ حرف شدید کی صفت لازمہ وعلی ہذا القیاس جہر ورخاوت وغیرہ پس اسکو خوب یاد رکھنا چاہئے۔

دوسرا مقدمہ۔ حروف دو قسم کے ہیں۔ اصلیہ اور فرعیہ۔ فرعی وہ حرف ہے کہ دو حرفوں کے خلط کرنے سے پیدا ہوا ہو جیسے صاد مشمہ بالزا کہ صاد اور زی کے خلط کرنے سے پیدا ہوا ہے۔ اور اسی طرح وہ حرف بھی فرعی کہلاتا ہے جو دو مخرجوں میں آمدورفت رکھتا ہو یعنی مخرج اصلی سے غیر اصلی میں اور اصلی سے مخرج اصلی میں آتا جاتا ہو جیسے نون مخفاۃ کہ حرف اخفاء دور کرنے سے مخرج اصلی میں آجاتا ہے اسکے بعد حرف اخفا لگا لینے سے خیشوم میں چلا جاتا ہے حرف اصلی حرف فرعی کے مقابل ہے کہ اس میں نہ دو حرف کا خلط ہوتا ہے نہ مخرج اصلی اور غیر اصلی اور غیر اصلی میں یا نند نون مخفاۃ کے منتقل ہوتا رہتا ہے پھر حروف فرعیہ دو قسم ہیں فصیحہ اور غیر فصیحہ فصیحہ میں سے پانچ حروف قرآن مجید میں وارد ہوتے ہیں۔ دقائق المحکمہ فی شرح المقدمہ جو شیخ زکریا انصاری نے مقدمہ جزریہ کی شرح کی ہے اور منح الفکریہ

کے حاشیہ پر چھپی ہوئی ہے اُسکے صفحہ ۸ میں ہے وقد یتفرع علی ما ذکر فروع بان یتولد الحرف من حرفین ویتردد بین مخرجین بعضہا فصیح وبعضہا غیر فصیح والوارد الاول فی القرآن خمسۃ الالف الممالۃ والھمزۃ المسہلۃ واللام المفخمۃ والضاد کالزاء والنون المخفاۃ ۔ قال فی المنح الفکریۃ ثمہ اعلم ان الحروف المذکورۃ ھی الحروف الاصلیۃ وثم حروف فرعیۃ تکون ممزوجۃ بالاصلیۃ للعلل المقتضیۃ لہا لیس ھذا محلہا وھی الھمزۃ المسہلۃ بینہا وبین الالف والواو والیاء کذا الالف الممالۃ واللام المفخمۃ والصاد المشمۃ والنون المخفاۃ وھذہ الحروف الخمسۃ کلہا فصیحۃ جاءت بہا القراءۃ الصحیحۃ والروایات الصریحۃ اسکو بھی خوب ذہن نشین کر لینا چاہئے ۔

مقدمہ ثالثہ ہمس میں لغت اور اصطلاح دونوں کی رُو سے آواز کی خفا اور آہستگی کا اعتبار ہے اسمیں آواز کے جاری ہونیکی شرط نہیں ہے یعنی جو آواز خفی اور آہستہ ہو اونچی اور بلند نہو اسکو ہمس کہتے ہیں قال فی القاموس الھمس الصوت الخفی وکل خفی الخ اگر ہمس میں آواز کا جاری ہونا بھی شرط ہوتا تو الھمس الصوت الخفی الجاری کہتا پس ہمس آہستہ و پست آواز کو کہتے ہیں خواہ جاری ہو جیسے سین و شین کی خواہ بند ہو جیسے کاف اور تے کی خواہ منہ کی ہوا یا اسکے قدم کے رفتار کی ہو سب ہمس کہلاتے ہیں البتہ حروف مہموسہ اپنے تلفظ کیوقت سانس کو جاری ہونے سے نہیں روکتے لیکن سانس اور چیز ہے اور آواز اور چیز ہے کما قال فی المنح الفکریۃ ۔ والتحقیق ان الھواء الخارج من داخل الانسان ان خرج ذلک بدفع الطبع یسمی نفسا بفتح الفاء وان خرج بالارادۃ وعرض لہ تموج بتصادم الجسمین یسمی صوتا ۔ پس سانس کے جاری ہونے میں آواز کا جاری ہونا اور آواز کے جاری ہونے میں سانس کا جاری ہونا ضرور نہیں کبھی آواز بند ہوتی ہے اور سانس جاری رہتی ہے کبھی سانس بند ہوتی ہے آواز جاری رہتی ہے قال العلامۃ العلی القاری ناقلا عن الشارح الیظامی صفحہ ۱۱۵ الجہر انحصار النفس معہ لتحرکہ فقد یجری النفس ولا یجری الصوت کالکاف والثاء وقد یجری الصوت ولا یجری النفس کالضاد والغین المعجمتین فظہر الفرق بینہما واللہ اعلم الخ اب آپ سانس کے جاری ہونے اور آواز بند ہونیکا امتحان کر کے دیکھیں جیسے حقہ کش دم کشی کر کے دم کو چھوڑتا اسی طرح تم سانس کو اندر کھینچ کر باہر نکالو اور سانس لیتے ہیں اگر آواز آہستہ اور آواز بستہ کہو ییں باوجود بستہ ہونے آواز کے تمھاری سانس جاری رہے گی اور آواز آہستہ اور نرم نکلیگی یہی صفت ہمس کی ہے اور اسی طرح اصل اصل ضاد ساکنہ کیساتھ سانس لینے میں پڑھکر دیکھو کبھی ضاد صحیحہ جب تک سانس نہ بند کرو گے اور نہ روکو گے ہرگز ادا نہوگا پس ضاد صحیحہ ساکنہ کی آواز بوجہ رخوہ ہونیکے اگرچہ جاری ہے

لیکن اُسکے پڑھنے کیوقت سانس بند ہو جاتی ہے اور یہی معنی جہر کے ہیں پس یہ دونوں ہیں تلازم نہیں اسکو بھی خوب یاد رکھنا چاہیے
ان مقدمات کے ذہن نشین کرنیکے بعد اُنکے کلام کی تردید اور غلطی دلائل قطعیہ سے بموجب ہر ہر مقدمہ کے طرح طرح سے
بخوبی ظاہر اور روشن ہو جاویگی۔ مثلاً ہم کہیں گے قبلکھ اور کورتھ غلط ہے کہ اس طرح پڑھنے سے کاف عربیہ اور تا عربیہ
معدوم ہو جاتے ہیں بوجہ اسکے کہ شدت کاف اور تے کو بموجب مقدمہ اولی کے لازم ہے اور کاف اور تے اسکے ملزوم
ہیں اور یہاں شدت بسبب جاری ہونے آواز کے معدوم ہو گی۔ پس کاف اور تے جو شدت کی ملزوم ہیں وہ بھی
معدوم ہو گئے کہ لازم کے عدم سے ملزوم کا بھی عدم ہو جاتا ہے۔ دیکھو طلوع شمس ملزوم ہے اور وجود نہار اُسکو
لازم ہے پس جب وجود نہار نہ ہوگا تو طلوع شمس بھی معدوم ہوگا فثبت المدعیٰ اور اسی طرح اُن کا یہ قول کہ کاف
اور تے وصل کی حالت میں مہموسہ ہیں غلط ہے اسلئے کہ اس تقدیر پر ہمس کاف اور تے کی صفت غیر لازمہ ٹھہرتی ہے اور
مقدمہ اولی میں ثابت ہو چکا کہ ہمس صفات لازمہ سے ہے پس کاف اور تے سے ہمس کی صفت کسی حالت میں منفک
نہیں ہو سکتی وصل کی حالت ہو یا وقف کی اور مقدمہ ثانیہ سے تردید اس طرح ہوگی کہ قبلکھ اور کورتھ پڑھنے سے کھے اور
تھے ہو جاتی ہے اور کھے کی آواز کاف اور ہے کے خلط سے پیدا ہوتی ہے اور تھے کی آواز تا اور ہے کے خلط سے پیدا ہوتی ہے
پس یہ دونوں حروف فرعیہ ہوئے اور حروف فرعیہ کل پانچ حروف قرآن مجید میں آتے ہیں یہ چھٹا اور ساتواں ہندی کے
کھے اور تھے کہاں سے گھس آئے پس یہ دونوں غلط ہیں اور مقدمہ ثالثہ سے تردید اس طرح ہوگی کہ اُن کا یہ قول قبلکھ اور
کورتھ نہ ادا کریں تو ہمس ادا نہ ہوگا غلط ہے اسلئے کہ قبلک اور کورت با آواز بستہ ادا کرنیکی صورت میں بھی با آواز
خفی اور آہستہ نکل آتا ہے اور اسی کو ہمس کہتے ہیں پس اُن کا یہ قول کہ قبلک اور کورت بستہ آواز کے ساتھ پڑھنے میں
ہمس ادا نہیں ہوتا غلط ہے اور اسی طرح ان کا یہ قول کہ اس طور پر نہ ادا کریں تو سانس جاری نہیں رہتی ہے یعنی بند ہو جاتی ہے
غلط ہے اسلئے کہ سانس اور آواز دونوں کے جاری ہونے اور بند ہونے میں تلازم نہیں جیسے کہ مقدمہ ثالثہ میں گذر چکا کہ
سانس لیتے میں کاف کو با آواز بستہ ادا کر سکتا ہے اگر کاف کا تلفظ سانس کو جاری ہونے سے روکتا تو کاف کا تلفظ با آواز
بستہ سانس لیتے میں نہ ہو سکتا جیسا کہ ہمزہ اور ضاد اور باقی حروف مجہورہ کا تلفظ سانس لینے کی حالت میں نہیں ہو سکتا ہے۔

ف۔ کاف تین[۳] قسم کے ہیں۔ ایک[۱] عربی۔ دو[۲] عجمی۔ عجمی دو ہیں ایک[۱] صمار دوسرا[۲] نبطی۔ صمار وہ ہے جیسا کہ تمتے رامپور
کے اکثر حفاظ کی زبانی سنا ہوگا کہ کاف کے ادا کرنے میں جہر پیدا کرتے ہیں اور کاف کی صفت ہمس کو معدوم کرتے ہیں
اور نبطی وہ بھی کاف ہے جسمیں ہمس اسقدر ادا کرتے ہیں کہ کاف کی کھے ہو جاتی ہے اور صفت شدت کی کہ بستگی آواز کی ہے
بالکل معدوم ہو جاتی ہے اور عربی وہ کاف ہے جسکی آواز خفی اور بستہ نکلتی ہے اور اسمیں ہمس اور شدت دونوں صفتیں پائی جاتی

ہیں بس یا عربی صحیح اور اول کی دونوں قسمیں ناجائز ہیں۔ قال فی نهایة القول المفید فی التجوید ناقلا عن رسالة المرعشی والتمهید فاذا نطقت بها ای بالکاف فوفها حقها واعط بما فیها من الشدة والهمس لئلا تذهب بها الی الکاف الصماء الثانیة فی بعض لغات العجم وهی غیر جائز فی لغة العرب فیتحذر من اجراء الصوت معها ای مع الکاف کما یفعله ...... بعض النبط والاعاجم هذا الغرما ظهر لی فی هذا المقام والحمد لله الملك العلام والصلوٰة والسلام علی رسوله خیر الانام وعلی اٰله الکرام وصحبه العظام۔ فقط۔

بہترویں حکمة تحقیق سجدہ بر تکیہ

سوال مسئلہ ذیل اور روایت ذیل میں تعارض معلوم ہوتا ہے اسکی تحقیق مطلوب ہے۔

مسئلہ سجدہ کرنیکے لئے تکیہ وغیرہ کوئی اونچی چیز رکھ لینا اور اسپر سجدہ کرنا نہ چاہئے جب سجدہ کی قدرت نہو تو بس اشارہ کرلیا کرے تکیہ کے اوپر سجدہ کرنیکی ضرورت نہیں بہشتی زیور مطبوعہ امداد یہ بیان باب صلوٰة المریض ۶۸ حصہ دوم

روایت۔ ولا یرفع الی وجهه شیئا یسجد علیه فانه یکره تحریما۔ درمختار

قوله۔ فانه یکره تحریما۔ قال فی البحر واستدل للکراهة فی المحیط بنهیه علیه الصلوٰة والسلام عنه وهو یدل علی کراهة التحریم اھ وتبعه فی النهر اقول هذا محمول علی ما اذا کان یحمل الی وجهه شیئا یسجد علیه بخلاف ما اذا کان موضوعا علی الارض یدل علیه ما فی الذخیرة حیث نقل عن الاصل الکراهة فی الاول ثم قال فان کانت الوسادة موضوعة علی الارض وکان یسجد علیها جازت صلوته فقد صح ان ام سلمة رض کانت تسجد علی مرفقة موضوعة بین یدیها لعلة کانت بها ولم یمنعها رسول الله صلی الله علیه وسلم من ذالک فان مفاد هذه المقابلة والاستدلال عدم الکراهة فی الموضوع علی الارض المرتفع ثم رأیت القهستانی صرح بذالك رد المحتار جلد اول ص ۵۰۹ باب صلوٰة المریض۔

الجواب۔ فی مراقی الفلاح وجعل ایماءه براسه للسجود اخفض من ایماءه براسه للرکوع وکذا لو عجز عن السجود وقدر علی الرکوع یومی بهما لان النبی صلی الله علیه وسلم عاد مریضا فراٰه یصلی علی وسادة فاخذها ورمی بها فاخذ عودا لیصلی علیه فرمی به وقال صل علی الارض ان

استقصت والا فاوم ایماء واجعل سجودك اخفض من ركوعك (رواه البزار والبیهقی عن جابر كذا في نصب الرایة ج ۱ ص ۳۰ قاله المجیب) الی قوله فان فعل ای وضع شیئا فسجد علیه خفض راسه للسجود عن ایماء للرکوع صح ای صحت صلوته لوجود الایماء لکن مع الاساءة لما روینا ص ۲۵ ۱۲ وفی حاشیة الطحطاوی علیه قوله وجعل ایماءه للسجود اخفض تمیزا بینهما ولا یلزمه ان یبالغ فی الانحناء اقصی ما یمکنه بل یکفیه ادنی الانحناء فیهما هو عن المجتبی صفحه مذکور بہشتی زیور کی اسمیں صریح تائید ہے۔ پس تطبیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ کراہت عدم عذر کی حالت میں ہو اور عدم کراہت عذر کی حالت میں ہو۔ عذر یہ کہ بدون تکیہ کے جھکانے میں تکلیف ہو۔ وفی عبارة الحاشیة نفی لما کتب فی المکتوب السابق من لزوم اقصی ما یمکن من الانحناء فالنص یقضی علی الرای۔

تہترویں حکمة اصلاح معاملہ بامتثال نعل شریف

سوال۔ نقشہ نعل مبارک جو کہ خدمت والا میں مرسل ہے ایک رنگونی متمول سیٹھ صاحب نے مستقل طور پر کثیر تعداد میں چھپوا کر یہاں رنگون میں مسلمانوں کو تقسیم کیا اس غرض سے کہ اسکا ادب و تعظیم بجا لا کر فوائد دارین حاصل کریں۔ غیر مقلدین اور بعض مقلدین نے یہ چرچا دیکھ کر بہت کچھ شور و شغب اور چھیڑ چھاڑ شروع کر دی اور بعضوں نے غلو کر کے یہانتک کہدیا کہ ایک تو یونہی لوگوں کے ایمان میں کمزوری تھی صرف رائی کے دانہ کی برابر ایمان باقی رہ گیا تھا اور اس نقشہ مزینہ و منقوشہ بالوان مختلفہ کی بدولت رہا سہا رائی برابر ایمان بھی جاتا رہا۔ اسمیں ہدایات مطبوعہ کے مطابق سروں پر رکھ کر بوسہ وغیرہ دیکر اس سے زیادہ تعظیم و تکریم جیسی بیچ پڑ گئیں حتی کہ قرآن پاک و کتب حدیث رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کیساتھ جیسا برتاؤ کیا جاتا ہے اس سے کہیں بڑھکر آثار و علامات و فعست و عظمت انکے عملدرآمد سے نظر آنے لگے جو مسلمان انکی جیسی تعظیم و تکریم بجا نہ لائے اسکو بنظر حقارت دیکھیں اس سے چھیڑ چھاڑ شروع کریں اسکو بے ادب و گستاخ بتائیں التزام مالا یلزم اور حدود شرعیہ سے تجاوز کا پورا منظر پیش نظر ہو جاوے پھر تعجب بالائے تعجب یہ ہے کہ یہ لوگ اپنے آپکو متبع سنت اور اہل حق کہکر بہت سے امور کو جسکو اہل بدعات بدعات حسنہ یا شعائر اظہار محبت رسول وغیرہ قرار دیتے ہیں بنا بر مفاسد عینیہ ناجائز۔ حرام۔ شرکت۔ بدعت قبیحہ کہتے ہیں اور نقشہ نعل مبارک بایں آب و تاب چھپوا کر ذریعہ نجات بتلاتے ہیں باوجودیکہ عوام کالانعام کی حالت اور اس کے صدہا امثال و نظائر میں انکی افراط و تفریط خود بھی مشاہدہ کر چکے اور کر رہے ہیں۔ نقشہ مذکورہ کے نیچے گرداگرد اشعار و عبارات فضائل وغیرہ ہونے کے عذر

کرنا کہ ہمنے نقشہ مذکور کے نیچے یہ بھی چھاپ دیا ہے مگر غلاف شرح غلو نہ کریں الخ بالکل لچر ہے خواہشات نفسانیہ کا غلبہ ہوتے ہوئے اور رفع حاجات دنیاوی کا سہل نسخہ ہاتھ آتے ہوئے عوام کا حدود شرعیہ پر قایم رہنا قطعًا خلاف بداہت ومشاہدہ ہے اتنی عبارت کا لکھدینا ہرگز کافی نہیں ورنہ اسکا شائع کنندہ مسلمانوں کو ایک نئے فتنے میں پھسانیکی وجہ سے مواخذہ اُخروی سے بری الذمہ ہوسکتا ہے اس نقشہ نعلین مبارک کو زاد السعید حضرت مولانا مولوی محمد اشرف علی صاحب تھانوی کے ساتھ ملانے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اسکا ماخذ یہی کتاب ہے اسمیں کوئی شرعی دلیل قائم نہیں کیگئی کتاب فتح المتعال فی مدح النعال کا حوالہ اسمیں بھی دیا گیا ہے یہ کتاب بھی اثبات مطلوب کیلئے کافی نہیں ہے انتہی بتغیر المخالفین ونحن ما صدرمنهم بلسان القال واقلہ بلسان الحال پس جناب والا کی خدمت میں امور ذیل معروض ہیں (۱) مخالفین کی تقریر کہانتک صحیح ہے اور کہانتک غلط (۲) نقشہ مرسلہ کی وجہ سے عوام کا مفاسد میں مبتلا ہوجانا محتمل قوی ہے یا نہیں (۳) نقشہ مرسلہ کا بوسہ دینا سر پر رکھنا وغیرہ کے مشروع ہونے پر دلیل شرعی کیا ہے اگر بطور عمل اور حصول خیر وبرکت کیلئے جائز کہا جائے تو کیا وجہ ہے کہ قیام مولود فاتحہ وتعزیہ ونقشہائے موئے مبارک وجبہ وعمامہ مبارک وغیرہ بیشمار اعمال کے بارہ میں اسی وجہ کو کیوں نہ کافی سمجھا جائے بلکہ ان میں سے بعض اعمال کو بدرجہ اولی کیوں نہ جائز قرار دیا جائے اور اگر نہیں تو مابہ الفرق کیا ہے (۴) قرون ثلثہ مشہود لہا بالخیر وزمانہ مجتہدین عظام میں اس طرح بوسہ دینے سر پر رکھنے وغیرہ کا دستور تھا یا نہیں اگر تھا تو اسکی تصریح نقل فرمادیں. خالص موئے مبارک وملبوسات شریفہ نبویہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کیساتھ فیوض وبرکات حاصل کرنا امر آخر ہے اور شبیہ دوسری چیز ہے اسلئے یامر قابل خیال ہے کہ اصل کے ساتھ کسی برتاؤ کا دکھلانا وہی برتاؤ نقل کیلئے ثابت کرنا قیاس مع الفارق ہوگا (۵) جبکہ نقشہ نعل شریف اس درجہ واجب التعظیم قرار پائی کہ سر پر رکھکر اسکے وسیلہ سے دعا مانگنا باعث حصول خیر وبرکت ہو تو دوسری صورت میں اگر کوئی مثل نقشہ نعل چرمی یا چوبی بنواکر اتباعًا پہننا چاہے جس کا پاک وناپاک جگہ آمد ورفت میں ملوث ہونا ظاہر ہے کیا حکم رکھتا ہے (۶) اصل نعلین کے ساتھ کسی صحابی رضی اللہ عنہ کا یہ معاملہ کرنا ثابت ہے جو کہ اسکی نقل کیساتھ تجویز کیا گیا ہے بروقت جواب عریضہ ہذا کتاب امداد الفتاوی جلد سوم صفحہ ایکسو چالیس مسائل شتی مطبع مجتبائی دہلی اور مضمون کتاب زاد السعید متعلق نعل شریف کی تعارض کو ملاحظہ فرمانیا جاوے ۔فقط۔

الجواب اس مسئلہ میں دو مقام پر کلام ہے ایک یہ کہ فی نفسہ قطع نظر عوارض سے اس تمثال کیساتھ ایسا معاملہ کرنے کا

عہ اس مسئلہ پر رسالہ اتمام المقال من بعض احکام التمثال دیکھنا چاہئے جسمیں حضرت حکیم الامۃ مدظلہم اور مولانا کفایت اللہ دہلوی کی مکاتبت ہے۔ یہ رسالہ دہلی کے کتب خانہ رحیمیہ سنہری مسجد نے شائع کیا ہے ۱۲ -

کیا حکم ہے۔ دوسرے یہ کہ عوام کے مفاسد حالیہ یا مآلیہ محتملہ باحتمال غالب کے اعتبار سے کیا حکم ہے سو امر اول میں تفصیل ہے
کہ اگر دین اور عبادت سمجھ کر ایسا کیا جاوے تب تو بدعت ہے کیونکہ اس کی کوئی دلیل وارد نہیں اور اگر ادب و
شوق طبعی سے کیا جاوے تو کوئی حرج نہیں ایسے امور طبعیہ کے جواز کیلئے دلیل کی ضرورت نہیں خلاف دلیل نہ ہونا
کافی ہے اور جو سلف سے اسکی نظیر منقول ہے اسکا محمل یہی ادب و حب طبعی ہے جیسے حضرت عثمان رضی کا قول ہے
ولا مسست ذکری بیمینی منذ بایعت بھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رواہ ابن ماجہ فی
باب کراھیۃ مس الذکر بالیمین ظاہر ہے کہ یہ رعایت بنا بر حکم شرعی نہیں ورنہ تو تخصیص کا ذلک بایعت بھی
یمین سے جائز نہ ہوتا اور جیسے قاضی عیاض نے عبد الرحمن اسلمی سے احمد بن فضلویہ زاہد غازی کا قول نقل کیا ہے
ما مسست القوس بیدی الا علی طھارۃ منذ بلغنی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اخذ القوس
بیدہ من فتاوی العلامۃ عبد الحی ص۳۲۲ ظاہر ہے کہ مبنی اسکا بجز دونوں قوس میں تشابہ ہونیکے اور کیا تھا
اور اس تقریر سے امداد الفتاوی و زاد السعید کا تعارض بھی مرتفع ہو گیا جو سوال سادس میں سائل نے لکھا ہے
کہ اول میں حکم شرعی کا بیان ہے اور ثانی میں شوق کا چنانچہ خود امداد الفتاوی کی اس عبارت میں شوق کی بناء
پر ایسے فعل ہو جانے پر ملامت کی نفی صریح ہے یہ تو تفصیل ہے حکم فی نفسہ کی اور امر دوم کی تحقیق یہ ہے کہ جہاں
احتمال مفاسد کا غالب ہو وہاں روکا جاویگا اور واقعی اس وقت عوام کی حالت پر نظر کر کے احتیاط ہی مناسب ہے
چنانچہ اسی بناء پر ہمیشہ خیال ہوتا تھا کہ زاد السعید کے مضمون کے متعلق اسپر تنبیہ کر دوں الحمد للہ اس وقت اسکی توفیق
ہوئی لیکن اسکے ساتھ ہی دوسری جانب میں بھی اصلاح ضروری ہے مثلاً اس تمثال کے ساتھ قصداً اہانت کا
معاملہ کرنا کہ کھلی علامت ہے قساوت کی کیونکہ گو وہ اصل نہیں ہے مگر تشاکل و تشابہ کے سبب جو اصل سے ملابست و
مناسبت ہے اسکی مالغیبت کیلئے کافی ہے چنانچہ اس کا انکار تو مانعین بھی نہیں کر سکتے کہ جس طرح اصل نعل شریف
پر باوجود اسکے ظاہر ہونیکے بھی کلمات طیبہ و اسم مبارک لکھنا سوء ادب ہے اسی طرح تمثال پر ان کا لکھنا سوء
ادب ہے جیسا اس تمثال میں اسکا ارتکاب کیا گیا جو قلب پر بہت ثقیل معلوم ہوتا ہے جس سے یہ نقشہ میری رائے
میں قابل دفن ہو گیا کیونکہ اسکے ابقاء میں جائز رکھنا ہے اہانت اسم مبارک کا نعوذ باللہ منہ یا جس طرح اصل
نعل شریف کو قرآن شریف کیساتھ ایک غلاف میں رکھنا درست نہیں اسی طرح تمثال نعل کو بھی۔ لذا ان احکام
کا مبنی اگر تشابہ نہیں تو کیا ہے پس صاف معلوم ہوا کہ من وجہ اصل و نقل کو بعض آثار میں تشارک ہے۔ پس تمثال کی قصداً
اہانت کرنا بھی گوارا نہ ہوگا اور جس طرح ان کلمات کی کتابت کا وجوب اجتناب حجۃ ہے مانعین پر بدرجۂ ثبوت ہے

من وجہ تشارک اصل ونقل فی بعض الآثار کا اسی طرح اس کتابت و جوداز لکتاب حجت ہی مجوزین پر اور نافی ہی من کل الوجوہ تشارک اصل ونقل فی کل الآثار کا اور نہ اگر یہ تشارک منفی نہیں تو کیا وجہ کہ اصل پر یہ کتابت ناجائز ہو اور نقل پر جائز اس تحقیق سے ضروری احکام کا ایضاح اور افراط وتفریط جانبین کی اصلاح دونوں امر حاصل ہو گئے اور اسی سے سب سوالوں کا جواب بھی نکل آیا واللہ اعلم ۸ رمضان ۱۳۴۱ھ

چوہترویں حکمت تفصیل حکم رطوبت فرج

فصل دہم در تحقیق انتقاض وضو برطوبت فرج بر تقدیر طہارت او

ایک لفافہ آیا جسمیں سے ایک جواب کی نقل اور دوسرا جواب اُسکے خلاف مرقوم تھا وہ ذیل میں ہے۔

سوال بعض عورتوں کو جو سفیدی اکثر وقت آتی رہتی ہے یہ پاک ہے یا ناپاک ہے اور اس سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہیں۔

الجواب۔ فی الدر المختار رطوبۃ الفرج طاہرۃ خلافاً لھما فی رد المحتار تحت قولہ رطوبۃ الفرج طاہرۃ ما نصہ ولذا نقل فی التاتارخانیۃ ان رطوبۃ الولد عند الولادۃ طاہرۃ وکذا السخلۃ اذا خرجت من امھا وکذا البیضۃ فلا یتنجس بھا الثوب ولا الماء اذا وقعت فیہ لکن یکرہ التوضی بہ للاختلاف وکذا الانفحۃ ہو المختار الخ ص $\frac{۲۶۳}{۱}$ اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے لیکن امام صاحب کا مذہب ہونیکے سبب بھی اور اس زمانہ میں ضرورت ہونیکے سبب بھی ترجیح اسی کو ہے کہ وہ پاک ہے اور اس سے وضو بھی نہیں ٹوٹتا۔

سوال۔ ما قولکم دام فضلکم فی رطوبۃ الفرج الداخل ھل طاہرۃ ام لا وعلی الاول فلو خرجت من الداخل ھل ینتقض بھا الوضوء ام لا۔

الجواب۔ رطوبۃ الفرج الداخل طاہرۃ عند الامام لکن ینتقض بھا الوضوء لو خرجت منہ فی الوقایۃ وما نقضہ ای الوضوء ما خرج من السبیلین او من غیرہ ان کان نجساً فی شرح الوقایۃ قولہ ان کان نجساً متعلق بقولہ او من غیرہ فی عمدۃ الرعایۃ لا بقولہ ما خرج من السبیلین فان الخارج من السبیلین ناقض من غیر تقییدہ فی البحر الرائق شرح کنز الدقائق تحت قولہ لا خروج دودۃ من جرح بعد کلام ان الدودۃ حیوان وھو طاہر فی الاصل والشیء الطاہر اذا خرج من

ےا۔ یہ مضمون چھپا ستھویں غریبہ اور چھبیسویں حکمت میں بھی دیکھ لیا جاوے ۱۲۔

السبیلین نقض الوضوء کالریح بخلاف غیر السبیلین کالدمع والعرق وفی منیۃ المصلی وشرحہ الکبیری اذا کانت ای المرأۃ احتشت ای الکرسف فی الفرج الخارج فابتل داخل الحشو انتقض وضوءھا سواء نفذ البلل الی خارج الحشو او لم ینفذ للتیقن بالخروج من الفرج الداخل و ھو المعتبر فی الانتقاض لان الفرج الخارج بمنزلۃ القلفۃ فکما ینتقض بما یخرج من قصبۃ الذکر الی القلفۃ کذلک بما یخرج من الفرج الداخل الی الفرج الخارج وان لم یخرج من الخارج واما اذا احتشت فی الفرج الداخل فحینئذ ان نفذ البلل الی خارجہ ای الحشو انتقض الوضوء و الا ای وان لم ینفذ الی خارج فلا ینتقض کما فی حشو الاحلیل الخ ومر ھہنا وضح الجواب واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

یہاں مولوی حبیب احمد صاحب نے میرے استفسار پر اسکا یہ جواب لکھا

جناب والا کا فتویٰ عدم انتقاض رطوبۃ الفرج بر تقدیر طہارت رطوبۃ مذکورہ بالکل صحیح ہے اور مولوی محمد امین صاحب کا جواب صحیح نہیں ہے۔

تفصیل اسکی یہ ہے کہ جس طرح خروج من غیر السبیلین کی صورت میں انتقاض طہارت کیلئے نجاست خارج ضروری ہے یوں ہی خروج من غیر السبیلین کی صورت میں بھی ضروری ہے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ ریح قبل غیر مفضاۃ کے غیر ناقض ہونیکے متعلق شرح منیہ میں لکھا ہے الذی عول علیہ قاضی خان وغیرہ ان الخلاف انما ھو فی الخارجۃ من قبل المفضاۃ ولا خلاف فی عدم النقض فی غیرھا لانھا غیر منبعثۃ عن محل النجاسۃ کذا فی الھدایۃ وھو یشیر الی ان الریح نفسھا لیست بنجسۃ لمرورھا علی محل النجاسۃ اس سے معلوم ہوا کہ خارج من السبیلین کیلئے بھی نجس ہونا ضروری ہے خواہ بنفسہ ہو کالبول والغائط یا بغیرہ ھو کالریح المستتبع للنجاسۃ وعلل صاحب مراقی الفلاح عدم الانتقاض بریح القبل بقولہ لانہ اختلاج لا ریح وان کان ریحا فلا نجاسۃ فیہ وریح الدبر ناقضۃ لمرورھا بالنجاسۃ کذا فی السعایۃ اور سعایہ میں ہے علل فی البدائع کون الدودۃ ناقضۃ بالنجاسۃ لتولدھا من النجاسۃ وذکر الاسبیجابی ان فیہ طریقتین - احدھما ما ذکرنا وثانیتھما ان الناقض ما علیھا واختارہ الزیلعی کذا فی السعایۃ یہ روایات نص ہیں اشتراط نجاست پر۔ نیز سعایہ میں ہے ان کانت خارجۃ (ای الدودۃ) من قبل المرأۃ ففیہ اختلاف المشائخ فالذین قالوا بنقض الریح الخارجۃ من

القبل قالوا بنقضها و من لم یقل به لم یقل به والخارجة من الذکر نافضة کذا فی الذخیرة و الخلاصة و فی التتارخانیة الدودة اذا خرجت من قبل المرأة فعلی الاقاویل التی ذکرناها سعایه اس سے بھی ضرورت اشتراط ثابت ہے اور شرح منیہ میں ہے وکذا الدودة والحصاة اذا خرج من احد هذین الموضعین ای الدبر والقبل فعلیه الوضوء لاستتباع الرطوبة وھی حدث فی السبیلین وان قلت بخلاف الریح اس سے بھی اشتراط ثابت ہے لانہ قال لاستتباع الرطوبة اذ لو کان الخروج مطلقا ناقضا لم یحتج الی التعلیل المذکور عنایہ میں ہے ان قلت الکلیة (ای ماخرج من السبیلین ناقض) منتقضة بالریح الخارجة من الذکر والقبل فان الوضوء لا ینتقض به فی اصح الروایتین اجیب بانه مخصوص من العموم لان الریح لا تنبعث عن الذکر وانما ھو اختلاج والقبل محل الوطی ولیس فیه نجاسة یتنجس الریح بالمرور علیها وھو فی نفسه طاھر عند المصنف انتهی۔ ان تمام تنصیصات سے ثابت ہے کہ سبیلین میں بھی غیر سبیلین کی طرح خروج نجس شرط ہے جب یہ معلوم ہو گیا تو بر تقدیر طہارت رطوبت فرج کے ظاہر ہونیکے انتقاض وضو کوئی معنی نہیں رکھتا۔ رہی وہ روایت جو مولوی صاحب نے غنیہ سے پیش کی ہے سو اس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ مبنی ہے قول نجاست رطوبت پر کما یدل علیه دلیله المذکور بقوله لاستتباع رطوبة پس اس سے استدلال نہیں ہو سکتا اور بحر الرائق کی جو عبارۃ ہے الشیٔ الطاھر اذا خرج من السبیلین نقض الوضوء کالریح اس عبارۃ میں طاہر سے مراد طاہر لذاتہ نجس لغیرہ ہے نہ کہ طاہر مطلقاً۔ چنانچہ عبارات مذکورہ سے ظاہر ہے نیز درمختار میں ہے و خروج غیر نجس مثل ریح اور شامی نے اسکے تحت میں لکھا ہے فانها تنقض لانها منبعثة عن محل النجاسة لا لان عینها نجسة لان الصحیح ان عینها طاھرة یہ عبارات ہمارے بیان پر دلالت واضحہ رکھتی ہیں۔

رہی شرح وقایہ کی عبارت سو اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں نجس سے نجس لذاتہ کالبول والغائط مراد ہے اور چونکہ اس صورت میں ریح خارج ہوتی تھی اسواسطے شارح نے کہا کہ ان کان نجسا او من غیرہ سے متعلق ہے تاکہ ضمیر ریح داخل ہو جاوے جو کہ طاہر لذاتہ او نجس لغیرہ ہوتی ہے دلیل اسکی یہ ہے کہ شارح نے کہا ہے والروایة النجس بفتح الجیم وھو عین النجاسة۔ نیز شارح نے لا دودة خرجت من جرح کی شرح میں لکھا ہے لانها طاھرة[۵۱] وما علیها من النجاسة قلیلة[۵۲] واما الخارجة من الدبر فتنقض لان خروج القلیل معه ناقض اس سے معلوم

[۵۱] فلا تنقض بنفسها ۱۲ منه [۵۲] فلا تنقض بغیرها فثبت عدم النقض مطلقاً ۱۲ منه۔

ہوتا ہے کہ خروج طاہر من السبیلین ناقض نہیں ہے ورنہ انکو چاہیئے تھا کہ وہ لان خروج القلیل منہ ناقض کے بجائے لان خروجہا ناقض مطلقا کہتے کما لایخفی علی من لہ ذوق سلیم ومعرفۃ باسالیب الکلام پس اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ خروج طاہر بھی ناقض ہے بلکہ اسکے خلاف ہے وفی عمدۃ الرعایۃ صحح صاحب الہدایۃ والمنیۃ والمحیط وغیرہم عدم نقضہا (ای الریح الخارجۃ من القبل) قالوا انہا اختلاج لا ریح وان کانت ریحا فلا نجاسۃ اس عبارت سے بھی اشتراط نجاست ظاہر ہے اور مولوی عبد الحی صاحب نے جو عمدۃ الرعایہ میں فرمایا ہے قولہ ان کان ای الخارج من غیر السبیلین فان الخارج من السبیلین ناقض من غیر تقیید اس کا مطلب یہ ہے کہ من غیر تقیید بہذا القید ای کونہ عین النجاسۃ اور مطلق تقیید کی نفی مقصود نہیں ہے دلیل اسکی یہ ہے کہ انھوں نے شارح کے قول متعلق بقولہ او من غیرہ کے تحت میں لکھا ہے لا بقولہ ما خرج من السبیلین والالزم ان لا یکون ریح الدبر ناقضۃ لانہا لیست بنجسۃ بنفسہا اور وجہ دلالت یہ ہے کہ اگر ان کے نزدیک مصنف کا قول ان کان نجسا نجس بعینہ ولغیرہ دونوں کو شامل ہوتا باوجودیکہ وہ تصریح شارح کے خلاف ہے کیونکہ اس نے اسکو بفتح جیم ضبط کیا ہے اور اسکے معنی عین نجاست بتلائے ہیں تو اس سے بر تقدیر اسکے ما خرج من السبیلین کے متعلق ہونیکے ریح دبر کا غیر ناقض ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ گو وہ بنفسہ نجس نہیں ہے مگر لغیرہ نجس ہے وحینئذ لبطل قولہ والالزم ان لا یکون ریح الدبر ناقضۃ وایضا لبطل تعلیلہ بقولہ لانہا لیست بنجسۃ بنفسہا لان عدم کونہ نجسۃ بنفسہا لا یستلزم عدم نقضہ لجواز نقضہ بالنجاسۃ المکتسبۃ العرضیۃ اور اگر بالفرض شارح وقایہ یا صاحب بحر الرائق کا یہی مسلک ہو کہ خروج من السبیلین مطلقا ناقض ہے تو یہ دیگر فقہا پر حجت نہیں ہے جو کہ نجاست کی شرط لگاتے ہیں فلا اعتراض علیہما فثبت المدعی باحسن وجہ وللہ الحمد تم الجواب الثالث اب ناظرین علما سے اسکی تنقید کرلیں۔

پچھتروین ۷۵ حکمۃ مزید تحقیق تعیین ابراہیم در نسب فاروقیان

حضرت سلامت بسلام مسنون، ایک روز زبدۃ المقامات مطالعہ کرتا تھا اسکے صفحہ ۸۸ پر حضرت مجدد الف ثانی رضی اللہ عنہ کا نسب نامہ دیکھا وھو ھذا۔

حضرت ممدوح ابن شیخ عبد الاحد ابن شیخ زین العابدین - ابن شیخ عبد الحی - ابن شیخ محمد ابن شیخ حبیب اللہ

ابن شیخ امام رفیع الدین، ابن شیخ نصیر الدین - ابن سلیمان، ابن یوسف ابن اسحاق بن عبداللہ ابن شعیب - ابن احمد ابن یوسف ابن فرخ شاہ کابلی، ابن نصیر الدین بن محمود بن سلیمان بن مسعود ابن عبداللہ الواعظ الاصغر ابن عبداللہ الواعظ الاکبر، ابن ابو الفتح بن اسحاق بن ابراہیم، ابن ناصر بن عبداللہ بن عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہم - اسکو پڑھتے ہی خیال ہوا کہ حضور کے نسب نامہ میں بھی فرخ شاہ کابلی ہیں چنانچہ وجوہ المثانی کے آخر کو دیکھا اور ملایا تو ٹھیک پایا - البتہ بعض ناموں میں قدرے اختلاف ہے، وھو ھذا فرخ شاہ کابلی ابن محمد شاہ، ابن نصیر الدین شاہ بن محمود شاہ بن سلیمان شاہ ابن مسعود شاہ بن شاہ عبداللہ بن شاہ واعظ الاصغر، ابن شاہ واعظ اکبر ابن شاہ ابوالفتح ابن شاہ محمد اسحٰق (ابن سلطان محمود) .....
..... ابن السلطان ابراہیم بن ادہم - ان دونوں نسب ناموں کو بغور دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ فرخ شاہ آپ کے اور حضرت مجدد صاحب کے جد اعلیٰ ہیں - حضرت مجدد صاحب کے نسب نامہ میں جو آگے چلکر ابراہیم ہیں وہ ابراہیم ادہم نہیں ہیں کوئی اور ابراہیم ہیں اسلئے مجدد صاحب کے فاروقی ہونیمیں کوئی کلام نہیں - تمام ارباب سیر و تذکرہ مجدد صاحب کو فاروقی ہی لکھتے ہیں -

پھر زبدۃ المقامات ہی میں لکھا ہے کہ شیخ فریدالدین گنج شکر کا نسب بھی فرخ شاہ سے متصل ہوتا ہے اور بابا فرید کو بھی سب فاروقی لکھتے چلے آتے ہیں - غرض ان دو صاحبوں کی فاروقیت مسلم ہے تو پھر آپ کی فاروقیت میں کیونکر کلام ہو سکتا ہے - ہاں اس ابراہیم کو ابراہیم ادہم مانا جائے تو البتہ کلام و اختلاف کو گنجایش ہے، مگر اکثر وں نے انکو غیر ابراہیم ادہم مانا ہے اسلئے انکو ابراہیم ادہم کہنا ہی غلط ہے اگر یہ شبہ ہو کہ تاریخ فرشتہ میں جو فاروقیوں کا نسب نامہ مذکور ہے اسمیں ابراہیم ادہم مذکور ہیں تو یہ صحیح ہے مگر تاریخ فرشتہ والے نسب نامہ میں فرخ شاہ نہیں ہیں اور درحقیقت ان دونوں نسب ناموں میں سے اور اس سے کوئی تعلق ہی نہیں، اب ضرورت اس بات کی ہے کہ حضور ان ہر سہ نسب ناموں پر غور فرما کر یہ شائع کر دیں کہ یہ ابراہیم ادہم نہیں ہیں، جیسا میں اس وقت تک سمجھتا ہوں اگرچہ میرا لکھنا گستاخی سے خالی نہیں مگر تاریخی حیثیت کی بنا پر لکھنے کیلئے مجبور ہوں - امید ہے کہ جواب سے محروم نہ رکھیں گے جناب کی تحریرات سے لزوماً و بعض دیگر اکابر کی تحریرات سے صریحاً معلوم ہوتا ہے کہ تحفظ النسب بھی ضروریات شرع سے ہے اسلئے اسکا تحفظ کرنا بہتر ہے جو خدا کی ایک خاص نعمت ہے - ۸ رمضان ۱۳۲۳ھ

جواب مکرمی السلام علیکم و رحمۃ اللہ و برکاتہ - آپکے خط سے بڑی گنجلک رفع ہوئی - جزاکم اللہ تعالیٰ علی ھذہ الافادہ - اب آپ کی تائید دوسرے بعض نسب ناموں کے دیکھنے سے سمجھ میں آتی ہے جنکو میں نے ایک زمانہ میں

جمع کیا تھا، مگر اُس وقت اس طرف ذہن نہیں گیا، اب جو مکرر دیکھا تو اس طرح تائید ہوئی کہ جنمیں فرخ شاہ مذکور ہیں اُن میں تو ابراہیم کو ابن ادہم نہیں لکھا اور جنمیں ابراہیم کو ابن ادہم لکھا ہی اُنمیں فرخ شاہ کا ذکر نہیں چنانچہ مشفقی شاہ محمد حلیم علی پوری کے نسب نامہ میں اس طرح ہے۔

فرخ شاہ ابن مسعود ابن عبداللہ ابن واعظ اصغر ابن واعظ اکبر ابن ابوالفتح ابن اسحٰق ابن ابراہیم ابن سالم بن عبداللہ بن عمر رضؓ

اور مولوی ابوبکر صاحب جونپوری کی نسب نامہ میں اس طرح ہی، شہاب الدین علی الملقب بہ فرخ شاہ کابلی بن نصیر الدین بن محمود بن سلیمان بن مسعود بن عبداللہ واعظ اصغر بن عبداللہ واعظ اکبر بن ابوالفتح بن اسحٰق بن ابراہیم بن ناصر بن عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ۔

اور قاضی محمد مصطفٰی صاحب نے مچھلی شہر اور پھیدوی کے فاروقیوں کے مورث اعلیٰ شاہ ابوالحسن ملقب بہ شاہ عبدالملک، پھر ان کا نسب نامہ اس طرح لکھا ہے۔

شاہ ابوالحسن بن زین العابدین بلخی بن شمس الدین بلخی بن عبداللہ بلخی بن حمید الدین بلخی بن سراج الدین بلخی بن ابراہیم بن ادہم بن سلیمان بن منصور بن عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ۔

اس اخیر کے نسب نامہ میں فرخ شاہ نہیں ہیں، اس سے فرخ شاہ کا فاروقی وغیر ادہمی ہونا متفق علیہ معلوم ہوتا ہے اور اپکے مدعا کی اثبات کیلئے یہ کافی ہی، اور تھانہ بھون کے نسب نامہ میں جو فرخ شاہ سے ابراہیم تک کا سلسلہ اس طرح لکھا ہی۔

فرخ شاہ بن محمد شاہ بن نصیر الدین بن محمود بن مسعود بن عبداللہ بن واعظ اصغر بن واعظ اکبر بن ابوالفتح بن اسحاق بن ابراہیم۔ یہ تو مجدد صاحبؒ و شاہ محمد حلیم و مولوی ابوبکر صاحب کے نسب ناموں سے قریب قریب موافق ہی اور ایسے تھوڑے تھوڑے تفاوت اسمار کی کمی بیشی یا تقدیم و تاخیر کا سبب ہیں ہی جو کہ اصل مقصود میں مضر نہیں، باقی آگے جو ابراہیم کا سلسلہ بیان کیا ہی ابن ادہم بن سلیمان بن ناصر الدین حضرت عبداللہ بن عمر رضؓ

سو اسمیں ناصر نام تو مجدد صاحبؒ و مولوی ابوبکر صاحب کے نسب نامہ میں مشترک ہی اور اسی طرح سلیمان بھی گو ابراہیم سے پہلے ہی مگر کاتب کے ذہول سے ایسی تقدیم و تاخیر مستبعد نہیں صرف ادہم کا نام زاید ہی سو اکثر اسمار کا اشتراک قرینہ اسکا ہے کہ ابراہیم تو وہی ہیں جو اور نسب ناموں میں ہیں ادہم میں کچھ خلط ہوا ہی سو تعجب نہیں کہ یہ نام سالم ہو جیسے شاہ محمد حلیم کے نسب نامہ میں ابراہیم کے بعد سالم ہی۔ کتابت غیر مستبینہ میں کسی غیر محقق نے ادہم پڑھ لیا ہو۔

رہا مچھلی شہر کے نسب نامہ میں ابراہیم سے اوپر منصور نام ہونا اور ابراہیم سے نیچے ناموں کے ساتھ بلخی ہونا اور ان میں سے بعض کا بلخ سے ہند کو منتقل ہونیکا منقول ہونا یہ بظاہر مرجح ہی انکے ابن ادہم ہونیکو چنانچہ تہذیب میں ادہم کو ابن منصور لکھا ہی۔

باقی انکی نسبت حضرت عمرؓ کی طرف ممکن ہے کہ ان کی امہات ہیں کوئی فاروقی ہوں یا بعض نے کہا بھی ہے۔ واللہ اعلم۔

اعلان - اسکے قبل جو کچھ اس تحقیق کے خلاف میری تحریر ہوا اس سے رجوع کرتا ہوں جیسا کہ ایک بار مختصراً اس کے قبل بھی ضمیمہ سادسہ بابت نصف آخر ۱۳۳۶ھ میں ایک اور دلیل کی بنا پر اسی طرح رجوع کر چکا ہوں اب مکرر اس رجوع کو مؤکد کرتا ہوں، نصف رمضان ۱۳۴۳ھ۔

چھیترویں حکمۃ تحقیق سماع از حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ بروایت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ

مضمون خط سید جعفر علی صاحب سہارنپوری مشتمل بر تحقیق سماع از حضرت مرشدی رحمۃ اللہ علیہ بروایت حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ

حضرتا - موسم گرما میں ایک روز بندہ کے دل میں یہ خیال آیا کہ سماع میں ایک قسم کا سرور ہوتا ہے اور یکسوئی قلب کی بھی ہوتی ہے پھر حرام کیوں ہے۔ بندہ دوپہر کو دیوبند میں حاجی عابد حسین صاحب کی خدمت فیضدرجت میں حاضر ہوا۔ جب اُن کی مسجد چھتے والی میں پہونچا تو حاجی صاحب مکان پر تشریف لیگئے تھے اور دوسرے حجرے میں حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ اپنے چھوٹے لڑکے کو حدیث پڑھا رہے تھے انھوں نے مجھکو دیکھتے ہی اپنے لڑکے کو باہر روانہ کر دیا۔ اور مجھسے فرمایا کیا سوال ہے۔ میں نے سماع کے حرام ہونیکی وجہ دریافت کی انھوں نے فرمایا یہ سوال میں نے اپنے حاجی صاحب رحمۃ اللہ سے کیا تھا اور یہی وقت تھا انھوں نے مجھکو ایک فقرہ فرمایا میری تسلی ہوگئی تھی وہی فقرہ میں تمکو سناتا ہوں۔ میں نے عرض کیا بہت خوب۔ فرمایا کہ حاجی صاحب نے یہ فرمایا کہ **مبتدی را نقصان است و منتہی را حاجت نیست** بس میری تسلی ہوگئی تھی میں اسی وقت اُن سے رخصت ہو کر واپس سہارنپور آیا اور جب سے میری تسلی ہوگئی والسلام جعفر علی عفی عنہ سہارنپور (ماہ رجب ۱۳۴۳ھ)

نوٹ - مفید سمجھکر نقل کیا گیا۔

ستترویں حکمۃ طلب دلیل بر سنت مؤکدہ بودن ختم قرآن در تراویح

سوال - کل ایک صاحب نے مرادآباد میں یہ روایت بیان کی کہ حضور والا نے ایک مجلس میں جسمیں مولانا ...... صاحب اور مولوی ...... صاحب بھی تھے یہ فرمایا کہ مجھے آثار صحابہ و تابعین و تبع تابعین رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین سے تراویح میں ختم قرآن

شریف کا سنت ہونا ثابت نہیں ہوا اور اس رمضان میں ہم نے تراویح میں قرآن شریف تمام نہیں پڑھوایا اسکے بعد انہی راوی صاحب کا بیان ہے کہ ... صاحب کی خدمت میں یہ روایت بیان کیگئی اسپر ان صاحب نے فرمایا کہ اس صورت میں فتنہ عظیم کا اندیشہ ہے۔ لوگ کہیں گے کہ ان لوگوں کو ابھی مسائل کی بھی تحقیق نہیں ہوئی کیا معلوم ہے کہ نماز کے متعلق جدید تحقیق نہ ہونے لگے وغیرہ وغیرہ۔

غرض یہ ہے کہ مراد آباد سے یہ روایت سیوہارہ پہونچی اور مخالفین نے اعتراضات شروع کیے چونکہ صحیح واقعہ کا علم نہیں اس وجہ سے اپنے علم کے موافق معترضین کو خدام نے جواب دیا۔ میں اس وقت اسی مسئلہ کی تحقیق میں کتابیں دیکھ رہا تھا خوش قسمتی سے یہی مضمون حجت الاسلام سند المحدثین مولانا شاہ محمد عبد العزیز صاحب قدس سرہ کے فتاوے میں نظر سے گذرا۔ فالحمد للہ تعالیٰ علی ذلک۔ اللہ تعالیٰ کا ہزار ہزار شکر ہے کہ حضور والا کے ہم خیال سلف صالحین میں موجود ہیں۔ اب اگر حضور کی جانب فتنہ کی نسبت کیجائیگی تو پہلے حضرت شاہ صاحب قدس سرہ کی طرف نسبت ہوگی نعوذ باللہ تعالیٰ من ذلک حضرت شاہ عبد العزیز صاحب قدس سرہ ارقام فرماتے ہیں۔ و نیز ختم قرآن را دریں نماز سنت میگویند این از کجا نعم در حدیث آمدہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم در ہر رمضان با جبرئیل علیہ السلام مدارست قرآن می کردند در رمضان اخیر دوبارہ کرد ازینجا سنت ختم در رمضان ثابت میشود لیلاً و نہاراً خارج الصلوٰۃ الخ صفحہ ۱۰۹ مجموعہ فتاوی عزیزی مطبوعہ مطبع مجتبائی دہلی امید کہ حضور والا صحیح واقعہ سے مطلع فرمائیں گے۔

الجواب مجھکو اس مسئلہ میں دو تردد تھے ایک یہ کہ آیا ختم کا سنت مؤکدہ ہونا اصل مذہب ہے یا صرف مشائخ کا قول ہے۔ مراجعت کتب فقہیہ سے یہ ثابت ہوا کہ یہ علماء احناف میں مختلف فیہ ہے اکثر کا قول تو تاکد ہی ہے بعض کا قول عدم تاکد بھی ہے اور منشا اختلاف کا یہ سمجھ میں آیا کہ حسن نے امام صاحب سے اسکی سنیت نقل کی ہے مگر غیر مصرح بتاکدہ او عدمہ اکثر مشائخ نے اسکو سنت مؤکدہ سے مفسر کیا ہے اور بعض نے تاکد کی دلیل نہ ملنے سے مطلق سنت پر محمول کیا ولو مستحبا۔ اسی واسطے بعض متون میں اسکی سنت کو لیا ہے اور بعض میں مثل قدوری کے نہیں لیا پھر قائلین بالتاکد میں بھی متاخرین نے عذر کی حالت میں تاکد کو ساقط کر دیا و منہ کسل القوم او مبنی خانقاہ میں گاہ گاہ ختم ہونا اسی قول عدم تاکد پر مبنی ہے خواہ یہ عدم تاکد اصلی ہی ہو خواہ کسی عذر سے ہو۔ اور عذر ہر ایک کا جدا ہے دوسرا تردد یہ تھا اور یہی کہ قائلین بالتاکد کی دلیل کیا ہے سو اسی کو میں متعدد علماء سے استفسار کیا کرتا ہوں جس سے مقصود تاکد کی نفی نہیں بلکہ اسپر طلب دلیل ہے اگر اسپر بھی اعتراض ہے تو اس اعتراض کا حاصل تو یہ ہوا کہ جو امر معلوم نہ ہو اسکو طلب نہ کرنا چاہیئے تو اہل انصاف خود ہی غور کر لیں کہ آیا دین میں طلب علم مقصود ہے یا بقاء علی الجہل۔ اشرف علی

۲۴ شوال

اٹھتر ویں حکمت تحقیق متعلق قبہ روضہ نبویہ مع دفع شبہ قبور شیخین

سوال - آج اخبار الجمعیۃ میں ایک مضمون سید سلیمان صاحب ندوی کا میری نظر سے گذرا جسمیں سید صاحب موصوف نے تحریر فرمایا ہے کہ نجدیوں کے دست تظلم سے بعض مزارات و موالد کی تخریب جو بعض اخباروں میں شائع کیگئی ہے اول تو وہ پایہ ثبوت کو نہیں پہونچی دوسرے مزارات و موالد مذکور اصلی نہیں بلکہ خلفائے بنی امیہ وعباسیہ کے تعمیر کردہ ہیں اور اُن کو منہدم کر نیمیں کوئی مضائقہ نہیں۔ تیسرے ان مقامات پر بدعاتی رسوم جاری ہیں جنکا انسداد ضروری ہے چوتھے ان قبول میں مساجد کے ساتھ مماثلت پائی جاتی ہے اگر یہ توضیح درست ہے تو کیا سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کا قبہ شریف اس حد میں نہیں آتا اور اگر آتا ہے تو کیا اسکے ساتھ بھی ایسا سلوک جائز ہے۔ جواب باصواب سے مطلع فرمایا جاوے۔

الجواب - سید القبور یعنی قبر سید اہل القبور صلے اللہ علیہ وسلم ما اختلفنا القبول والدبور کا قیاس دوسری قبور پر قیاس مع الفارق ہے۔ حدیثوں میں منصوص ہے کہ آپ کا دفن کرنا موضع وفات ہی میں مامور ہے اور موضع وفات ایک بیت تھا جو جدران وسقف پر مشتمل تھا اس سے معلوم ہوا کہ آپ کی قبر شریف پر جدران وسقف کی بنی ہو جنکی اجازت ہے اور بنار علی القبر سے جو نہی آئی ہے وہ وہ ہے جہاں بنار للقبر ہو اور یہاں ایسا نہیں۔ اب رہا اُسکا بقار یا ابقار سو چونکہ بعد دفن کے خلفار راشدین میں سے کسی نے اس بنار کے بقار پر نکیر نہیں فرمایا بلکہ ایک موقع پر استسقار کی ضرورت شدیدہ سے صرف سقف میں ایک روشندان کھولا گیا تھا جس سے اس بنار کے بقار کا مشروع ہونا بھی معلوم ہو گیا اور ظاہر ہے کہ بقار ایسی اشیار کا بدون اہتمام ابقار کی عادۃً ممکن نہیں اسلئے اہتمام ابقار کی مطلوبیت بھی ثابت ہو گئی اور چونکہ عمارت کا استحکام ادخل فی الابقار ہے اسلئے اسکی مقصودیت بھی ثابت ہو گئی خصوص جبکہ اس میں اور مصالح شرعیہ بھی ہوں مثلاً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے جسد مطہر کو اعدار دین سے محفوظ رکھنا کہ اُن کا تسلط (نعوذ باللہ منہ) یقیناً مفوت احترام ہے اور جسد مبارک کی احترام کا مقصود ہونا اجلی بدیہیات سے ہے اور اسی حکمت پر علمار امرار نے آپکی سہادت جلیہ کے انتفار کو مبنی فرمایا ہے اور مثلاً آپ کی قبر معطر کو عشاق کی نظر سے مستور رکھنا کہ اُس کا نظر آنا غلبۂ عشق میں محتمل تھا افضار الی التجاوز عن الحدود الشرعیہ کو جیسا مرض وفات میں کئی وقت کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ انور دیکھکر قریب تھا کہ نماز کا انتظام ہی درہم وبرہم ہو جائے جسکا فوٹو حضرت شیخ دہلوی رحمہ نے اس شعر میں کھینچا ہے ؎

در نمازم خم ابروئے تو چوں یاد آمد　　حالتے رفت کہ محراب بہ فریاد آمد

اور یہ دونوں امر (جو کہ حافظ للمصالح الشرعیہ ہونیکے سبب مقصود ہیں) بدون ابقار بنا کے خاص اہتمام واستحکام کے محفوظ طرح نہیں سکتے اسلئے مقدمہ مقصود ہونیکے سبب یہ اہتمام بھی مقصود ہوگیا۔ نیز قبر منور ایسے موقع پر ہے کہ اُسکے پیچھے مسجد کا حصہ ہی بدون حائل کے قبر کی طرف سجدہ واقع ہوتا تو اس بنا پر بھی حیلولة کی بھی مصلحت ہے۔ پس ثابت ہوگیا کہ ایکہ مثلی کی طرح قبر ایکہ مثل قبا ہی کا حکم بھی کیا جاویگا واللہ اعلم

لطیفہ۔ اس تحریر کے بعد مثنوی معنوی لیکر دعا کی کہ الٰہی اگر یہ حق لکھا گیا ہی تو مثنوی میں اسکے حق ہونیکی تائید میں کوئی مضمون نکل آوے اور بسم اللہ کر کے کھولا یہ اشعار شروع صفحہ ہی میں نکلے جن کا مؤید ہونا بالکل ظاہر ہے ؎

این نکردی تو کہ من کردم یقیں　　اے صفاتت در صفات ما دفیں
تو درین مستعملی[ع] سے ء عاملی　　زانکہ محمول سنی سنے حاملی
ما ہیت از ہیبت گشتۂ　　خویشتن در موج چوں کف ہشتۂ
لا شدی پہلوئے الا خانہ گیر　　اے عجب کہ ہم اسیری ہم امیر

(دفتر چہارم سرخی خشم کردن بادشاہ الخ)

تنبیہ۔ میں اس جواب کو علم پر مبنی[ع] سمجھتا ہوں ممکن ہے کہ کوئی صرف محبت پر مبنی سمجھے۔ ۲۰ صفر ۴۲ھ

اس جواب پر ایک دوسرے مقام سے اور سوال آیا جو مع جواب ذیل میں نقل کو ہی

سوال۔ اب رہ گیا یہ شبہ کہ آپ میں حضرات شیخین کی قبریں کیوں نہیں اس کا جواب کوئی سمجھ میں نہیں آتا ہے سوائے اسکے کہ حضرت عائشہ صدیقہ نے خواب دیکھا تھا کہ میرے حجرہ میں تین سورج یا تین چاند نکلے ہیں (اسوقت صحیح یاد نہیں کہ سورج ہے یا چاند) اور بروقت وفات کے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ ایک چاند آنحضرت سرور کائنات ہیں اور اسکے علاوہ بھی بشارات (اولہ مبشرہ بالفضل نہ کہ مناما) شاید ہونگی جسکی وجہ سے حضرات شیخین یہاں دفن فرمائے گئے۔ خلاصہ یہ کہ حضرات شیخین تبعاً وہاں دفن ہوئے ہیں اور حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ جو تعمیر جدید فرمائی وہ اصل میں آنحضرت سرور کائنات کیلئے تھی نہ بالقصد حضرات شیخین کیلئے اسکے علاوہ کوئی جواب سمجھ میں نہیں آتا ہے۔

عہ بصیغۂ اسم المفعول ۱۲ منہ

عہ ویکرہ الدفن فی البیوت لاختصاصہ بالانبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام قال الکمال لا یدفن صغیر ولا کبیر فی البیت الذی مات فیہ فان ذلک خاص بالانبیاء علیہم السلام بل یدفن فی مقابر المسلمین (مراقی الفلاح)

جواب - سب جواب ٹھیک ہیں اور قواعد کے موافق اسی کی تائید دوسری روایت سے ہوتی ہے وہو ہذا عن
ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج ذات یوم ودخل المسجد وابو بکر وعمر احدھما عن یمینہ و
الآخر عن شمالہ وھو آخذ بایدیھما فقال ھکذا نبعث یوم القیامۃ رواہ الترمذی وقال ھذا
حدیث غریب۔ وعن ابن عباس قال انی لواقف فی قوم فدعوا اللہ لعمر وقد وضع علی سریرہ
اذا رجل من خلفی قد وضع مرفقہ علی منکبی یقول یرحمک اللہ انی لارجو ان یجعلک اللہ معھما (صاحبیک)
لانی کثیرا ما کنت اسمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول کنت وابو بکر وعمر وفعلت وابو بکر و
عمر ودخلت وابو بکر وعمر (وانطلقت وابو بکر وعمر) وخرجت وابو بکر وعمر فالتفت فاذا علی بن ابی طالب متفق علیہ باب
مناقب ابی بکر وعمر وفی المشکوۃ باب نزول عیسی بن مریم عن عبد اللہ بن عمر قال قال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم ینزل عیسی بن مریم الی الارض فیتزوج ویولد لہ ویمکث خمسا واربعین
سنۃ ثم یموت فیدفن معی فی قبری فاقوم انا وعیسی بن مریم فی قبر واحد (ای فی مقبرۃ واحدۃ)
بین ابی بکر وعمر رواہ ابن الجوزی فی کتاب الوفاء وروی الترمذی فی آخر باب من ابواب المناقب
عن ابی مودود المدنی نا عثمان بن ضحاک عن محمد بن یوسف بن عبد اللہ بن عبد اللہ بن سلام
عن ابیہ عن جدہ قال مکتوب فی التوراۃ صفۃ محمد وعیسی بن مریم یدفن معہ قال فقال
ابو مودود قد بقی فی البیت موضع قبر ھذا حدیث حسن غریب وفی خلاصۃ الوفاء للسمہودی
آخر الفصل العاشر فی الحدیث المذکور ولفظ الطبرانی فی روایۃ یدفن عیسی بن مریم علیہ السلام
مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر رض فیکون قبرہ رابعا وفیہ عثمان بن الضحاک وثقہ
ابن حبان وضعفہ ابو داؤد۔ روایت اولی مثل صریح کے ہے کہ تینوں حضرات ایک جگہ مدفون ہونگے اور شارع
کی خبر بلانکیر دلیل اذن ہے اور یہ احتمال کہ بعد بعث کے پھر مجتمع ہو جاویں لفظ ھکذا نبعث سے بعید ہے یہ تو عین بعث
کی کیفیت پر دال ہے۔ دوسری روایت میں اس معنی کا لطیف استنباط کیا گیا ہے جو مؤید بالنص ہونیکے سبب حجت ہے
تیسری روایت بھی مثل روایت اولی کے صریح ہے بلکہ اس سے بھی ارجح ہے لفظ اقوم میں اس مجاز کا احتمال اور زیادہ بعید ہے
اور بلا ضرورت غیر مسموع۔ چوتھی پانچویں روایت کا مجموعہ مخبر ہے کہ حضرات شیخین کا بیت میں دفن ہونا توراۃ میں بھی مذکور ہے
تو شرائع من قبلنا سے بھی ثابت ہوا اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ صحابہ کے وقت میں ایسا ہوا اور کسی نے نکیر نہیں فرمایا تو اسکے
اذن پر اجماع ہو گیا اب اس اجماع کی سند خواہ کچھ ہی ہو ہمارے لئے اجماع استشہاد کیلئے حجت کافیہ ہے۔ ۲۷ ربیع الاول ۱۳۳۲ھ

اناسی۷۹ ویں حکمت عطاء ثواب بموصل ثواب نیز

سوال۔ ایصال ثواب کی نسبت بعض وقت خدشہ گذرتا ہے کہ اگر عمل نیک کا ثواب دوسروں کی روح کو بخشا جاوے تو بخشنے والے کیلئے کیا نفع ہوا البتہ مُردوں کو اس سے نفع پہنچتا ہے حضور اس خدشہ کو رفع فرمادیں تو فدوی کو اطمینان ہوجاویگا۔

الجواب۔ فی شرح الصدور بتخریج الطبرانی عن ابی عمرو قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا تصدق احدکم صدقۃ تطوعا فلیجعلھا عن ابویہ فیکون لھما اجرھا ولا ینقص من اجرہ شیئاً یہ حدیث نص ہے اسمیں کہ ثواب بخشدینے سے بھی عامل کے پاس پورا ثواب رہتا ہے اور صحیح مسلم کی حدیث سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے من سن سنۃ حسنۃ فلہ اجرھا واجر من عمل بھا من غیر ان ینقص من اجرہ شیئاً او کما قال وجہ تائید ظاہر ہے کہ دوسرے شخص کی طرف تعدیہ ثواب سے بھی عامل کا ثواب کم نہیں ہوتا اتنا فرق ہے کہ حدیث طبرانی میں تعدیہ بالقصد ہے اور حدیث مسلم میں بلا قصد سو یہ فرق حکم مقصود میں کچھ مؤثر نہیں اور فقہاء نے بھی ان روایات کی مدلول کو بلا تاویل متلقی بالقبول کیا ہے کما فی رد المختار عن زکاۃ التاتارخانیۃ عن المحیط الافضل لمن یتصدق نفلاً ان ینوی لجمیع المؤمنین والمؤمنات لانھا تصل الیھم ولا ینقص من اجرہ شیئ اھ اور راز اسمیں احقر کے ذوق میں یہ ہے کہ معانی میں توسّع اس قدر ہے کہ تعدیہ الی المحل الآخر سے بھی محل اول سے زوال نہیں ہوتا چنانچہ تعدیہ علوم و فیوض میں مشاہد ہے بخلاف اعیان کے کہ وہاں ایسا نہیں بلکہ ہبہ کرنیکے بعد شیٔ موہوب واہب کے پاس نہیں رہتی و ذکر العارف الرومی فی المثنوی بعض آثار التوسع المعنوی۔ فقال ؎

در معانی قسمت و اعداد نیست ۔۔۔ در معانی تجزیہ و افراد نیست

فقط ۲۹ صفر ۱۳۳۲ء

اسّی۸۰ ویں حکمت تجزیہ یا توفیہ اجر بایصال الی المتعدد

اس جواب پر ایک دوسرے مقام سے اور سوال آیا جو مع جواب ذیل میں مذکور ہے

سوال۔ مسئلہ مذکورہ عریضۂ سابق میں ایک امر قابل تحقیق اور بھی معلوم ہوا جسکے متعلق کوئی نص ۔۔۔۔ نہ معلوم ہونے سے اکثر متردد رہا۔ امید کہ اسکے متعلق بھی اگر کوئی نص [illegible] معلوم ہو تو شرف آگاہی بخشیں۔ اللہ تعالیٰ اجر جزیل فی الدارین عطا فرمادیں۔ وہ جزئیہ یہ ہے کہ وہ اجر متجزی ہوکر مساوی درجہ میں جن جنکو ایصال ثواب کیا گیا ہے

نہیں پہونچیگا جیسا کہ عدل کا مقتضا ہی یا ہر ایک کو بلا تجزی پورا پورا اجر اس عمل کا ملیگا جیسا کہ اسکے فضل کا مقتضا ہے

الجواب - اسمیں پہلے بھی کلام ہوا ہی کما فی رد المحتار عن ابی ضمعانہ لو اهدی الی اربعۃ یحصل لکل منهم ربعه فکذا لو اهدی الربع لواحد و ابقی الباقی لنفسه اھ ملخصا قلت لکن سئل ابن حجر المکی عما لو قرأ لاهل المقبرة الفاتحة هل یقسم الثواب بینهم او یصل لکل منهم مثل ثواب ذلک کاملا فاجاب بانه افتی جمع بالثانی وهو اللائق بسعة الفضل ص ۹۴۲ مگر کسی نے دلیل میں کوئی نص ذکر نہیں کی اور ظاہر ہی کہ مسئلہ قیاسی ہی نہیں - اسلیئے بدون نص اسمیں کوئی حکم نہیں کیا جاسکتا البتہ سوال بالا کے جواب میں جو حدیث طبرانی کی مذکور ہی اسکو ظاہر الفاظ سی عدم تجزی پر دال کہا جاسکتا ہی کیونکہ اجرها کا مرجع صدقہ ہی جس کا حقیقی مفہوم کل الصدقہ ہی نہ کہ جزو الصدقہ اور لفظ سی متبادر او شائع اطلاق کیوقت کل واحد ہوتا ہی او مجموعہ مراد ہونا محتاج قرینہ ہوتا ہی اور قرینہ کا فقدان ظاہر ہی پس معنی یہ ہوئے کہ دونوں میں سی ہر ہر واحد کو پوری صدقہ کا اجر ملیگا - اور دوسرا احتمالات مخالفہ غیر ناشی عن دلیل ہیں اسلیئے معتبر نہیں اور مسئلہ قطعیات میں سی نہیں اسلیئے بھی ایسے احتمالات مضر نہیں -

نیز سوال سابق کے جواب میں جیسے معلوم ہوا کہ تعدیہ ثواب من محل الی محل موجب لنقص فی احد المحلین نہیں اسطرح اس سی یہ بھی لازم آیا کہ تجزیہ جیسا کہ مقتضائے ظاہری تشریک المحل مع محل کا ہی - نیز موجب نقص فی احد المحلین نہیں کیونکہ تعدیہ و تجزیہ آثار میں متماثل ہی ہوتے ہیں واللہ اعلم - ۱۹ ربیع الاول ۱۳۳۲ھ

اکیاسی ویں حکمۃ توجیہ قول حنفیہ بجواز قراءت در فارسیہ

فائدہ - فی بعض الدلائل علی قول ابی حنیفة اولا بجواز القراءة بالفارسية فی التلویح احتمال او حمل قوله تعالی فاقرؤا ما تیسر من القران له علی وجوب رعایة المعنی دون النظم لدلیل لا له فی الحاشیة کان ذلک الدلیل ما نقل عن بعض الافاضل من ان من فی الایة للتبعیض وبعض ما یقرأ من القران نوعان بعض ترکیبی کالایة مما هی بعض من التمام وبعض بسیطی کالمعنی بدون النظم العربی فیکون کل منهما جائز القراءة من غیر عجز لعموم البعض لهما وهذا انما یظهر اذا جعل القران عبارة عن مجموع اللفظ والمعنی اھ قلت کما فی التوضیح ومشایخنا قالوا ان القران هو النظم والمعنی والظاهر ان مرادهم النظم الدال علی المعنی اھ قلت ویمکن ان یکون ذلک الدلیل قوله تعالی

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ وتقریره ان الله تعالیٰ جعل الوحی العجمی قرآنا باعتبار المعنی ومن لوازم القرآن صحۃ الصلوٰۃ بقراءتہ لقولہ تعالیٰ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ولما احتمل ان یکون من شرائط هذا اللزوم کونہ حینئذ مقصودًا بالانزال فلا یستلزم الصحۃ و ثبت الانزال القصدی والمعنی منزل لا قصدا بل تبعا للنظم لا یثبت المدعی جزمًا ولعل رجحان هذا الاحتمال حمل الامام علی الرجوع عن هذا القول۔

بیاسی۸۲ ویں حکمت رسالہ احسن التفہیم بمقولہ سیدنا ابراہیم در تحقیق توجیہ مولانا رومی رحمۃ اللہ علیہ

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۵۰۶ سے شروع ہوکر صفحہ ۵۰۸ پر ختم ہوگیا ہے۔

ترا سی۸۳ ویں حکمت رسالہ درجۃ الحسام من اشاعۃ الاسلام

یہ رسالہ اس کتاب کے ۵۹۸ سے شروع ہوکر صفحہ ۵۱۱ پر ختم ہوا ہے۔

چوراسی۸۴ ویں حکمت رفع شبہ بر سببیت دو نفس صیف و شتا از تنفس دوزخ

سوال۔ صیف و شتا کو جو احادیث میں جہنم کے دو سانس ہی سبب فرمایا گیا ہی اسکی کیا توجیہ ہے جو رافع اشکالات ہو۔

الجواب۔ اس باب میں جو روایات وارد ہیں اُن میں سب سے صریح الفاظ اس روایت کے ہیں۔ عن محمد بن ابراهیم عن ابی سلمۃ عن ابی هریرۃ عن رسول اللّٰہ صلے اللّٰہ علیہ وسلم قال قالت النار رب اکل بعضی بعضًا فاذن لی اتنفس فاذن لها بنفسین نفس فی الشتاء ونفس فی الصیف فما وجدتم من برد او زمهریر فمن نفس جهنم وما وجدتم من حر او حرور فمن نفس جهنم رواہ مسلم فی باب الابراد بالظهر فی شدۃ الحر لمن یمضی الی جماعۃ ویناله الحر فی طریقہ۔ وفی شرحه للنووی قال القاضی اختلف العلماء فی معناه فقال بعضهم هو علی ظاهره وقیل بل هو علی وجه التشبیه والاستعارۃ والتقریب وتقدیره ان شدۃ الحر تشبه نار جهنم فاحذروه واجتنبوا حرورہ قال والاول اظهر قلت والصواب الاول لانه ظاهر الحدیث ولا مانع من حمله علی حقیقته اھ ملخصا۔ الفاظ میں غور کرنے سے ظاہر مدلول حدیث کا یہ معلوم ہوتا ہے کہ نار سے مراد علی سبیل التغلیب عام ہو اُسکے دونوں طبقہ حرارت و برودت اور اکل سے مراد ہر دو طبقہ کے اجزاء کا تصادم و تزاحم اور نفس سے مراد اُن دونوں اجزاء کی حرارت یا برودت کی شدت کا ہر دفع ہو جانے سے اس تزاحم میں قدرے سکون ہو جانا۔ وجہ ظہور یہ ہے کہ اگر خاص طبقہ حرارت کے دو سانس اندرونی بیرونی مراد لئے جاویں اور شتا کو اول کا اور صیف کو ثانی کا سبب مانا جاوے تو خود آپس تو چنداں استبعاد نہ ہوگا

لیکن اندرونی سانس کو رفع شکایت میں دخل نہ ہوگا کیونکہ اس سے تو اجزار کا تصادم بڑھ جاویگا حالانکہ حدیث سے ہر دو سانس کا رفع شکایت میں دخل مفہوم ہوتا ہے تو اسہل توجیہ حدیث کی جسمیں حرارت و برودت کے اسباب طبعیہ سے تعارض نہ ہو یہ معلوم ہوتی ہے کہ ان اسباب طبعیہ میں جو خاصیت حرو برد کی ہے یہ مستفاد ہو جہنم کے ان دونوں طبقوں سے جس طرح نور قمر مستفاد ہوتا ہے نور شمس سے۔ پس حرارت موسمی طبقہ حرارت جہنم کا اثر ہو تو بواسطہ اسباب طبعیہ حرارت کے اور برودت موسمی طبقہ زمہریر جہنم کا اثر ہو بواسطہ اسباب طبعیہ برودت کے۔ پھر حرارت و برودت کا اختلاف شدت و خفت میں یہ دوسرے اسباب معارضہ کی قوت و ضعف سے ہو کیونکہ مفرد کا اثر اور ہوتا ہے اور مجموعہ کا اور ہو جاتا ہے اور امکنہ کے اختلاف سے آثار موسمیہ کی تقدم و تاخر کا اختلاف یہ اُس اثر نفسین کے جلدی یا بدیر پہنچنے سے ہو جیسے نور اور صوت باوجود معین وقت میں پیدا ہونیکے اسباب خارجہ سے کہیں فوراً پہنچتے ہیں کہیں بدیر۔ اب بفضلہ تعالیٰ اسپر کوئی اشکال باقی نہیں رہا اور اگر اب بھی کسی مغلوب المادہ کو جی کو نہ لگے تو اُسکے لئے بجائے تکذیب حدیث کی حمل علی المجاز ہی غنیمت ہے اور چونکہ شتاء میں عادتاً بھی ہے تعجیل ظہر کی اور مستحب بھی ہے اسلئے برد جہنم سے حفاظت خود حاصل ہو جاتی ہے تصریحاً اسپر تنبیہ کی حاجت نہیں ہوئی پھر یہ کہ اسوقت برد شدید بھی نہیں ہوتا اور جو اوقات شدت برد کے ہیں جیسے عشاء میں تاخیر اُن میں چونکہ عام عادت ہے اُسکے تدارک کے اہتمام کی البتہ واکسیہ وغیرہا سے اسلئے اس کا خاص اہتمام بھی تعجیل سے نہیں فرمایا گیا۔ واللہ اعلم۔ ۱۱ رذی الحجہ ۱۳۲۵ھ۔

پچاسی ویں حکمۃ ثبوت لحم بقر خوردن آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم

سوال۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی گائے کا گوشت کھائے یا نہیں اگر کھائے تو کون کتاب میں وہیں آگاہ فرماکر سرفراز فرماویں۔

الجواب عن ابی الزبیر عن جابر قال ذبح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن عائشۃ رض بقرۃ یوم النحر (صحیح مسلم کتاب الحج صـ۴۲۲ ج ۱)

وعن الاسود عن عائشۃ رض واتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بلحم بقر فقیل ھذا ما تصدق بہ علی بریرۃ فقیل ھولھا صدقۃ ولنا ھدیۃ (صحیح مسلم کتاب الزکوٰۃ صـ۳۴۵ ج ۱)

حدیث اوّل سے ذبح بقرہ اور حدیث ثانی سے دستر خوان پر لحم بقرہ کا حاضر ہونا اور مانع عن الاکل کا جواب بنا جسکا لازم عادی ہے نوش فرمانا یہ سب تصریحاً حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ ۱۷ رذی الحجہ ۱۳۲۵ھ

چھیاسی ویں حکمت شنیدن گراموفون

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین مسئلہ ذیل میں۔ گراموفون (یا فونوگراف) جو ایک عام آلہ جاذب الصوت ہے جسکے اندر مختلف آوازیں (مثلاً راگ سادہ۔ اور مع المزامیر غزلیں جائز اور ناجائز حتی کہ فحش اور گندی نظمیں نداق لیکچر۔ کلام مجید۔ نعتیں۔ مؤذنین کی اذانیں وغیرہ) بھری ہوئیں سنائی جاتی ہیں۔ یہ راگ وغیرہ مرد و عورت سب کے ہی ہوتے ہیں اس آلہ کا رواج عام شہروں سے متجاوز ہو کر قصبات اور دیہات میں بھی پہنچ گیا ہے۔ دریافت طلب یہ امر ہے کہ اسکا سننا کیسا ہے عورت یا امرد کی صورت تو سامنے ہوتی نہیں مگر آواز کا عکس اور نقل مثل اصل کے ہوتی ہے۔ ان جملہ اقسام میں کون صورت جائز ہے اور کون صورت ناجائز ہے۔ بعض کہتے ہیں چونکہ صوت محضہ ہے لہذا جائز ہے جو اصل حکم ہو تحریر فرمایا جاوے۔

جواب۔ یہ صوت جس صوت کی حکایت ہے حکم میں اُسی کے تابع ہے پس اصل اگر مذموم ہے جیسے معازف و مزامیر و صوت نساء و امارد یا فحش و معصیت اسکی حکایت بھی ایسی ہی مذموم ہے اور اگر اصل مباح ہے حکایت بھی مباح ہے۔ اور اگر اصل محمود ہے تو فی نفسہ تو اُسکی حکایت بھی ایسی ہی ہے مگر عارض کے سبب اسمیں تفصیل ہو گئی ہے وہ یہ کہ اگر اُس سے تلہی مقصود ہے تو طاعت کو آلہ تلہی بنانا حرام ہے پس قرآن وغیرہ سننا اسمیں اسلئے حرام ہے اور اگر تلہی مقصود نہ ہو جیسے کوئی مضمون نافع دوسری جگہ پہنچانا ہو اور اس میں بند کر دی جاوے وہ جائز ہے اور قرآن میں یہ نیت اوّل تو فرضی ہے اور اگر واقعی ہے تب بھی تشبہ ضرور ہے اہل تلہی کیساتھ لہذا اجازت نہ ہوگی جیسے مائدہ پر ظروف شربت کو بہیئت ظروف خمر رکھنے کو فقہا نے حرام فرمایا ہے۔ ۷ جمادی الاخری ۱۳۴۲ھ

سوال۔ یہ عریضہ اس وقت اسلئے لکھ رہا ہوں کہ گنگوہ سے جناب حافظ محمد یعقوب صاحب کا ایک خط اس مضمون کا آیا تھا کہ گراموفون اور فونوگراف کا رواج آجکل گھر گھر ہو رہا ہے۔ اسکے متعلق مفصّل فتوی کی ضرورت ہے انکا خیال ہے کہ اسکو طبع کرا کر تقسیم کریں۔ اس ضرورت کیلئے احقر نے جناب کا فتوی امداد یہ دیکھا تو حوادث الفتاوی حصہ ۲ میں اسکے متعلق حضرت نے کافی بحث فرمائی ہے جسکو دیکھکر اطمینان ہوا لیکن ایک خلجان باقی رہ گیا کہ حضرت نے گراموفون کو محض ایک آلہ حاکیہ صوت مثل دیگر آلات حاکیہ ٹیلیگراف و ٹیلیفون وغیرہ قرار دیکر اسکے سننے سنانیکو اصل محکی عنہ کے تابع فرمایا ہے۔ اسمیں یہ خلجان ہے کہ عام عرف و عادت اور اسکی وضع و مقصد کے لحاظ سے یہ محض آلہ حاکیہ نہیں معلوم ہوتا بلکہ منجملہ آلات تلہی و تلعب اور معازف و مزامیر کے معلوم ہوتا ہے۔ عامہ طور پر

زبانوں پر اسکا نام بھی باجہ پکارا جاتا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس سے حکایت صوت کا کام لیا جا سکے سو یہ تو کچھ نہ کچھ دوتارستار وغیرہ میں بھی ہوتا ہے گو اتنا صاف نہ ہو اور اسی وجہ سے ہندی مثل مشہور ہے "تانت باجی راگ پایا" بالخصوص ہارمونیم باجہ میں تو تقریبًا صاف آواز پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ یہاں احداث صوت جدید ہے اور وہاں بعینہ ہوائے متکیف کا سماع لیکن بہرحال ریکارڈ لگانا اور اسپر اسکی سوئی رکھکر کسی خاص ہوائی متکیف کا حاصل کرنا یہ بھی ایک درجہ میں احداث صوت کہلا سکتا ہے۔ الغرض عرف و عادت اور عام طور پر اسکی وضع و استعمال سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی منجملہ آلات التغنی کے ہے ٹیلیفون کی طرح آلۂ حاکیہ نہیں اسلئے اصوات مباحہ بھی اسکے اندر مباح نہ ہونا چاہئے اور یہ خیال ہوتا ہے (واللہ اعلم بالصواب) کہ عام آلات تغنی اور گراموفون میں وہی فرق ہے جو عام آلات تصویر کشی اور فوٹو گراف میں کیونکہ عام طور پر مصور ایک حسب دلخواہ صورت کا احداث اپنی طرف سے کرتا ہے اور فوٹو گراف ایک محکی عنہ کے تابع ہوتا ہے اور اسکے عکس کو جو غیر قائم تھا مصالحہ کے ذریعہ پائیدار بنا دیتا ہے لیکن عکس کو پائیدار بنانے ہی کا نام تصویر کشی رکھا جاتا ہے اور فوٹو گراف اور قدیم طرز کی مصوری کو برابر ناجائز قرار دیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ عکس جسوقت تک عکس تھا جائز تھا اور جب بذریعہ فوٹو اسکو قائم کیا گیا تو اب یہی عکس تصویر کہلائیگا اسی طرح ایک جائز کلام جب تک اپنی اصلی صورت میں تھا وہ ایک کلام تھا کہ حسنہ حسن و قبیحہ قبیح لیکن جب اس آلہ کے ذریعہ اسکو قایم کرکے اعادہ کیا گیا تو یہی ایک تغنی و تلہی ہے امید کہ جواب باصواب سے مطمئن فرمایا جاوے۔

الجواب شبہ کے منشا کی قابل توجہ ہونے سے دل خوش ہوا اسلئے توجہ کرکے مقام کی توضیح کرتا ہوں میں نے اپنی تقریر میں باحت حکایت پر صرف باحت محکی عنہ سے استدلال نہیں کیا بلکہ اسمیں ایک قید بھی ہے جو غایت شہرت کے سبب محتاج تصریح نہیں وہ قید یہ ہے کہ اس حکایت سے نہی وارد نہ کی گئی ہو اس سے شبہ کا جواب حاصل ہو گیا کیونکہ حکایت صورت حیوانیہ (یعنی تصویر) سے نہی وارد ہے۔ اسی طرح حکایت صوت بواسطہ آلات معازف و مزامیر منہی عنہ ہے فافترق المقیس علیہ ورنہ مطلق حکایت صورت تو آئینہ اور پانی میں بھی ہے۔ اور حکایت صوت گنبد کی صدا میں بھی ہے اور اس میں حرمت نہیں۔ اگر شبہ کیا جاوے کہ فونوگراف میں بھی حکایت صوت بذریعہ آلات لہو محرم ہے تو وہ بھی منہی عنہ ہوئی اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ یہ غیر مسلم ہے اسلئے کہ ملاہی محرمہ وہ ہیں جہاں خود ان ملاہی کی صوت بخصوصہ مقصود ہو۔ گو اسمیں کوئی خاص لہجہ بھی منضم کر لیا جاوے جیسا ہارمونیم میں ایسا انضمام ہو جاتا ہے اور گراموفون میں خود اس آلہ کی صوت بخصوصہ مقصود نہیں بلکہ مقصود اس صوت محکی عنہ ہے جسکا

اس آلہ کے ذریعہ سے محفوظ کرکے اعادہ کیا جاتا ہے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ گراموفون میں جو صوت بند کرکے پیدا کیجاتی
ہے۔ اگر اصلی محکی عنہ پر قدرت ہو جاوے تو پھر اس آلہ کی طرف اسوقت التفات بھی نہ کیا جاوے بخلاف ہارمونیم
وغیرہ کے کہ ایسے وقت بھی اس سے قطع نظر نہیں کیجاتی اور راز اسکا یہ ہے کہ گراموفون کی خصوصیت نے اس صورت میں
حظ نہیں بڑھایا لہذا اصل کے ہوتے ہوئے اسکا قصد نہیں کیا جاتا اور ہارمونیم کی خصوصیت کو حظ خاص میں دخل ہے
جو سادہ استماع میں مفقود ہے اسلئے اصل کے ہوتے ہوئے بھی اسکا قصد کیا جاتا ہے اس سے صاف ثابت ہو گیا کہ یہ ان
ملاہی میں سے نہیں جنکی صوت بخصوصہا مقصود ہوتی ہے اور حرمت ایسے ہی ملاہی کے ساتھ مخصوص ہے کما ذکر
رہا یہ شبہ کہ اسکو عرف میں باجا کہتے ہیں اول تو اطلاقات عرفیہ سے حقائق واحکام شرعیہ پر استدلال نہیں ہو سکتا
پھر ممکن ہے کہ باعتبار اکثریت استعمال فی اللہو کے اسکو حرمت مطلقاً میں کوئی دخل نہیں۔ اگر یہ کہا جاوے کہ علاوہ
اطلاق عرفی کے خود واضع کا قصد بھی اس سے تلہی ہے جواب یہ ہے کہ اسمیں واضع کا قصد مؤثر نہیں بلکہ مستعمل کے
قصد کا اعتبار ہے غور فرمایا جاوے کہ اگر طبل سحور یا طبل غزاہ کا جنکو فقہا نے جائز کہا ہے واضع نے بقصد تلہی
بنایا ہو مگر استعمال کرنیوالا بقصد صحیح اس سے کام لے تو کیا اسکو محض بنا بر نیت واضع ناجائز کہا جا سکتا ہے
اگر کہا جاوے کہ اگر استعمال کرنیوالے کا قصد بھی تلہی کا ہو مگر خاص انہی ریکارڈوں کا استعمال کرے جنمیں اصوات مباح
محفوظ ہیں تو کیا اب بھی حرمت کا حکم نہ ہوگا۔ حالانکہ قصد تلہی کا ہے جواب یہ ہے کہ ہر تلہی حرام نہیں ہوتی حدیث میں
لہو میں سے تین چیزوں کا جواز کیلئے استثنا فرمایا گیا ہے اور اصل استثناء میں اتصال ہے الا بدلیل ولا دلیل اس سے
معلوم ہوا کہ جس تلہی میں کوئی مفسدہ ہو وہ حرام ہے اور جس میں کوئی غرض صحیح ہو کما فی الثلثۃ المذکورۃ وہ
مطلوب ہے اور جسمیں نہ کوئی مفسدہ ہو نہ غرض صحیح وہ عبث اور خلاف اولیٰ ہے۔ پس حکایت صوت مباح میں کوئی
مفسدہ تو ہے نہیں ورنہ وہ صوت مباح ہی نہ ہوتی۔ اب دو احتمال رہ گئے اگر غرض صحیح ہے جیسے کہ محقق عالم بعید المکان
کا وعظ بند ہو۔ اسکی حکایت محمود ہوگی اور اگر غرض صحیح نہیں تو عبث اور خلاف اولیٰ ہے اخیر میں ایک ضروری
تنبیہ کا بھی معروض ہے وہ یہ کہ یہ تفصیل مذکور خلو عن العوارض کی حالت میں ہے ورنہ اگر کوئی عارض موجب
منع پایا جاوے جیسا مباح کی اجازت مفضی ہو جاوے ابتلاء فی المحرم کی طرف تو اس صورت میں قبیح لغیرہ میں داخل ہو کر
واجب المنع ہو جاوے گا۔ ایک دوسری تنبیہ جو نہ بھی واجب النظر ہے جسکو احقر نے ۲ جمادی الاخریٰ ۱۳۴۶ھ کے فتوے میں ذکر کیا ہے وہ یہ کہ
قرآن (بقصد تلہی) سننا اسمیں اسلئے حرام ہے کہ طاعت کو آلہ تلہی بنانا ہے اور اگر تلہی مقصود نہو تو تشبہ ہے اہل
تلہی کیساتھ لہذا اجازت نہ ہوگی جیسے مائدہ پر ظروف شربت کو ہیئت ظروف خمر رکھنے کو فقہا نے حرام فرمایا ہے۔ ۵ شعبان

تتمہ بالا سوال ۔ گراموفون کے متعلق حضرت والا کی مفصل تحریر دیکھکر اصل مسئلہ میں تقریباً شفا ہوگئی اور یہ سمجھ میں آگیا کہ حرمت کی کوئی وجہ نہیں لیکن تھوڑا خلجان اس فرق میں باقی رہگیا ہے جو حضرت نے جملہ معازف و مزامیر اور گراموفون کے درمیان فرمایا ہے وہ یہ کہ گراموفون کی صوت بھی بخصوصہ مقصود معلوم ہوتی ہے (کمافی سائر المعازف) اسکی صوت میں ایک قسم کی گونج پیدا ہوکر بہ نسبت سادہ استماع ایک حظ کا اضافہ ہوجاتا ہے۔ چنانچہ بہت سے وہ آدمی کہ جنکے سامنے اگر اصل صوت اپنی اصلیت پر پیش کیجاتی تو وہ اسپر کان نہ لگاتے اور اس آلہ میں بند ہونیکے بعد نہایت ذوق و شوق سے سنتے ہیں البتہ ناچ رنگ وغیرہ میں اصل محکی عنہ پر قدرت ہونیکی صورت میں اس آلہ کی طرف توجہ نہیں رہتی جسکی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہاں حظ صوت کیساتھ دوسرے حظوظ نفس بھی جمع ہوجاتے ہیں ناچ رنگ اور گانے بجانیکے سوا اور چیزوں کے متعلق عام حالات پر نظر ڈالتے ہوئے یہی خیال ہوتا ہے (واللہ ورسولہ ولوابہ اعلم) کہ اگر ایک طرف اصل وعظ ہوتا ہو اور دوسری طرف گراموفون میں اسی وعظ کی حکایت ہو تو بہت سے آدمی اسی کی طرف جھک پڑیں گے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود اسکی صوت بخصوصہ مقصود ہے مثل سائر الملاہی والمعازف۔

(۲) آخر میں تنبیہ جزئی کے تحت میں جو حضرت نے ارقام فرمایا ہے کہ (اگر تلہی مقصود نہو تب بھی تشبہ ہے اہل تلہی کیساتھ لہذا اجازت نہوگی) اسکا مقتضی بھی عموم منع معلوم ہوتا ہے کیونکہ مواعظ اور ان کے امثال جو مطلوب فی الدین ہیں ان کیساتھ بھی تلہی اور تشبہ باہل التلہی منع کرنیکے قابل ہیں اگرچہ تلہی بالقرآن کی حد تک نہ پہنچیں اسلئے اگر کوئی شخص غرض صحیح کے ساتھ بھی سنتا ہو تب یہ تشبہ مانع جواز نہیں۔

(۳) تنبیہ کلی کے تحت میں جو ارشاد فرمایا گیا ہے اسکا مقتضی بھی حالات و واقعات کو دیکھنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اسکے استماع سے مطلقاً منع کیا جاوے کیونکہ اسکی کسی خاص صورت کی اجازت سے ابتلاء فی المحرم کا عام طور پر قوی اندیشہ ہے جیسا کہ تجربہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عوام میں تفصیلات و تدقیقات محفوظ نہیں رہتیں۔ الحاصل اول تو خود اس آلہ کو معازف ومزامیر کیساتھ ایک گونہ مشارکت ہے جو اصل عدم جواز کا سبب بن سکتا ہے۔ دوسرے اگر اس سے بھی قطع نظر کیجاوے اور فی نفسہ اسمیں حکایت صوت کو مباح قرار دیا جاوے تب بھی خارجی عوارض مثل اندیشہ ابتلاء فی المحرم اسکی ممانعت کے مقتضی ہیں۔ تیسرے اگر بلا غرض صحیح سنتا ہے تو اسکا عبث اور خلاف اولیٰ ہونا مسلم ہی ہے اور اگر غرض صحیح سے سنتا ہے یعنی ایسی چیز سنتا ہے جو مطلوب فی الدین ہے تو اس صورت میں قصد تلہی یا تشبہ باہل التلہی اسکے لئے مانع ہوگا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔ یہ چند معروضات اعتماداً علی العنایات السنیہ کردیے ہیں ورنہ جرأت نہ ہوتی۔

کرم ہائے تو مارا کرد گستاخ ۔ والسلام۔

الجواب بعض طبائع کے اعتبار سے قصد صوت مخصوصہ کا انکار نہیں ہو سکتا مگر اسکے عموم کا دعوی بھی مشکل ہے
بعض طبائع یقیناً ایسے ہونگے کہ اگر اصل میں کوئی حظ بھی نہ ہو تب بھی محض گونج کی سبب سے تبع کی طرف التفات نہ کریں
اور اگر طبل سحور میں بعض کے قصد تلہی سے حکم کی تعمیم مشکل ہے اور اس قصد کی اکثریت و اقلیت کا مدار اجتہاد پر ہے
لہذا اطلاق منع و تفصیل فی المنع مفتی کی رائے پر ہے اسکے علاوہ ایک امارت قریبہ قریب سب کے اعتبار سے عام ہے وہ
یہ کہ اس آلہ کے مختلف پلٹیوں میں مختلف اصوات بند ہوتی ہیں اور ان میں سے کسی کو کوئی مطلوب ہوتی ہے کسیکو کوئی اور
یہ تفاوت اصل ہی کے تابع ہے ورنہ ملاہی کے نغمات والحان سب متقارب ہوتے ہیں اور یہ سب حکم فی نفسہ میں کلام ہے
باقی افضاء الی المحرم یا تشبہ باہل التلہی کے موثر فی المنع ہونے میں کلام نہیں لیکن ایسے مفاسد عارضہ اور ضرورت
میں اگر تعارض ہو مفاسد کے انسداد کیساتھ تحصیل ضرورت کا انتظام کر لینے کی صورت میں کیا حکم ہوگا اسکو غور سے
دیکھ لیا جاوے مثلاً اگر کسی آلہ میں حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا وعظ کسی نے بلا اطلاع حضرت کے
بند کر لیا ہوتا اور کوئی شخص اسکی تبلیغ عام کیلئے خلوت میں اسکی نقل حاصل کر کے پھر کتابت میں ضبط کر کے اسکو
تقریراً یا طباعۃً شائع کر دیتا تو اس خاص مستمع فی الخلوۃ کیلئے کیا حکم ہوگا۔ یہ قابل تحقیق ہے بخلاف القرآن لعدم
الضرورۃ فیہ ثم لنا ان نتسع فی الکلام و نقول ان قبح الملاهی لو کان لعینها لما ارتفع عن طبل السحور
والغزو و جرس الساعۃ لاسیما فی المساجد فاذن هو لغیرها فلینظر ان هذا الغیر ما هو وهل هو متحقق
فی هذه الآلۃ اذا لم تکن حاکیۃ عن الصوت الغیر المشروع و هذا المراد ذکره فیما کتبت من قبل حذرا عن
غلط بعض العامۃ فالآن ذکرته بلسان الخاصیۃ لینظروا فیه و یتایّد کون هذا القبح لغیره بما
فی الدر المختار قبیل فصل اللبس من کتاب الحظر والاباحۃ و نصه و من ذلک (ای من الملاهی) ضرب
النوبۃ للتفاخر ولو للتنبیه فلا بأس به کما اذا ضرب فی ثلاث اوقات لتذکیر ثلاث نفخات
الصور لمناسبۃ بینهما فبعد العصر للاشارۃ الی نفخۃ الفزع وبعد العشاء الی نفخۃ الموت وبعد
نصف اللیل الی نفخۃ البعث وتمامه فیما علقته علی الملتقی وفی رد المحتار تحت قوله بعد العصر الخ
ما نصه اقول وهذا یفید ان آلۃ اللهو لیست محرمۃ لعینها بل لقصد اللهو منها اما من سامعها
او من المشتغل بها وبه تشعر الاضافۃ الا تری ان ضرب تلک الآلۃ بعینها حل تارۃ وحرم اخری
باختلاف النیۃ والامور بمقاصدها وفیه دلیل لساداتنا الصوفیۃ الذین یقصدون بسماعها
امورا هم اعلم بها فلا یبادر المعترض بالانکار کیلا یحرم برکتهم فانهم السادۃ الاخیار الخ وفیه علی

قولہ وتمام الخ حیث بعد غزوہ ماٴمر الی المذہب للامام البزدوی وینبغی ان یکون بوق الحمام یجوز کضرب النوبۃ وعن الحسن لاباس بالدف فی العرس لیشتہر وفی السراجیۃ ہذا اذا لم یکن له جلاجل ولم یضرب علی ہیئۃ التطرب اھ اقول وینبغی ان یکون طبل المسحر فی رمضان لایقاظ النائمین للسحور کبوق الحمام تامل اھ نعم لو منع منہ سدا للذرائع کان احوط واصون لدین العامۃ لکن مع ہذا لاسبیل لاحد علی احد الی المواخذۃ علی ترک الاحوط والی اساءۃ الظن بہ واللہ اعلم۔ ۶ رمضان المبارک ۱۳۴۶ھ۔

ستاسی[۸۷] ویں حکمت حکم عمل مسمریزم

السوال۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین وشرع متین درباب اس مسئلہ میں کہ مسمریزم کا سیکھنا اور اسپر عمل کرنا اور یقین کرنا مسلمانوں کیواسطے کیسا ہی بموجب شرع شریف جائز ہے یا ناجائز ہی۔ اور ایک میز تین پاؤں کی بچھا کر مردہ روحوں کو بلاکر سوال وجواب کرتے ہیں اور روحوں سے دریافت کرکے بتلاتے ہیں کہ تمھارا کام ہوگا یا نہیں ہوگا اسپر یقین کرنا مسلمانوں کو کیسا ہے۔

الجواب۔ اوّل مسمریزم کی حقیقت سمجھنا چاہئے پھر حکم سمجھنے میں آسانی ہوجاویگی حقیقت اس عمل کی یہ ہے کہ قوت نفسانیہ کے ذریعہ سے بعض افعال کا صادر کرنا جیسے اکثر افعال قوی بدنیہ کے ذریعہ سے صادر کئے جاتے ہیں پس قوۃ نفسانیہ بھی مثل قوی بدنیہ کے ایک آلہ ہی صدور افعال کا اور حکم اس کا یہ ہے کہ جو افعال فی نفسہا مباح ہیں ان کا صادر کرنا بھی اس قوت سے جائز ہے اور جو افعال غیر مباح ہیں انکا صادر کرنا بھی ناجائز۔ مثلاً جس شخص پر اپنا قرض واجب ہو اور وہ وسعت بھی رکھتا ہو اس قوت سے اسکو مجبور کرکے اپنا حق وصول کرلینا جائز ہے اور جس شخص پر جو حق واجب نہو جیسے چندہ دینا یا کسی عورت کا کسی شخص سے نکاح کرلینا اسکو مغلوب کرکے اپنا مقصود حاصل کرلینا حرام ہے وعلی ہذا القیاس سائر الافعال یہ تو اسکا حکم تھا فی نفسہ اور ایک حکم ہی باعتبار عارض کے کہ اگر اسمیں کوئی مفسدہ خارج سے منضم ہوجاوی تو اس مفسدہ کی وجہ سے بھی اسمیں ممانعت عارض ہوجاویگی مثلاً اسکو ذریعہ کشف واقعات کا خواہ ماضیہ ہوں یا حال یا مستقبلہ بنانا جسپر کوئی دلیل شرعی نہیں مثلاً چور کا دریافت کرنا یا کہ مردہ کا حال پوچھنا یا کسی کام کا انجام پوچھنا یا اعتقاد حضور ارواح کا کرنا جیسا سوال میں

[۱] اسکی بحث تیسویں غریبہ میں بھی دیکھ لی جاوے ۱۲ منہ۔

مذکور رہے کہ یہ سب محض کذب و زور و تلبیس و غرور ہے جنہیں خود ڈاکٹر عمل کرنیوالے مبتلائے جہل ہیں اور اسی جہل پر انکی تصنیفات اس فن میں مبنی ہیں اور بعضے دوسروں کو دھوکہ دیتے ہیں مسمریزم سے ان چیزوں کا کوئی تعلق نہیں اور اگر بالفرض ہوتا بھی تب بھی مثل کہانت و عرافت و نجوم کے اس سے کام لینا اور اُس پر اعتقاد کرنا حرام ہوتا چونکہ احقر کو اس عمل کا خود تجربہ ہے اسلئے تحقیق مذکور میں کچھ تردد نہیں۔ ۲۵ رجب ۱۳۴۶ھ

اٹھاسی ۸۸ ویں حکمت جواب اشکالات بر مسئلہ تقدیر

سوال۔ براہِ عنایت مسئلہ ذیل پر اپنی قیمتی رائے کا اظہار فرما کر مشکور فرماویں کیونکہ یہ مسئلہ عرصہ سے مجھے اور میرے احباب کو پریشان کئے ہوئے ہے میرا خیال ہے کہ آپ کا اس مسئلہ پر روشنی ڈالنا صرف میرے لئے ہی نہیں بلکہ ہندوستان میں متعدد متفکر دماغوں کیلئے باعث تسکین ہوگا ہمارا ایمان ہے کہ خدا تعالیٰ علیم کل و عالم الغیب ہے اسکا عالم الغیب ہونا اس بات پر بھی دلالت کرتا ہے کہ اُسے مستقبل کے ہر چھوٹے سے چھوٹے واقعہ کا علم حاصل ہے لہٰذا ہر کام کیلئے ایک طریق کار قبل از وقت مقرر ہو گیا پھر اگر زید نے بکر کے قتل کا ارادہ کیا تو اللہ تعالیٰ کو اسکی بھی خبر تھی اور اُس نے بکر کو قتل کیا وہ بھی خداوند کریم کے علم میں تھا یعنی اسے معلوم تھا کہ زید کو بکر قتل کریگا۔ اسی طرح اس کام کو ہونا چاہئے تھا ورنہ علم الٰہی باطل ٹھہرتا جب ہم خدا تعالیٰ کے اس علم غیب کو ہر انسان کے مستقبل پر منضبط کرتے ہیں تو ہمیں انسان کو مجبور محض ماننا پڑتا ہے اور خدا تعالیٰ کے عالم الغیب ہونے کی صفت پر ایمان رکھنا فیٹلزم کو ماننے کا مترادف ٹھہرتا ہے اب اس مذموم فیٹلزم کا نام سنتے ہی ہم اپنے عقیدہ کو اس سے بری الذمہ ٹھیرا لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نہیں ہمارے افعال کے ہم خود مختار اور ذمہ دار ہیں جیسا چاہیں کر گذریں اس حالت میں خدا کو ہماری افعال کے علم سے نعوذ باللہ عاری ماننا پڑتا ہے علاوہ ازیں خدا کو عالم الغیب مانکر ہم دعا مانگنے کو بھی بیکار کہنے پر مجبور ہوتے ہیں کیونکہ ہر کام کو اسی طرح ہونا چاہئے جیسا کہ اسکے متعلق خدا تعالیٰ کو علم ہو چکا ہے معاذ اللہ وہ خود بھی اپنے علم کے خلاف جو کہ ابھی سے مکمل ہے آئندہ کچھ نہیں کر سکتا کیونکہ علم غلط ٹھہرتا ہے بینوا۔ توجروا۔

الجواب۔ یہ یقینی ہے کہ وجود اختیار کا بدیہی بلکہ حسّی و مشاہد ہے اور یقینی بدیہی و حسّی کی مصادمت اگر دلیل غیر یقینی کیساتھ ہو تو بداہت و حس کی نفی نہ کرینگے بلکہ دلیل کو مخدوش کہیں گے گو تعیین اس خدشہ کی نہ کر سکیں مثلاً اگر دلیل ریاضی سے معلوم ہو کہ فلاں تاریخ فلاں وقت فلاں مقام میں پورے آفتاب کو کسوف ہوگا لیکن مشاہدہ سے کسوف کا عدم وقوع ثابت ہوا تو مشاہدہ کو غلط نہ کہا جاویگا بلکہ حساب میں غلطی ہو جانے کا حکم

کریں گے گو یہ تعیین نہ ہو سکے کہ کہاں غلطی ہوئی ہے اور کیا غلطی ہوئی ہے۔ اسی طرح یہاں جب دلیل نافی ہے اختیار کی تو دلیل ہی کو متہم سمجھیں گے خواہ وہ غلطی کچھ ہی ہو مثلاً یہاں اس دلیل میں یہ غلطی ہے کہ علم باری جو واقعہ قتل کیساتھ متعلق ہوا ہے تو اس قید کیساتھ متعلق ہوا ہے کہ یہ قتل باختیار قاتل ہوگا تو اس سے تو وجود اختیار کا اور موکد ہو گیا نہ کہ معدوم ورنہ خلاف علم آلہی لازم آویگا۔ اور اگر اس اختیار کی کنہ اور اسکی وجہ ارتباط بالقدیم کی تفتیش کرکے یہی اشکال نفی اختیار کا اعادہ کیا جاوے تو ایسا اشکال جبر کی کنہ اور اسکے درجہ ارتباط کی تفتیش کرنے سے بھی ہوتا ہے جس سے جبر کی بھی نفی ہوتی ہے۔ تقریر اسکی یہ ہے کہ اگر تعلق علم وامتناع خلاف علم سے جبر لازم آتا ہے تو ظاہر ہے کہ علم کا تعلق معدوم محض سے تو ہو نہیں سکتا بلکہ وہ عقلاً موقوف ہے وجود معلوم پر اور اسکا وجود اگر بلا ارادہ ہے تو اس معلوم کا قدم لازم آتا ہے اور وہ بالمشاہدہ باطل ہے اور اگر ارادہ سے ہے تو ارادہ میں علم شرط ہے تو علم موقوف ہوا علم پر اور یہ دور ہے اور نیز علم مستلزم جبر ہے جیسا کہ سوال میں کہا گیا اور ارادہ مستلزم اختیار ہے جیسا ارادہ کی حقیقت سے ظاہر ہے یعنی تخصیص ماشاء لما شاء متی شاء اور یہ اجتماع متنافیین ہے اور یہ دور اور جمع لازم آیا ہے علم اور ارادہ سے تو علم وارادہ منفی ہونگے اور علم ہی مقتضی تھا جبر کو جب مقتضی منفی ہوا تو مقتضی یعنی جبر بھی منفی ہوگا تو اس انتفاء میں اختیار کی کیا تخصیص ہے جبر بھی منفی ہو گیا اسلئے ان سب اشکالات سے نجات یہی ہے کہ جبر و اختیار کی کنہ اور وجہ ارتباط کی تفتیش نہ کیجاوے اور عجب نہیں کہ شارع علیہ السلام نے اسی لئے اس مسئلہ میں خوض کرنے سے منع فرمایا ہو۔ واللہ اعلم۔ ۳ رمضان ۱۳۴۶ھ۔

نواسی ۸۹ ویں حکمۃ رسالہ القاء السکینہ فی تحقیق ابداء الزینہ

اس رسالہ میں شرعی پردہ کی تحقیق ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۱۱۵ سے شروع ہوا ہے اور صفحہ ۱۲۵ پر ختم ہو گیا ہے۔

نوے ۹۰ ویں حکمۃ حکم خطبہ در غیر عربی

تمہید سوال وجواب آئندہ۔ زمان شاعیت ایک عالم کا رسالہ ہے جسمیں خطبہ کے عربی زبان میں ہونیکی ضرورت اور غیر عربی میں ہونیکی کراہت روایات فقہیہ سے ثابت کیگئی ہے اسپر احقر کی بھی تقریظ تھی ایک مقام سے احقر کے پاس ایک خط آیا جسمیں دو سوال تھے ایک میں حوالہ روایات کے متعلق غلط کا اثبات اور دوسری میں غیر عربی سے کراہت کی نفی کیگئی ہے۔ احقر نے اس خط کا جواب لکھا جو ذیل میں منقول ہے۔

سوال اوّل۔ اسکا خلاصہ تمہید اصل میں لکھا جا چکا اور چونکہ جواب میں بھی اس سے محض اجمالی تعرض ہے اسلئے اس سوال کو بعینہٖ نقل نہیں کیا گیا

سوال ثانی۔ صاحبینؒ نے عاجز عن العربیہ کو معذور اور عاجز قرار دیا ہے اور اسلئے غیر عربی دانوں کو غیر عربی میں خطبہ پڑھنا جائز ہوگا یا نہیں کیونکہ تکبیر تحریمہ کے متعلق قاضیخانؒ نے لکھا ہے کہ اگر عربی نہیں جانتا ہے تو فارسی میں نماز کو شروع کریگا ورنہ غیر عربی میں نہیں شروع کر سکتا بالکل یہی اختلاف بقول درمختار خطبہ میں بھی ہے اسلئے عربی نہ جاننے والے کیا صاحبینؒ کے نزدیک غیر عربی میں خطبہ نہیں پڑھ سکتے اور اگر بکراہت جائز ہے تو مکروہ تنزیہی مراد ہے یا مکروہ تحریمی۔ کیا وہ مکروہ تنزیہی بحالت موجودہ نہ سمجھ میں آنیکے عذر سے معاف نہیں ہو سکتا اور زمانہ کی ضرورت ہم کو شرعی ضروریات کیلئے اُردو میں خطبہ کو جائز قرار نہیں دیتی حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے احیاء العلوم میں آداب القراۃ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مقولہ پیش فرمایا ہے کہ جو عبادت بے سمجھے ہو اس میں برکت نہیں ہوتی اور جو تلاوت بلا تامل ہو وہ تلاوت نہیں اسلئے اگر کوئی شخص خطبہ شرعیہ کے حدود میں رہکر اُردو میں خطبہ پڑھتا ہے تو وہ مثاب ہوگا یا نہیں۔ نیت اُسکی یہ ہے کہ عبادت بے سمجھے نہ ہونا چاہئے خصوصاً خطبہ جو تذکیر کے لئے بھی ہو جس میں سامعین کو سُنانا مقصود ہو۔

الجواب۔ تنبیہات سے ممنون ہوا جزاکم اللہ تعالیٰ۔ غالباً اکثر اہل علم کا تصدیق رسائل کے باب میں یہی معمول ہے کہ نفس مسئلہ کا توافق پیش نظر رہتا ہے اور روایات کو بنا بر اعتماد صاحب رسالہ ماخذ پر منطبق نہیں کیا جاتا چنانچہ اس وقت آپکی تحریر کی روایات میں بھی اسی اعتماد کی بنا پر تطبیق کا اہتمام نہیں کیا۔ اگر یہ کوتاہی ہے تو میں اپنی کوتاہی کا معترف ہوں بلکہ اسکی اشاعت کی اجازت دیتا ہوں۔ البتہ نفس مسئلہ میں اب بھی میرا یہی خیال ہے اگر اس میں مجھکو اپنی غلطی معلوم ہو جاویگی حسب معمول رجوع کرلونگا۔ یہ تو سوال کا جواب ہے۔ باقی سوال ثانی کے متعلق یہ عرض ہے کہ کلام غیر عاجز میں ہے اس کے لئے جواز یعنی صحت بلا کراہت نہیں اور عاجز کے معنی ہیں پڑھنے سے عاجز نہ کہ سمجھنے سے کما سیاتی۔ رہا یہ امر کہ کونسی کراہت ہے سو تنزیہی بھی عوارض سے تحریمی ہو سکتی ہے نہ مسئلہ تکلم فیہا میں۔ بڑا عارض اس وقت میں یہ ہے کہ سنت پر اس مکروہ کو ترجیح دی جانے لگی اس لئے تغییر مشروع کے سبب کراہت تحریمیہ کا حکم بعید نہیں اور یہ عجز اور عدم عجز عن القراۃ ہے نہ کہ عن الفہم۔ چنانچہ کسی سے بھی یہ احتمال اخیر منقول نہیں اور قیاس ایک کا دوسری پر ہمارا منصب نہیں اور امام غزالیؒ سے جو قول نقل کیا گیا یہاں سمجھنے سے مراد توجہ ہے چنانچہ اس قول کی عبارت اُس عبادت کو بھی شامل ہے جس میں کوئی قراۃ نہیں ورنہ اگر ترجمہ مراد ہو تو کیا تلاوت میں بھی ترجمہ پڑھنا اصل قرآن کے پڑھنے سے افضل ہوگا۔ رہا حکمت تذکیر سے استدلال یہ تو قرآن میں بھی جاری ہے بلکہ قرآن مجید میں خطبہ کا لقب تو ذکر آیا ہے اور قرآن کا ذکریٰ تو کیا یہ حکم اس حکم میں بھی جاری ہوگا۔ ۱۴ ربیع الاول ۱۳۴۷ھ

اس کے بعد سائل بالا سے حسب ذیل مکاتبت ہوئی

سوال۔ حضور والا نے تحریر فرمایا ہے کہ عجز و عدم عجز عن القراۃ مراد ہے نہ کہ عن الفہم۔ صرف اتنی بات میں مجھے شبہ باقی رہ گیا ہے اس لئے مؤدبانہ طور پر چند جملے عرض کرنے کی جرأت کرتا ہوں۔ تحقیق الخطبہ میں امام رافعی رحمۃ اللہ علیہ (شافعی المذہب) کی حسب

ذیں عبارت نقل فرمائی گئی ہے وھل یشترط کون الخطبۃ کلہا بالعربیۃ وجہان الصحیح اشتراط فان لم یکن فیہم من یحسن العربیۃ خطب بغیرھا ویجب علیہم التعلم والاعصوا ولاجمعۃ لہم (منقول من شرح الاحیاء للسید المرتضی الزبیدی ۳۷)

الجواب۔ اس عبارت کے معنی اول عرض کرتا ہوں اس سے آپکو اپنے استدلال کا حال معلوم ہوجائیگا کہ صحیح یہی ہے کہ عربیۃ شرط ہے لیکن اگر اُن حاضرین جمعہ میں کوئی ایسا شخص نہ ہو جو عربی میں پڑھ سکے تو فی الحال غیر عربیۃ میں پڑھ لے لیکن آئندہ کیلئے اُن لوگوں پر واجب (علی الکفایہ) ہوگا کہ عربی سیکھیں تاکہ عربی میں خطبہ ہوسکے ورنہ سب عاصی ہونگے اور اُن کا جمعہ بھی صحیح نہ ہوگا جیسا بعض فقہاء حنفیہ نے بعینہ اسی طرح تجوید کے متعلق فتویٰ دیا ہے کہ جب سیکھنا چھوڑ دیگا نماز صحیح نہ ہوگی اور اگر عربی نہ سمجھنا مراد ہو تو کیا اس فتوے کو بھی مانا جاویگا کہ عربی نہ سمجھنے والوں پر عربی کا سیکھنا واجب ہے ورنہ اُن کا جمعہ نہ ہوگا۔ اگر یہ فتویٰ مانا جاتا ہے تو اس سے آپ کے خلاف مدعا ثابت ہے۔ ۲ ربیع الثانی ۱۳۴۱ھ۔

سوال تتمہ بالا۔ رہا کلام مجید کے متعلق کہ اُسکو ذکر کہا گیا ہے اور خطبہ کو ذکر۔ اس کے متعلق یہ عرض ہے کہ قرآن مجید کو بھی ذکر کہا گیا ہے جیسا کہ وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس۔ معلوم ہوا کہ ذکر کیلئے تبیین کی ضرورت ہے اسی طرح اگر خطبہ کو ذکر کہا گیا ہے تو اُس کیلئے بھی تبیین کی ضرورت ہے بہر صورت ذکر اور ذکر میں ارتفاع نہیں ہے بلکہ اجتماع ہے وہ ورثۃ الانبیاء جس طرح قرآن کی تبیین عاید ہے اسی طرح خطبہ کی بھی اور تبیین مفہوم لغت ہی میں ممکن ہے، ولاتطع من اغفلنا قلبہ عن ذکرنا فرمایا گیا ہے ذکرنا سے مراد انزلنا الیک الذکر کے مطابق کلام مجید ہی ہے اسیلئے فاسئلوا اھل الذکر ای عالم القرآن فرمایا ہے۔ پس جب خطبہ بھی ملقب بہ ذکر اللہ ہے تو اُسکو بھی مبین للناس ہونا ضروری ہے۔ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ خطیب ذکر (قرآن) ہی سے نصائح کرے ورنہ خطبہ ذکر نہ ہوگا

جواب۔ میرا یہ مطلب نہ تھا کہ قرآن کو ذکر نہیں کہا گیا بلکہ یہ مطلب تھا کہ ذکر بھی کہا گیا ہے اور خطبہ کو کہیں ذکر نہیں کہا گیا پس قرآن میں جب دونوں حیثیتیں ہیں تو اُن دونوں کا حق ادا کرنا ضروری ہے تو پھر ترجمہ سمجھ کر کیوں نہیں پڑھا جاتا

تتمہ سوال بالا۔ جناب والا نے مکتوب گرامی میں ارشاد فرمایا ہے کہ اس مکروہ کو سنت پر ترجیح دیجاتی ہے اسلئے اس عارض سے مکروہ تحریمہ بعید نہیں مگر حضور والا۔ بایں نیت سے اسکو مادری زبان میں پڑھا جاوے کہ اس طرح بہت سی مردہ سُنتوں کا احیاء کیا جاوے تو پھر مکروہ کیوں ہوگا۔ بہت سے جہلاء ایسے ہیں جو نماز روزہ کی ضرورت سے بے خبر ہیں وہ صرف جمعہ میں آتے ہیں اگر خطبہ میں ان کی زبان میں سمجھا دیا جائے تو کیا اثر کی اُمید نہیں ہے ممکن ہے کہ خدا کچھ لوگوں کو اس طریقہ سے ہدایت نصیب کرے

الجواب۔ اُمور تعبدیہ میں مصالح سے تغیر نہیں ہوتا۔ تاریخ بالا۔

سوال تتمہ بالا۔ اور پھر کیا خطبہ میں یہی ایک سنت ہے یہ بھی تو سنت ہی ہے کہ بلا کتاب خطبہ دیا جائے۔ حضور نے کبھی کتابی خطبہ نہیں دیا نہ صحابہ کرام نے ایسا کیا اس سنت کا ترک دھڑا دھڑ ہو رہا ہے اور کچھ خیال بھی نہیں ہوتا حالانکہ خطبہ میں

مخاطبین کی طرف رخ اسی لئے ضروری ہی کہ مخاطبین کو باحسن پیرایہ نصیحت کیجائے مگر جب کتاب پر آنکھ لگی ہوگی تو ہرگز وہ توجہ الی المخاطبین نصیب نہ ہوگی جو مقصود ہے اور جو کیفیت آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہوتی تھی وہ یہ ہے کہ مسلم شریف کے الفاظ یہ ہیں اذا خطب احمرت عیناہ وعلا صوتہ واشتد غضبہ حتی کانہ منذر جیش یقول صبحکم ومساکم الخ بھلا اس طریقہ سے کون خطبہ دیتا ہے سب اسکو ترک کر رہے ہیں مگر کوئی اسکو مکروہ تحریمی نہیں کہتا

الجواب۔ یہ سنن مستحبہ ہیں اور عربیۃ مؤکدہ فلا یقاس احدہما علی الآخر۔ تاریخ بالا۔

اکیانوے وین حکمۃ تنقید بر رسالہ مقام محمود کہ دراں در مسئلہ شفاعت بر عبارت تقویت اعتراض کردہ شد

تمہید۔ ایک خط مع ایک رسالہ کے جسکا نام مقام محمود ہے ذیل کے پتہ سے آیا جسمیں تقویۃ الایمان کی ایک عبارت متعلقہ شفاعت پر اعتراض ہے وہ اعتراض مع احقر کے جواب کے ذیل میں دونوں منقول ہیں۔ **سوال**۔ ایک نسخہ مقام محمود بذریعہ بکیٹ ہذا ارسال خدمت ہے بعد مطالعہ جواب باصواب سے مشکور وممنون فرماویں اگر جملہ کتاب کا جواب تحریر کرنے میں عدیم الفرصتی مانع ہو تو براہ نوازش شفاعت بالاذن کے متعلق جو عبارت نمبر اکبر کے تحت میں تحریر کیگئی ہی اسکا جواب مدلل ومفصل تحریر فرماویں سائل خاکسار ملک محمد امین چوب فروش چوک حضرت امام ناصر الدین صاحب جالندھر شہر

عبارت تقویۃ الایمان (بعد بیان شفاعت بالوجاہت وشفاعت بالمحبت) تیسری صورت یہ ہے کہ چور پر چوری تو ثابت ہو گئی مگر وہ ہمیشہ کا چور نہیں اور چوری کو اس نے کچھ پیشہ نہیں ٹھیرایا مگر نفس کی شامت سے قصور ہو گیا اس پر شرمندہ ہے اور رات دن ڈرتا ہے اور بادشاہ کے آئین کو سر آنکھوں پر رکھکر اپنے تئیں تقصیروار سمجھتا ہے اور لائق سزا کے جانتا ہے اور بادشاہ سے بھاگ کر کسی امیر وزیر کی پناہ نہیں ڈھونڈتا اور اسکے متعلق کسی کی حمایت نہیں چاہتا اور رات دن اس کا منھ دیکھ رہا ہے کہ دیکھئے میرے حق میں کیا حکم فرماوے سو اسکا یہ حال دیکھکر دل میں ترس آتا ہے مگر آئین بادشاہت کا خیال کر کے بے سبب درگزر نہیں کرتا کہ کہیں لوگوں کے دلوں میں اسکے آئین کی قدر نہ گھٹ جاوے سو کوئی امیر وزیر اسکی مرضی پاکر اس تقصیروار کی شفاعت کرتا ہے اور بادشاہ اس امیر کی عزت بڑھانیکو ظاہر میں اس کی سفارش کا نام کرکے اس چور کی تقصیر معاف کر دیتا ہے سو اس افسر نے چور کی سفارش اسلئے نہیں کی کہ اس کا قرابتی ہے یا آشنا یا اسکی حمایت اس نے اٹھائی بلکہ محض بادشاہ کی مرضی سمجھ کر کیونکہ وہ تو بادشاہ کا امیر ہے نہ کہ چوروں کا تھانگی جو چوروں کا حمایتی بنکر اسکی سفارش کرتا اور آپ بھی چور ہو جاتا۔ اور اسکو شفاعت بالاذن کہتے ہیں۔ پس سفارش خود اس مالک کی پروانگی سے ہوتی ہے سو اللہ کی جناب میں اس قسم کی شفاعت ہو سکتی ہے اور جس ولی و نبی کی شفاعت کا قرآن وحدیث میں مذکور ہے اسکے معنی یہی ہیں سو ہر بندے کو ہر چاہیے کہ وہ ہر دم اللہ ہی کو پکارے اور اسی سے ڈرتا رہے اور اسی سے التجا کرتا رہے اور اسکے روبرو اپنے گناہوں کا قائل رہے اور اسکو اپنا مالک بھی سمجھے اور حمایتی بھی اور جہاں تک خیال دوڑائے اللہ کے سوا کہیں اپنا ٹھکانا نہ جانے اور کسی کی حمایت پر بھروسہ نہ کرے کیونکہ وہ بڑا غفور رحیم ہے سب مشکلیں اپنی ہی فیض سے کھول دیگا اور سب گناہ اپنی ہی رحمت سے بخش دیگا اور جسکو چاہے اپنے حکم سے آپکا شفیع بنا دیگا غرضیکہ جیسی ہر حاجت ہو اسی کو سونپنا چاہئے اسی طرح شفاعت بھی اسی کے اختیار پر چھوڑ دے جسکو وہ چاہے ہمارا شفیع کردے نہ یہ کہ کسی کی حمایت

پر بھروسہ رکھے اور اُسکو اپنی کیواسطے پکارے اور حمایتی سمجھکر اصل مالک کو بھولجائے۔ **اعتراض**۔ اس مضمون پر نگاہ دوڑانیسے مندرجہ ذیل نتائج بڑی آسانی سے مرتب کئے جاسکتے ہیں (۱) شفاعت وجاہت پر عقیدہ رکھنا اصل شرک ہے (۲) شفاعت محبت پر ایمان لانا شرک اکبر ہے۔ (۳) ہمیں کسی ایک کی شفاعت پر بھی بھروسہ رکھنا چاہئے (۴) کوئی نبی یا ولی کسی گنہگار کی شفاعت اسلئے نہیں کریگا کہ اسے بوجہ نبی رحمت ہونیکے اس پر ترس آتا ہے یا بسبب ہمدردی بنی نوع انسان رحم، کیونکہ ایسا کرنے پر وہ مجرم کا حامی مددگار ہوکر خود مجرم قرار دیا جائیگا۔ (۵) خدا کسی گنہگار کو بھی بدون شفاعت نہیں بخشیگا کیونکہ ایسا کرنیسے اسے اس بات کا ڈر ہوگا کہ کہیں لوگوں کے دلوں سے اسکے آئین قوانین کی قدر نہ گھٹ جائے۔ (۶) مرتبہ شفاعت میں کوئی حقیقی فضیلت وبزرگی نہیں کیونکہ شفاعت تو قوانین الٰہیہ کی عظمتِ شان برقرار رکھنے کیلئے ایک ذریعہ ہے نہ کہ حقیقی عزت افزائی کا نشان۔

الجواب۔ میری رائے میں اس مسئلہ کو کسی محقق سے زبانی منقح کرنے کی ضرورت ہے بخصوص حصہ میں ۵ و ۶ اسب سے زیادہ قابل تحقیق ہے کہ اس جزو کو بعینہ وجہ تشبیہ میں دخل نہیں ہے صرف مشبہ بہ کی جانب میں اس شفاعت کے تحقیق کی ایک صورت ہے جس کا تحقق بعینہ جانب مشبہ میں ضروری نہیں صرف قید بالاذن میں تشبیہ ہے گو بنا اذن کی مختلف ہے ایک جگہ بنا رعرض ہے ایک جگہ حکمت اگر اس جزم کو سمجھ لیا جاوے تو اُمید ہے کہ سب اشکالات ختم ہوجاویں۔ واللہ الہادی الی سواء السبیل۔ تاریخ ۲۸ ربیع الثانی ۱۳۵۱ھ

بانوے ویں حکمۃ خلاصۃ الکلام فی ذات الجمعۃ بین یدی الامام | یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۵۶۲ سے شروع اور صفحہ [illegible] پر ختم

ترانوے ویں حکمۃ رسالہ اقامۃ الطامۃ علی زاعم بقاء النبوۃ العامۃ | اس رسالہ میں شیخ اکبر کے کلام سے جو بقاء نبوت معلوم ہوتا تھا اس کی تحقیق ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۵۲۵ سے شروع اور ۵۳۰ پر ختم ہوا ہے

چورانوے ویں حکمۃ فصل یازدہم در تحقیق صلوۃ بر ہوائی جہاز | میرا ایک فتویٰ اسکے متعلق رسالہ الامداد محرم ۱۳۴۵ھ میں صفحہ ۳۸ پر چھپا تھا اس کے متعلق ایک تحریر بشکل دو سوال وجواب آئی جو ذیل میں منقول ہے اور اُسکے ایک حاشیہ میں جو بعنوان ظہری شروع ہوا ہے میری ایک عبارت مضمون بہ رفع اشتباہ پر اعتراض بھی تھا اُسکا جواب مولوی حبیب احمد صاحب نے لکھکر مجھکو دکھلایا جو اس تحریر کے بعد منقول ہے۔

سوال۔ بر ہوائی جہاز در حالت طیران او یا وقوف او در ہوا سجدہ کردن یا نماز فرضی خواندن جائز است یا نہ۔ بینوا توجروا۔

جواب۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ قال العلامۃ القہستانی فی شرح مختصر الوقایۃ والسجود لغۃ ہو الخضوع وشرعاً وضع الجبہۃ علی الارض وغیرہا۔ انتہی۔ وفی البحر شرح الکنز تحت قولہ وکرہ بِاصل ہما او بکور عمامۃ من فصل الی ذا اراد الدخول فی الصلوۃ فی اثناء ما بسط۔ والاصل انہ کما تجوز السجدۃ علی الارض تجوز علی ما ہو بمعنی الارض مما تجد جبہتہ حجمہ وتستقر علیہ وتفسیر وجدان الحجم ان الساجد لو بالغ لا یتسفل راسہ ابلغ من ذلک انتہی وفی الوقایۃ فی اخر باب صفۃ الصلوۃ فان سجد علی کور عمامۃ او فاضل ثوبہ او شیٔ یجد حجمہ وتستقر علیہ الجبہۃ جاز وان لم تستقر لا یجوز انتہی فالمرکوب الھوائی ان کان مرکبا من

ہے۔ جس میں یہ عبارت مذکور ہے یہ حال دیکھکر دل میں ترس آتا ہے۔ الی قولی اللہ کی جناب میں اس قسم کی شفاعت ہو سکتی ہے اور جو سوال ذیل میں مذکور ہے

اشیاء صلبة بحیث تستقر علیہ الجبھة ولا تنسفل بالتسفیل تجوز السجدة علیہ والظاھر انہ ملحق بالدابة کالسفینة السائرة والموقوفة بالشط الغیر المستقرة علی الارض فانہا ملحقة بالدابة کما یستفاد من رد المحتار قبیل سجدة التلاوة فالصلوٰة المکتوبة علی المرکب الھوائی لا تجوز بدون العذر کما ھو حکم الصلوٰة علی الدابة والسفینة السائرة وھل یلزم التوجہ الی القبلة ھھنا کما فی السفینة او لا کما فی الدابة۔ والظاھر انہ یلزم لان المرکب الھوائی بمنزلة البیت کالسفینة فان لم یمکنہ یمکث عن الصلوٰة الا اذا خاف فوت الوقت لما تقرر من ان قبلة العاجز جہة قدرتہ (وما من حادثة الا ولہا ذکر فی کتاب من الکتب المعتبرة اما بعینہا او بذکر قاعدة کلیة تشتملہا ۱۲) واللہ تعالیٰ اعلم۔

پچانوے ۹۵ ویں حکمة در تحقیق مضمون تظلیل غمام

حدیث ذیل متعلق بعدم الظل لرسول صلی اللہ علیہ وسلم کا تذکرہ ہے تو فرمایا کہ صاحب مواہب لدنیہ کو یہ حدیث نہیں ملی۔ کما یفہم من استدلالہ بحدیث واجعلنی نورا اور میں یہ سمجھتا تھا کہ بناً علی المشہور اگر حدیث ثابت بھی ہو تو مراد یہ ہوگی کہ ابر آپ کے ساتھ گاہے گاہے رہتا تھا کما ورد فی قصة بحیر الراھب ونسطورا الراھب ذکر الاول فی الخصائص الکبری ص‌ج۱ ۸۳ بتحسین الترمذی وتصحیح الحاکم والثانی فی تاریخ حبیب الہ ص‌۱۶ بغیر سند۔ اور گاہے گاہے کی قید اسلئے لگائی کہ صحیح حدیث میں وارد ہے وقد اخرجہ مسلم۔ کہ آپ پر ایک بار ایک صحابی کپڑا روکے ہوئے کھڑے تھے گرمی کی وجہ سے تاکہ آپ پر سایہ ہو جاوے پس معلوم ہوا کہ علی الدوام سایہ نہیں رہتا تھا سو سایہ کا نہ ہونا اُسوقت کیساتھ خاص ہوگا جبکہ ابر سر مبارک پر ہو لیکن اس حدیث سے اس گمان کی تغلیط ہوئی کیونکہ ابر شمس کی گرمی روکنے کیلئے ہوتا قمر میں جس کا ذکر حدیث ذیل میں ہے، کونسی گرمی تھی جس کیلئے ابر کی حاجت ہوتی وہ حدیث خصائص کبری ص‌ج۱ ۶۸ مطبوع حیدر آباد میں ہے اور اُسکے لفظ یہ ہیں۔ اخرج الحکیم الترمذی (وھو محمد بن علی من الاولیاء الکبار والمحدثین والحکماء المتصوفین افاض اللہ علی من برکات انفاسہ القدسیة ۱۲ جامع) عن ذکوان[۵] ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یری لہ ظل فی شمس ولا قمر اھ۔

خط مولوی محمد اسحٰق بردوانی۔ الامداد ماہ ربیع الثانی ۳۶ھ ص‌۳۱ کے مضمون عدم الظل لتظلیل الغمام کے متعلق عرض ہے سید احمد دحلانؒ نے السیرة النبویة والآثار المحمدیة ص‌۱۵۳ میں حدیث ہجرت کے اس جملہ کے تحت میں (حتی اصابت الشمس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واقبل ابو بکرؓ حتی ظلل علیہ بردائہ الخ) لکھا ہے ولا یرد ان تظلل الغمام یعنی تظلیل ابی بکر لان ذلک کان قبل البعثة ارھاصا للنبوة صلی اللہ علیہ وسلم ولم ینقل احد وقوع ذلک بعد البعثة اھ۔ اس سے حضرت والا کی اول زمانہ کی سمجھ کی تائید ہوتی ہے اور حدیث ذکوان اگر ثابت بھی ہو تو ارہاص قبل النبوة پر محمول ہونا بظاہر چنداں مستبعد نہیں۔

الجواب۔ واقعی اسمیں یہ بھی ایک احتمال ہے اور دوسری توجیہ بھی جو کہ اس رسالہ میں مذکور ہے محتمل ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ باوجود ابر نہ ہونیکے بھی آپ کا سایہ ظاہر نہ ہوتا ہو اور حر شمس محسوس ہوتا ہو جس سے توقی کے لئے تظلیل ابو بکرؓ کی حاجت ہوئی۔ فقط قرب سنہ ۱۳۳۶ھ

[۵] مگر چونکہ اس تحریر کے بعد معلوم ہوا کہ یہ حدیث نہایت ضعیف اور نیز مرسل ہے کیونکہ اس کی سند خصائص کبری ص‌۱۷ میں مختصراً اس طرح لکھی ہے اخرج الحکیم الترمذی

چھیانوے ویں حکمۃ در کشف شبہ مرجیہ بودن حنفیہ از عبارت غنیہ

(ایک صاحب علم کا خط رسالۃ الاقتصاد کے جواب شبہ بستم کے متعلق میں نے اس شبہ کے جواب میں یہ لکھا تھا کہ غنیہ مجھکو نہیں ملی ان صاحب نے غنیہ دیکھکر جواب کیلئے ذیل کی تقریر لکھی ہے وھو ہذا)

جواب شبہ بستم۔ فرقہ ضالہ مرجیہ حنفیہ سے مراد یہاں فرقہ مرجیہ میں سے ایسا گروہ ہے جو اپنے آپکو بطریق افترا جناب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے منسوب کرتا تھا جیسا کہ شرح مواقف کی عبارت سے بھی ظاہر ہے ورنہ جناب امام ابوحنیفہ صاحب کو تو جناب پیر صاحب اپنی اسی کتاب شریف غنیۃ الطالبین میں امام تسلیم فرماتے ہیں اور اُن کا اجتہاد عوام کی نفع رسانی کیلئے بیان فرماتے ہیں جیسا کہ صـ۱۷ پر غنیۃ الطالبین مطبع اسلامیہ لاہور فی باب الصلوۃ خطرہا عظیم وامرہا جسیم میں فرماتے ہیں۔ وقال الامام ابوحنیفۃ لا یقتل الخ سے ظاہر ہے۔ ترجمہ۔ اور فرمایا امام ابوحنیفہ نے کہ وہ (یعنی تارک صلوۃ) نہ قتل کیا جاوے الخ اور نیز امام ابوحنیفہ کے مقلدین فقہا پر اور انکے مختلف فیہ اجتہاد پر اپنے یعنی امام احمد حنبل کے مذہب والوں اور امام شافعی کے مذہب والوں کو انکار کرنے سے منع فرماتے ہیں کہ انکار نہ کیا جاوے اور اپنے مذہب کو ان پر ترجیح نہیں دیتے گویا باہمی ایک سمجھتے ہیں (کما ہو فی الحقیقت) جیسا کہ صـ۱۱۹ و صـ۱۲۰ پر فی باب الامر بالمعروف فصل والذی یؤمر بہ سے ظاہر ہے عبارت اس طرح شروع ہوتی ہے واما اذا کان الشئ مما اختلف الفقہاء فیہ الخ ترجمہ لیکن جب ہو وہ چیز (بیان امر وغیرہ) اُن چیزوں میں سے جن میں اختلاف کیا ہے فقہا نے اور گنجائش ہے اُس میں اجتہاد کو جیسے پینا عامی کا نبیذ کو تقلید کرکے امام ابوحنیفہ کی اور نکاح کرنا عورت کا بغیر اذن ولی کے جیسا کہ مشہور ہے انکے مذہب میں تو نہیں ہے کسی کو ان میں سے جو امام احمد اور امام شافعی کے مذہب پر ہے اسکا (یعنی مذکورہ اجتہاد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یا الیسا ہی اور مختلف فیہ مسائل کا) انکار کرنا کیونکہ امام احمد نے فرمایا ہے مروزی کی روایت میں نہیں ہے جائز فقیہ کو یہ کہ اُٹھلاوے لوگوں کو اپنے مذہب پر اور نہ سختی کرے اُن پر الخ ۱۲ نیز اگلے بیان سے اسکی اور زیادہ تصدیق ہوتی ہے کہ مرجیہ حنفیہ کیساتھ ہی آگے آپ تحریر فرماتے ہیں والمعاذیۃ جس سے فرقہ مرجیہ میں سے ایسا گروہ مراد ہے جو اپنے آپکو بطریق افترا حضرت معاذ رضی سے منسوب کرتا ہے (ایک وجہ تسمیہ مرجیہ کی جو جناب پیر صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ لانہا زعمت الخ یعنی انھوں نے زعم کرلیا کہ تحقیق ایک تکلیف دیئے گیوں سو جب کہی لا الہ الا اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ اور کرلے بعد اس کے سب گناہ تو نہیں داخل ہوگا دوزخ میں ہرگز ۱۲ یہ حضرت معاذ کی روایت کی ہوئی اسی حدیث سے استدلال بطریقہ غلط مرجیہ نے کیا ہے جو آپ نے اپنے انتقال کیوقت اقرار شہادتین کی بابت بیان فرمائی تھی جس سے وجہ نسبت کرنیکی آپکی طرف (یعنی حضرت معاذ کی طرف ظاہر ہے) ورنہ حضرت معاذ رضی اصحاب آں سرور صلی اللہ علیہ وسلم میں سے ہیں اور آپ کی اقتدا ر راست) بموجب حدیث شریف بایہم اقتدیتم اہتدیتم عین ہدایت ہے اور آپ کے مقتدی درست اہل سنت والجماعت۔ تو یہ واضح ہوگیا کہ جناب پیر صاحب ان ہر دو اصحاب کی اقتدا کرنیوالوں کو (نعوذ باللہ) مرجیہ نہیں شمار فرماتے بلکہ مرجیہ کے ایسے گروہ کو بیان فرماتے ہیں جو بطریق افترا اپنے آپکو ان حضرات کی طرف منسوب کرتے ہیں اور اپنا نام مرجیہ حنفیہ مرجیہ

ستانوےؔ ویں حکمۃ در تحقیق جزئیت التسمیہ عند العاصم

سوال۔ خاکسار نے الامداد میں ایک عبارت بعنوان سوال وجواب بسم اللہ کے بارہ میں دیکھی تھی جسکے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ بسم اللہ مبسملین کے یہاں جزو ہر سورت نہیں اور شاطبی کا جو شعر ہے ۔

وبسمل بین السورتین بسنۃ ✤ رجال نموھا دریۃ وتحملا ۔ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ بسم اللہ مبسملین کے یہاں جزو ہر سورت ہے بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اُنھوں نے ہر سورۃ کے پہلے بسم اللہ پڑھی ہے بیشک یہ تو صحیح ہے لیکن شاطبی پشاوری جسکو حاشیہ پر دو شرحیں چڑھی ہیں منجملہ انکے شرح کنز المعانی بھی ہے۔ کنز المعانی کے صفحہ ۳۸ پر اسی شعر کی شرح میں ہے، ثم المبسملون بعضہم عدہا اٰیۃ من کل سورۃ سوی براءۃ وھم غیر قالون وعدھا حمزۃ من التارکین اٰیۃ من الفاتحۃ فقط۔ اس عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ امام ابن کثیر اور امام عاصم اور امام کسائی کے یہاں بسم اللہ ہر سورۃ کا جزو ہے۔ جناب اسکا جواب تحریر فرماویں

الجواب۔ مجھ کو بھی اس عبارت سے اپنے جواب میں تردد واقع ہوگیا اور جس سوال کا میں نے جواب دیا تھا وہ پھر محتاج جواب ہوگیا۔ میرے پاس نہ کتب ہیں نہ وقت دوسرے علماء وقراء سے رجوع کیا جاوے اور کوئی شافی جواب ملے بشرط مہلت مجھ کو بھی اطلاع دیجئے۔ میں اپنے کسی رسالہ میں نقل کردونگا۔ ایک توجیہ سمجھ میں آتی ہے وہ یہ کہ ہر سورۃ کیساتھ بسم اللہ پڑھنا نہ پڑھنا تو روایت کے متعلق ہے اور جزو ہونا نہ ہونا اجتہاد کے متعلق ہے، روایت میں عاصم کا قول حجت ہوگا اور اجتہاد میں امام صاحب رح کا بس میرا اصلی جواب یہ ہے والسلام ۱۲ شوال ۱۳۳۹ھ

مخدوم ومکرم دامت فیوضہم۔ بعد سلام بصد تعظیم کے عرض یہ ہے کہ والا نامہ صادر ہوا جناب قاری عبد الرحمٰن صاحب محدث انصاری پانی پتی تسمیہ کے بارہ میں ائمہ فقہ کے اقوال نقل کرکے یوں لکھتے ہیں و ہمہ اقوال حق اند واز قبیل اختلاف قرارت ہستند۔ اور اسی عبارت پر خود ہی منہیہ لکھتے ہیں وہ یہ ہے۔ بدانکہ چوں در جزو بودن ونبودن بسملہ از ہر سورت اختلاف قرارت است پس بر قاری قرارۃ مبسملین در تراویح قرارۃ بسملہ بر سر ہر سورۃ جہراً واجب شد والا ترک یک صد وچہار دہ آیت در ختم لازم آید وآں جائز نیست ومعمول دیار حنفی المذہب برخلاف آں است پس سبب اہل ترک وغفلت معلوم نیست۔ اور دوسرے رسالہ میں جو خاص اس مسئلہ میں ہے یوں لکھتے ہیں۔ تسمیہ کا مسئلہ اجتہادی بھی نہیں ہے چونکہ منصوصات میں اجتہاد جائز نہیں لہٰذا ہم چونکہ حضرت امام ابو حنیفہ رح کے مقلد مسائل اجتہادیہ میں ہیں نہ مسائل منصوصہ میں تو ہم کو اس بات کا قائل ہونا پڑا کہ ہم مسائل فقہیہ میں تو امام ابو حنیفہ کی مقلد ہیں کیونکہ وہ امام اور مجتہد مطلق تھے اور قرارۃ میں مقلد ائمہ قرآن اور راویان قرارۃ کے ہیں کیونکہ وہ ہر ہر حرف اور ہر ہر نقطہ کی سند متصل اور متواتر آنحضرت تک رکھتے ہیں اور قرارۃ میں ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ بھی مقلد راویان قرآن کے تھے اور احتمال اجتہاد اس مسئلہ میں قابل پذیرائی نہیں ہوسکتا۔ اور آگے جاکے لکھتے ہیں۔ دلائل مبسملین اور تارکین دونوں کے احادیث صحیحہ ہیں۔ یہاں اجتہاد کا کیا دخل ہے دونوں قرآن میں اجتہاد کو دخل نہیں دیتے اگر دخل دیتے ہیں تو بتلاؤ نشان اجتہاد عاصم اور ابو حنیفہ رح کا اگر اجتہاد سے مراد فرض وتحسین ہے تو مقبول نہیں ہوگا اور اگر مراد قیاس فقہی ہے تو یہاں مقیس اور مقیس علیہ اور وصف

مشترک اور نص اوپر علیۃ وصف اشتراک کے کیا ہے۔ انتہیٰ۔

الجواب۔ فی غیث النفع بعد نقل بعض الاختلاف فی البسملۃ تحت عنوان البسملۃ وسورۃ الفاتحۃ مانصہ وایضا فان المحققین من الشافعیۃ وعزاہ الماوردی الی الجمہور علی انہا اٰیۃ حکما لاقطعاً۔ قال النووی والصحیح انہا قرآن علی سبیل الحکم ولو کانت قرآناً علی سبیل القطع لکفرنا فیہا وھو خلاف الاجماع وقال المحلی عند قول المنہاج فتتعین والبسملۃ منہا ای من الفاتحۃ عملا لانہ صلی اللہ علیہ وسلم عدھا اٰیۃ منہا صححہ ابن خزیمۃ والحاکم ویکفی فی ثبوتہا من حیث العمل الظن انتہی۔ ومعنی الحکم والعمل انہ لاتصح صلوۃ من لم یات بہا فی اول الفاتحۃ وھو نظیر کون الحجر من البیت ای فی الحکم باعتبار الطواف والصلوۃ فیہ لاباعتبار انہ من البیت اذ لم یثبت ذلک بقاطع واذا قلنا انہا اٰیۃ قطعا لاحکما کما ھو ظاہر عبارۃ کثیر فیکون من باب اختلاف القراء فی اسقاط بعض الکلمات واثباتہا وکل قرأ بما تواتر عندہ والفقہاء تبع للقراء فی ھذا وکل علم یسال عنہ اھلہ والمسئلۃ طویلۃ الذیل وما ذکرناہ لب کلامہم وتحقیقہ ص۱۹۰۔ اس عبارت سے صاف معلوم ہوا کہ میرا قول بھی گنجائش رکھتا ہے اور قاری صاحب کا بھی دوسرا امر قابل غور یہ ہے کہ اگر قاری صاحب کے سب مقدمات تسلیم کرلئے جاویں تو تراویح کی کیا تخصیص ہے یہ مقدمات تو قرأۃ فی الفرض میں بھی جاری ہیں تو کیا احناف وجوب جہر بالبسملۃ فی الفرائض کا التزام کرینگے۔

اٹھانوے ۹۸ ویں حکمۃ در قص نساء شعر راس را

سوال۔ اخبار زمیندار مورخہ ۲۳ر فروری ۱۹۲۹ء میں ایک فتویٰ علماء دہلی وغیرہ کا چھپا ہے جسمیں علاوہ اور خرافات و دھوکہ دہی کے عورتوں کے سر کے بال کٹوانیکا جواز صحیح مسلم (باب القدر المستحب من الماء فی الغسل الجنابۃ) ص۱۴۸ اسی نقل کیا ہے کہ بعض ازواج مطہرات بال کٹا کر مثل وفرہ کے کردیتی تھیں (ولفظہ یاخذن من رؤسہن حتی تکون کالوفرۃ) اب سوال یہ ہے کہ کیا عورتوں کیلئے بال کٹانے اور وفرہ کے مثل بنانے جائز ہیں یا نہیں اور کسی صحیح حدیث کے اندر بال کٹانے سے صاف ممانعت ہے یا نہیں اور صحیح مسلم کی حدیث کا محمل کیا ہے۔

الجواب۔ اس وضع مسئول عنہ کی حرمت پر دلائل صحیحہ قائم ہیں اور جواز کی دلیل میں چند احتمالات ہیں۔ اسلئے حرمت ثابت اور جواز پر استدلال فاسد۔ امر اول کا بیان یہ ہے کہ مبنیٰ اس وضع کا یقیناً تشبہ بنساء الکفار ہے جو اہل وضع کو مقصود بھی ہے اور اُس میں تشبہ بالرجال بھی ہے گو انکو مقصود نہ ہو اور اطلاق دلائل سے تشبہ ہر حال میں حرام ہے خواہ اُسکا قصد ہو یا نہ ہو اور علاوہ تشبہ کے منع پر اور دلائل بھی قائم ہیں (کما سیاتی فی الجواب الآتی) اور امر ثانی کا بیان یہ ہے کہ اولاً راوی نے اپنا مشاہدہ بیان نہیں کیا اور گو راوی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے محرم ہیں مگر نہ الفاظ حدیث شمول لعائشۃ میں نص ہیں۔ نہ راوی دوسری ازواج کے محرم ہیں کہ شعور کا مشاہدہ کیا ہو نہ کسی صاحب مشاہدہ کا نام لیتے ہیں۔ نہ صاحب مشاہدہ کا ثقہ غیر ثقہ ہونا معلوم، نہ یہ معلوم کہ اس نے تحقیق سے کہا ہے یا تخمین سے۔ بعض اوقات عورتیں بالوں کو ایسا متداخل کرلیتی ہیں کہ دیکھنے والے کو شبہ تخفیف شعور کا ہوتا ہے۔ ثانیاً وفرہ بقول اصمعی لمہ سے اشبع ہے

اور لمہ وہ ہے جو منکبین سے لگتا ہو (نقلہ النووی) پس وفرہ منکبین سے بھی نیچے ہوا۔ پھر ان شعور کو وفرہ نہیں کہا گیا کالوفرہ یعنی مشابہ وفرہ کے کہا گیا تو اس میں یہ بھی احتمال ہو گیا کہ وفرہ سے بھی نیچے ہوں بلکہ غور کرنے سے یہی احتمال راجح بلکہ مثل متعین کے ہے کیونکہ اگر وفرہ سے کم ہوتے تو اُس کیلئے لغت موضوع ہے مثلاً لمہ تو لمہ سے تعبیر کیا جاتا کالوفرہ کہنے کی کیا ضرورت تھی اور وفرہ سے زائد کیلئے کوئی لغت نہیں اسلئے اسکو کالوفرہ سے تعبیر کیا گیا اور اس حالت میں اس میں یقیناً ذوائب و قرون بن سکتے ہیں غایت ما فی الباب اور عورتوں کے قرون وذوائب سے اسمیں قدرے کمی اور تخفیف ہو گی تو حدیث کا مدلول نفی قرون نہیں ہوا بلکہ تخفیف شعور ہوا چنانچہ نووی نے کہا ہے فیہ دلیل علی جواز تخفیف الشعور للنساء اور غرض اس تخفیف سے ترک شعور زینت تھی۔ کما قال النووی عن عیاض ولعل ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فعلن ھذا بعد وفاتہ صلی اللہ علیہ وسلم لترکھن التزین الخ اور اس تخفیف کو اخذ کہنا صحیح اور شعور کو من رؤسھن کہنا صحیح ہی ثالثاً اس سے قطع نظر علی سبیل التنزل ممکن ہے کہ اُس زمانہ میں یہ وضع رجال و نساء کے درمیان مشترک ہو پس کجا یہ وضع خبیث اور کجا صنیع ازواج مطہرات ؎

کار پاکاں را قیاس از خود مگیر گرچہ ماند در نوشتن شیر و شیر

معجزہ را باسحر کردہ قیاس ہر دو را بر مکر بنہادہ اساس

اطلاع۔ کان ھذا الجواب المذکور کتب اولاً فی ثانی رمضان بعبارۃ اخری ثم بدل فی عاشر شوال بھذہ العبارۃ تفصیلاً وتسہیلاً فقط

اسکے بعد ایک اور صاحب کا خط اسی کے متعلق آیا جو مع جواب ذیل میں منقول ہے

سوال ۔ مجھے ذاتی طور پر حالات حاضرہ کے مسائل کے متعلق جناب کی کتب اور خیالات سے کافی طور پر واقفیت حاصل ہے اور پوری موافقت ہے صرف ایک مسئلہ یعنی عورتوں کے بال کٹوانے کے متعلق مزید تحقیق مطلوب ہے گو جناب کی تصانیف بہشتی زیور کے آخر حصہ اور صفائی معاملات میں بالوں کے احکام کے ضمن میں آپ کا فتویٰ موجود ہے کہ کترانا حرام ہے اور وہاں مجمل طور پر حدیث میں آنیکا ذکر کیا گیا ہے لیکن تسکین قلب کیلئے اگر اس حدیث کا حوالہ معلوم ہو جاوے تو جناب کا نہایت ہی شکر گذار ہونگا۔ نیز ضروری ہے کہ کتب فقہ حنفیہ میں بھی کہیں نہ کہیں اسکا ذکر ہو گا اس کیلئے بھی توجہ فرما کر اس کتاب کا حوالہ عطا فرماویں۔ اور اگر مزید طور پر اس مسئلہ پر اپنے محققانہ خیالات کا اظہار فرما سکیں تو باعث عنایت ہو گا۔

الجواب ۔ فی الدر المختار عن المجتبی قطعت شعر رأسہا اثمت ولعنت زاد فی البزازیۃ وان باذن الزوج لانہ لا طاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق ولذا یحرم علی الزوج قطع لحیۃ والمعنی المؤثر التشبہ بالرجال اھ فی الاشباہ احکام الانثی قولہ وتمنع من حلق رأسہا ای حلق شعر رأسہا الی قولہ الظاھر ان المراد بحلق رأسہا ازالتہ سواء کان بحلق او قص او نتف او نورۃ فلیحرر والمراد بعدم الجواز کراھۃ التحریم لما فی مفتاح السعادۃ ولو حلقت فان فعلت ذلک تشبہا

بالرجال فھو مکروہ لانہا ملعونۃ اھ وعن علی قال نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان تحلق المرأۃ راسہا رواہ النسائی (مشکوۃ باب الترجل) قلت و الحلق عام للقصر ایضا کما ذکر فی شرح الحدیث واللہ اعلم۔ اور اگر حلق عام بھی نہ ہوتا تب بھی چونکہ اس جدید فیشن میں اہل مشاہدہ سے معلوم ہوا کہ سر کا پیچھے کا حصہ منڈایا بھی جاتا ہے تو حلق بالمعنی الخاص بھی اس کو شامل ہوتا اور تشبہ کا عارض اس کے علاوہ ہے جس میں نہایت شدید وعیدیں وارد ہیں، اور جو وضع نصاً منہی عنہ ہے اس کو معلل بعلت تشبہ کہنا بلا دلیل ہوگا اس لئے وہ علی الاطلاق منہی عنہ ہوگی خواہ اس میں تشبہ ہو یا نہ ہو۔ کالحلق بالمعنی العام او بالمعنی الخاص اور جو نصاً منہی عنہ نہ ہوگی اُس کا حکم تشبہ پر دائر ہوگا۔ ۲۷ر رمضان ۱۳۵۰ھ۔

ننانوے ۹۹ ویں حکمۃ رسالہ جزل الکلام فی عزل الامام

اس رسالہ میں امام یعنی بادشاہ اسلام کی معزولی کے اسباب کی تحقیق اور متعارض روایات کی تطبیق ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ سطر سے شروع اور صفحہ سطر پر ختم ہوگیا ہے۔

سوویں ۱۰۰ حکمۃ رسالہ ضم شارد الابل فی ذم شارد ابل

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ سطر سے شروع ہوا اور صفحہ سطر پر ختم ہوگیا ہے۔ وقد تم ھھنا الفھرس الثانی المسمی بالکلم الدالۃ علی الحکم الضالۃ وللہ الحمد۔

(نوٹ) اصل مسودہ میں اس فہرست دوم میں بعض مضامین فہرست اول کے مکرر لکھے گئے تھے اگرچہ فہرست دوم کی تمہید کے حاشیہ میں اس تکرار کی ایک توجیہ بھی کی گئی تھی بقولہ اور بعض مضامین الی قولہ تمایز ہے لیکن نظر ثانی میں مکررات کو حذف کر دیا جس کے بعد اس توجیہ کی بھی حاجت نہیں رہی اسی طرح بعض ایسے مضامین کو بھی حذف کر دیا گیا جو محض وقتی ضرورت کیلئے تھے پس مطبوع سابق سے جو النور میں شائع ہوا ہے اختلاف دیکھکر شبہ نہ کیا جائے۔

فہرست مضامین کتاب بوادر النوادر جلد اوّل

تمت بالخیر

تمت بالخیر

رَبَّنَا اٰتِنَا مِنْ لَّدُنْكَ رَحْمَةً وَّهَيِّئْ لَنَا مِنْ اَمْرِنَا رَشَدًا ○

بوادر النوادر

از حکیم الامۃ حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانوی قدس اللہ سرہ

جو حضرت اقدس کی آخری تصنیف اور
تمام تصانیف و مواعظ کا انتخاب ہے

باہتمام
محمد زکی ناظم "مکتبہ اشرف العلوم"
شعبہ دار الاشاعۃ دیوبند

DELHI PHOTO BLOCK CO.

۷۸۶

الحمد للہ والمنہ کہ

بوادر النوادر

جلد دوم

از افاضات

حضرت قطب العالم مجدد الملۃ حکیم الامۃ حضرت مولانا اشرف علی صاحب

تھانوی قدس اللہ سرہٗ

در ماہ رمضان المبارک ۱۳۶۵ھ

بانتظام احقر العباد محمد زکی دیوبندی عفا اللہ عنہ

از مکتبہ اشرف العلوم دیوبند ضلع سہارنپور

شائع گردید

کمال پرنٹنگ پریس دہلی

عرض ناشر

بعد الحمد والصلوٰة ناکارۂ خلائق احقر محمد شفیع عرض کرتا ہے کہ بوادر النوادر درحقیقت چار اجزاء سے مرکب ہے۔ اوّل مسائل فہرست اوّل غرائب الرغائب دوسرے مسائل فہرست دوم الکلم الدالہ علی الحکم الضالہ تیسرے مسائل فہرست سوم مسمّٰی نوادر جو تھے وہ رسائل مستقلہ جن کا حوالہ کتاب کے تینوں اجزاء میں دیا گیا ہے۔ طبع اوّل میں یہ چاروں اجزاء ایک ہی مجموعہ میں طبع ہوئے تھے جس کی وجہ سے ضخامت کتاب موزونیت کے خلاف زیادہ ہوگئی۔ اس لئے احقر نے طبع ثانی میں اُس کو دو جلدوں میں تقسیم کر دیا، پہلے دو جزو کو جلد اول اور آخری دو جزو کو جلد ثانی قرار دیا اور یہ تصرف چونکہ اصل تصنیف میں کوئی تغیر پیدا نہیں کرتا اس لئے اس پر اقدام کی جرأت کی گئی واللہ الموفق۔

بندہ محمد شفیع عفا اللہ عنہ۔

مسائل فہرست سوم

نوادر

یعنی مضامین جدیدۃ التدوین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پہلا نادرہ در ردّ تاویل لفظ دجّال و یاجوج ماجوج خلاف جمہور

متعلق مضمون یوروپ اور اسلام" مندرجہ پرچہ ہائے اخبار سچ من ابتدائے ۱۰ راگست ۲۸ء لغایۃ ۶ ر دسمبر سنہ ۱۹۲۹ء جس میں لفظ دجال و لفظ یاجوج ماجوج کو غیر معنی معروف پر محمول کیا گیا ہے۔

(۱) نصوص کا اپنے ظواہر پر محمول کیا جانا اجماعی منقول مسئلہ ہے اور معقول بھی ورنہ تمام نصوص اور تمام قوانین سے امن مرتفع ہو جاتا ہے البتہ اگر کوئی عقلی یا نقلی صارف ہو تو بضرورت غیر ظاہر پر محمول کیا جاوے گا مگر صارف

کا محض خیالی یا ذوقی ہونا کافی نہیں ورنہ ہر فرقہ قرآن و حدیث کا تحریف کرنے والا ایسے خیال یا ذوق کا مدعی ہو سکتا ہے اور صوفیہ کی تاویل اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ وہ اُن معانی کے مدلول نص ہونے کے مدعی نہیں بلکہ اصل مدلولات کو قبول کر کے اُن مدلولات کے مشابہ کو بطور اعتبار کے ذکر کرتے ہیں۔

(۲) احادیث متضمنہ خروج دجال و یاجوج و ماجوج کو جو صحیحین میں مذکور ہیں جو شخص خلو ذہن کے ساتھ پڑھے گا اُس کے ذہن میں بے تکلف جو معانی آویں گے وہی اُن احادیث کے مشہور اور صحیح محمل ہیں۔

(۳) ان معانی کا امتناع نہ کسی دلیل عقلی سے ثابت اور نہ کسی دلیل نقلی سے۔ مثلاً کسی دوسری ویسی ہی صحیح حدیث میں اس کے خلاف آیا ہو یا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے خروج کا کوئی زمانہ معین فرمایا ہو اور وہ زمانہ گذر گیا ہو۔ مگر ایسا بھی نہیں ہوا بلکہ صحیح حدیث میں تصریح ہے کہ آپ کو دجال کے متعلق یہ بھی احتمال تھا کہ شاید میرے ہی زمانہ میں ظاہر ہو جائے تو ایسی حالت میں حقیقت کو چھوڑ کر مجاز مراد لینا کیسے صحیح ہوگا۔

(۴) پھر وہ مجاز بھی بعض قلیل عبارات میں جاری کیا گیا ہے اور جو عبارات اس مجاز سے بھی خالی چھوڑ دی گئیں وہ بہت زیادہ ہیں چنانچہ مضمون مذکور کی تاویلات کو احادیث پر منطبق کرنے سے واضح ہو سکتا ہے چنانچہ نمونہ کے طور پر ایک عبارت بالمعنی پیش کرتا ہوں کہ اُن دونوں واقعات کے وقت حضرت عیسیٰ علیہ السلام تشریف رکھتے ہوں گے جس میں ایک واقعہ ختم ہوگا اور دوسرا شروع بھی اور ختم بھی ہوگا اور حدیثوں میں آپ کے نام مبارک کیساتھ لفظ نبی اللہ بھی آیا ہے اس لئے اس میں کوئی صحیح تاویل بھی نہیں ہو سکتی اگر کسی کا دل چاہے مشکوۃ کے یہ ابواب ان مدعی صاحب کے سامنے لیکر بیٹھ جاوے معلوم ہو جاوے گا کہ کتنی جگہ گاڑی اٹکے گی۔

(۵) اسی لئے علمائے امت میں سے خصوص سلف خیر القرون میں سے کسی کو ایسے معانی کا احتمال بھی نہیں ہوا اگر یہ کہا جاوے کہ وقوع سے پہلے حقیقت سمجھ میں نہیں آتی اول تو یہ بات غلط ہے جب حقیقت واضح ہو سمجھ میں نہ آنے کی کوئی وجہ نہیں پھر اس میں کلام ہے کہ جس کو وقوع کہا گیا ہے یہ وقوع ہے یا نہیں ممکن ہے کہ وقوع اسی طور پر ہو جیسا مدلول متبادر ہے

(۶) پھر اگر صحابہ یا علماء نہ سمجھے ہوں تو خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم میں تو یہ احتمال نہیں پھر جب بعض صحابہ کا متبادر معنی پر محمول کرنا آپ کو معلوم ہوا تھا آپ نے اس کی نفی کیوں نہ فرمادی اُس معنی کی تقریر کیوں فرمائی چنانچہ حدیث صحیح میں ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ابن صیاد پر دجال ہونیکا شبہ ہوا تو حضور سے اس کے قتل کی اجازت چاہی آپنے فرمایا اگر یہ وہی ہے تو تم اس پر مسلط نہیں ہو سکتے اور اگر وہ نہیں ہے تو اس کا قتل کرنا اچھی بات نہیں اھ آپ نے یوں کیوں نہیں فرمایا کہ یہ دجال نہیں ہو سکتا کیونکہ دجال شخص واحد کا نام بھی خاص قوم کا نام

ہے اس لیئے یہ دجال نہیں ہوسکتا خصوص جبکہ وہ اُس قوم میں سے بھی نہ تھا۔

(۷) پھر اگر ایسی تاویلات کا باب مفتوح ہو تو اس کی کیا دلیل ہے کہ جو اس وقت سمجھا گیا وہی مراد ہے ممکن ہے دوسری قوم اور دوسرے واقعات مراد ہوں جو واقع ہو چکے ہوں یا آئندہ واقع ہوں اور اس حالت میں مرزا کی تاویل پر بھی حتی کہ دعویٰ نبوت میں بھی کوئی اعتراض نہیں ہوسکتا حالانکہ اسی تحریر میں اس پر اعتراض کیا گیا ہے۔ اس نے بھی ایسی ہی تطبیق کی کوشش کی ہے یہ دوسری بات ہے کہ دونوں تطبیقوں میں تعداد احادیث کی بشی کا تفاوت ہے

(۸) کسی مدعا کے اثبات میں زیادہ کوشش کرنا کوئی حقانیت کی دلیل نہیں ہے اہل باطل نے اپنی آراء و اہوا کے اثبات میں اس سے زیادہ کوشش کی ہے مگر ان کے باب میں یہ ارشاد ہوا ہے الذین ضل سعیھم فی الحیوۃ الدنیا وھم یحسبون انھم یحسنون صنعا۔ اور ارشاد ہوا ہے یالونکم خبالا۔

(۹) اسی طرح دعا کے بعد رائے نہ بدلنا کوئی شرعی دلیل نہیں۔ مرزا نے بھی ایسے دعوے کئے ہیں شرعی ادلہ متعین ہیں یہ اُن میں سے نہیں اور راز اس کا یہ ہے کہ بعض دعا شرائط سے خالی ہوتی ہے اس لئے قبول نہیں ہوتی۔

(۱۰) پھر غضب پر غضب یہ ہے کہ بلا دلیل اپنے دعوے پر اتنا جمود ہے کہ مخالف پر جس کے پاس شرعی دلیل بھی ہے طعن تشنیع و استہزاء و استخفاف بلکہ یہ سب دشتم بھی کیا گیا ہے کہ یہ مجاز ایسا قوی راجح ہو گیا کہ حقیقت کا قائل تمسخر و البطال کے قابل ہو گیا۔

(۱۱) مدیر صاحب کی یہ شکایت ہے کہ قبل تحقیق اس کو شائع کر دیا خدا جانے کتنی امۃ محمدیہ غلطی میں مبتلا ہو گئی ہو گی اور جو عذر اشاعت کا لکھا گیا ہے محققین علماء سے استفتار کر لیا جاوے کہ وہ عنداللہ عذر ہوسکتا ہے یا نہیں تا وقتیکہ اس مضمون کے بطلان کی اور اشاعت کے خطا ہونے کی تصریح شائع نہ کی جاوے۔ ۳۰ رجب ۱۳۵۱ھ

دوسرا نادرہ در رد انحال ربوٰ دار الحرب درفیٔ

سوال کا واقعہ ایک صاحب علم کا حیدرآباد سے میرے ایک مہمان کے پاس خط آیا جس میں مجھ سے دریافت کرنیکو لکھا تھا کہ حربی کا مال نوع فیٔ ہے یا غنیمت۔ کیا کسی حالت میں کسی نص سے حربی کے مال کا معصوم ہونا بھی ثابت ہوتا ہے۔

جواب کا واقعہ۔ اُن کے جواب میں رافع الضنک کی عبارت ذیل مع اضافہ لکھی گئی۔

عبارت آیات تحریم ربا میں ارشاد ہے۔ یا ایھا الذین امنوا اتقوا اللہ وذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مومنین اور ظاہر ہے کہ اس بقیہ ربا کا معاملہ جس وقت ہوا ہے لینے دینے والے سب حربی تھے تو تحریم کے بعد اگر حربی سے ایسا معاملہ

جائز ہوتا تو تحریم کے قبل تو بدرجۂ اولیٰ جائز ہوتا ورنہ وہ رقم حلال ہوتی تو اس کا ترک کرنا کیوں فرض ہوتا۔

اضافہ۔ اور سبب اس کا حربی کے مال کا محترم یعنی فی نفسہ معصوم ہونا نہیں بلکہ اس کا للعارض معصوم ہونا ہے وہ عارض معاہدہ ہے جس کے سبب ہر ایک دوسرے سے مامون ہے اور معاہدہ عام ہے۔ قالی ہو یا حالی ہو یعنی باہمی ایسی معاشرۃ کہ کسی کو کسی سے خطرہ نہ ہو اور ابوداؤد نے باب صلح العدو میں اور بخاری نے باب الشروط فی الجہاد میں مغیرہ کا قصہ اور اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ذکر کیا ہے وکان المغیرۃ صحب قوما فی الجاھلیۃ فقتلھم واخذ اموالھم ثم جاء واسلم فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اما الاسلام فاقبل واما المال فلست منہ فی شئی الحدیث۔ اور اس پر قسطلانی لکھا ہے لان اموال المشرکین وان کانت مغنومۃ عند القہر فلا یحل اخذھا عند الامن فاذا کان الانسان مصاحبا لھم فقد امن کل واحد منھما صاحبہ فسفک الدماء واخذ الاموال عند ذلک غدر والغدر بالکفار محظور وانما تحل اموالھم بالمحاربۃ والمغالبۃ وذکر نحوہ الکرمانی وصاحب الخیر الجاری۔ پس مال حربی کا فیئ یا غنیمت ہونا مخصوص ہے حالت مغالبہ کیساتھ کما فی رد المحتار باب المغنم وقسمتہ عن شرح السیر الکبیر لان الغنیمۃ اسم لمال مصاب بایجاف الخیل والرکاب والفیئ اسم لما یرجع من اموالھم الی ایدینا بطریق القہر الخ فقط ۱۴ رج ۲ سنہ ۴۸ھ۔

ضمیمہ۔ قلت واما حکم ما اخذ المغیرۃ علی قواعد الحنفیۃ فما فی الدر المختار دخل مسلم دار الحرب بامان حرم تعرضہ لشئ من دم ومال وفرج منھم فلو اخرج الینا شیئا ملکہ ملکا حراما للغدر فلیتصدق بہ وجوبا الخ فقط ۲۳ رج سنہ ۴۸ھ

واقعہ۔ ایک دوست نے اخبار "سچ" میں ایک مناظرہ عالم کا مضمون مسئلہ اخذ ربوٰ من الحربی کا دکھلایا۔ جس میں اس ربوٰ کو فیئ میں داخل کرکے اباحت کا حکم کیا ہے اس کا جواب حسب ذیل دیا گیا۔

وھو ھذا۔ یہ سب تقریر امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ اور تائید ہے جو شخص اس کو امام صاحبؒ کا قول مانتا ہے اسکو اس توجیہ و تائید کی چنداں حاجت نہیں وہ بدون اس کے بھی مانتا ہے لیکن باوجود اس نسبت کے صحیح ماننے کے اگر وہ اس قول کو نہیں لیتا بلکہ ابویوسفؒ کے قول کو لیتا ہے اس پر یہ تقریر حجت نہیں اور ابویوسف کی طرف سے وہ اسکا جواب دے سکتا ہے چنانچہ ایک سہل جواب تو یہی ہے کہ اگر یہ فیئ ہے تو فیئ عامہ مسلمین کا حق ہے نہ کہ کسی خاص شخص کا بلکہ بعض جزئیات میں تو غیر غنیمت وغیر فیئ کا حکم بھی یہی مذکور ہے کما فی رد المحتار باب المغنم وقسمتہ بعد نقل عبارۃ الشرح السیر الکبیر (التی مرت قبیل بفصل مسئلۃ واحدۃ) مقتضاہ ان ما اخذ بالقتال والحرب غنیمۃ وما اخذ بعدہ مما وضع علیھم قھرا کالجزیۃ والخراج فیئ وما اخذ منھم بلا حرب ولا قھر کالھدیۃ والصلح فھو لا غنیمۃ ولا فیئ وحکمہ حکم الفیئ لا یخمس یوضع فی بیت المال فتامل اھ۔ قلت ویمکن ان یکون قولہ فتامل اشارۃ الی ما قالہ ح من الاختلاف فی ھذا الاخیر کما ذکر قبیل ھذہ

العبارۃ بما نصہ الغنیمۃ اسم لما یوخذ من اموال الکفرۃ بقوۃ الغزاۃ وقہر الکفرۃ والفیئ ما اخذ منہم من غیر قتال کالخراج والجزیۃ وفی الغنیمۃ الخمس دون الفیئ وما یوخذ منہم ہدیۃ او سرقۃ او خلسۃ او ہبۃ فلیس بغنیمۃ وہو للآخذ خاصۃ اھ قلت[ف] لکونہ غیر فیئ لم یدخلہ احد من الفقہاء فی الفیئ فی ذکر ہذا الجزئی وفی کتاب السیر ایضا کما فی رد المحتار باب المستامن عند قول الدر المختار دخل مسلم دار الحرب بامان حرم تعرضہ لشیئ ما نصہ۔

تذییل۔ فی کافی الحاکم وان بایعہم الدرہم بدرہمین نقدا او نسیئۃ او بایعہم بالخمر والخنزیر والمیتۃ فلا باس بذلک لانہ لہ ان یاخذ اموالہم برضاہم فی قولہما ولا یجوز شیئ فی قول ابی یوسف اھ فانظر انہ ذکر ہذا الجزئی ولم یحکم علیہ بکونہ فیئا فعلم ان ما خذ الربوا من الحربی مسئلۃ مستقلۃ ولو کانت من فروع الفیئ لم یختلف فیہا ابو یوسف ولو اختلف لم یکن لہ مانع من ذکرہا بعنوان الفیئ فتدبر۔ نیز امام صاحب کے قول کے بنا پر بھی یہ امر قابل غور ہے کہ مال کی اباحت عقد کی اباحت کو مستلزم نہیں تو معصیت سے برأت حاصل نہ ہوئی جیسے امام صاحب کے نزدیک قضاء قاضی ظاہرا و باطنا نافذ ہو جانے سے غیر کی منکوحہ سے بعد دعوی طلاق کسی نے نکاح کیا عورت حلال اور ذریعہ حرام۔ ویؤیدہ قولہ تعالی کتاب من اللہ سبق لمسکم فیما اخذتم عذاب عظیم فکلوا مما غنمتم حلالا طیبا الآیۃ حیث قبح الطریق ای اخذ الفداء وحسن المقصود ای الاکل فدل علی ان حسن المقصود لا یستلزم حسن الطریق فقط ۲۲ ج ۲ سنہ ۲۸ھ

تیسرا نادرہ تطبیق عجیب در مقدار یوم بعث الف و خمسین الف

سوال۔ سورۂ حج میں روزِ حشر کی درازی اس طرح بیان فرمائی گئی ہے ان یوما عند ربک کالف سنۃ مما تعدون۔ اور سورۂ معارج میں ہے فی یوم کان مقدارہ خمسین الف سنۃ ان دونوں کی تطبیق بیان القرآن میں اس طرح ہے کہ کچھ امتداد کچھ اشتداد سے کفار اس قدر طول محسوس ہوگا اور چونکہ حسب تفاوت مراتب کفر اشتداد میں تفاوت ہوگا اس لئے ایک آیت میں کالف سنۃ آیا ہے الخ صفحہ ۴۰ جلد ۱۲ و صفحہ ۷۶ جلد ۱۲۔ آیت اولی کیلئے پہلی آیت میں عند ربک یہ بتا رہا ہے کہ اس دن کا طول واقعی اتنا ہے یا کم از کم اللہ کے نزدیک اتنا ہے جتنا تم لوگوں کی شمار میں ایک ہزار برس کا۔ اس سے صاف معلوم ہوا کہ اس دن کی مقدار ہی اتنی ہے اور ایسا نہیں ہے کہ واقعی مقدار اس کی کچھ اور ہے امتداد و اشتداد حسب تفاوت مراتب کفر کی وجہ سے وہ ہزار برس معلوم ہونگے کیونکہ عند ربک اس کا قرینہ ہے ورنہ عند الکفار یا مثل ذلک کوئی اور لفظ ہوتا اور اس کی تائید حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدثؒ کے کلام سے بھی ہوتی ہے وہ ازالۃ الخفا

حاشیہ[ف] قلت یمکن ان یجمع بینہما ان الہدیۃ والہبۃ الحاصلتین للامام فی حکم الفیئ والحاصلتین بغیر الامام للآخذ خاصۃ ویؤیدہ قرنہ بالخلسۃ والسرقۃ فی الروایۃ الثانیۃ وقرنہ مع الصلح فی الروایۃ الاولی والصلح خاص بالامام ۱۲ منہ

پر ان حدیث کی شرح میں کہ میری امت کو نصف یوم کی مہلت دی گئی (اوکما قال) تحریر فرماتے ہیں کہ اس سے مراد عباسیوں کی خلافت ہے جو پورے پانچسو سال رہی کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک دن ایک ہزار برس کا ہے اور پانچسو سال اس کے نصف جب یہ واضح ہو گیا کہ الف سنہ سے واقعی الف سنہ مراد ہیں نہ کہ اعتباری الف سنہ۔ اب میں کہتا ہوں اسی طرح کان مقدارہٗ خمسین الف سنۃ میں فعل ناقص ماضی لایا گیا ہے جو باعتبار زمانہ کے نہیں بلکہ باعتبار تیقن وقوع فی المستقبل کے ہے اور یہاں نفس وقوع کا تیقن نہیں دلایا گیا ہے اس لئے یہاں بھی واقعی خمسین مراد ہیں نہ کہ اعتباری خمسین پھر اگر اعتباری ہوتا اس کیلئے عدد کا ذکر کیوں ہوتا کوئی اور لفظ ہوتا جو اس کے امتداد و طول پر دلالت کرتا مثلاً کان مقدارہ طویلا او ممتدا او مثل ذلک اور اگر یہ کہا جاوے کہ الف سنۃ کے ساتھ مما تعدون کی قید ہے اور یہاں قید نہیں ہے اس لئے تعارض نہیں ہے یعنی وہاں کے ایک ہزار برس سے مراد تمہارے ایک ہزار سال ہیں اور یہاں پچاس ہزار سے کوئی اور حساب مراد ہے جو اسی ایک ہزار کے مساوی ہے مگر جب ایک ہی دن کی مقدار بیان کی جا رہی ہے اور ایک جگہ اس میں مما تعدون کی قید ہے اور دوسری جگہ نہیں کیوں نہ سمجھا جاوے کہ وہی قید یہاں بھی ہے خاص کر اس حالت میں کہ مخاطب بھی ایک ہی ہے پھر کوئی وجہ نہیں کہ ایک جگہ تو مخاطب کے اعداد کا شمار رہے اور ایک جگہ کسی اور عالم کے اعداد کا اگر خمسین اعتباری مانا جاوے جیسا کہ حضور والا کا اشارہ ہے تو شاید اس کی تائید اس سے ہو کہ سورۂ معارج مکیہ ہے اور وہاں کے لوگوں کا عناد و سرکشی زائد تھی اس لئے انہیں خمسین معلوم ہوا اور سورۂ حج مدنی ہے وہاں اس چیز میں کمی تھی اس لئے انھیں الف سنۃ معلوم ہوا واللہ اعلم مگر سب نکات ہیں ان سے نہ تسکین ہوتی ہے اور نہ سکوت۔ دل کسی قوی بات کا جویاں ہے کیونکہ یوں تو تمام عذاب میں یہ شبہ ہو گا کہ واقعی کچھ اور ہے اور امتداد و اشتداد کے تفاوت سے فرق اعتباری پیدا ہو گیا۔

الجواب عند ربک قید نسبت بین الموضوع والمحمول کی نہیں ہے تا کہ اس کا یہ مدلول ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یعنی واقع میں ہزار برس کا ہو گا بلکہ یہ قید یوما کی ہے یعنی وہ دن جو تمہارے رب کے پاس کا ہے یعنی آخرت کا دن محاورہ قرآنیہ میں آخرت کی چیزوں کو عند الرب کہا گیا ہے جیسے لھم اجرھم عند ربھم رہا یہ کہ وہ واقع میں کتنا بڑا ہو گا قرآن اس سے ساکت ہے باقی تشبیہ اس کی الف سنۃ کے ساتھ اس میں خود دو احتمال ہیں کہ وجہ تشبیہ امتداد ہے یا اشتداد کما اشرت الیہ فی بیان القرآن البتہ حدیث ظاہراً اس پر دال ہے کہ اس کی مقدار واقع میں ہزار برس ہو گی مگر بیان القرآن سے اس کو تعارض نہیں کیونکہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ بعض کو مقدار واقعی کی برابر معلوم ہو گا بعض کو زیادہ رہا یہ کہ جب واقعی مقدار کی برابر معلوم ہوا تو اس میں کفر کا کیا دخل۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کفر نہ ہوتا تو حسب حدیث مذکور فی بیان القرآن ایسا خفیف معلوم ہوتا جیسا فرض نماز کا وقت۔ اب رہی دوسری آیت کان مقدارہ خمسین

الف سنة۔ سو اس میں بھی نصاً کوئی دلالت وقوعی مقدار پر نہیں اور جو وجہ دلالت کی سوال میں مذکور ہے وہ مسلم نہیں اور اگر قرآن کی عبارت یوں ہوتی کان مقدارہ فی عینھم خمسین الف سنة تو کیا اس وقت یہ کلام صحیح نہ ہوتا اور کیا آیت کے اجزاء میں تعارض ہوتا کہ کان مقدارہ خمسین الف سنة میں فعل ناقص ماضی لایا گیا ہے الی قولہ اس کی مقدار کا تیقن دلایا گیا ہے اھ جس کا مقتضی یہ ہے کہ یہ مقدار واقعی ہے اور فی عینھم کا مقتضی اس کے خلاف ہے، اسی طرح سے آیت کے اجزاء میں تعارض ہے اس سے صاف معلوم ہوا کہ کان کا یہ مقتضا نہیں ہے اور کلام بھی صحیح ہے جیسے آیت فئة تقاتل فی سبیل اللہ واخریٰ کافرة یرونھم مثلیھم رأی العین علی التفسیر المشہور اور آیت واذ یریکموھم اذ التقیتم فی اعینکم قلیلاً ویقللکم فی اعینھم الآیہ۔ البتہ اگر کوئی دلیل معارض نہ ہوتی تو یہ آیت ظاہراً مقدار واقعی پر دال ہوتی مگر جب دوسری آیت معارض ہے تو ظاہر کو ترک کر کے خلاف ظاہر محمول کرنا واجب ہوگا جبکہ اس حمل سے کوئی امر مانع بھی نہیں رہا یہ کہ سب نصوص میں ایسا ہی شبہ خیالی ہونے کا ہو جاوے گا سو ظاہر کو بدون دلیل چھوڑنا جائز نہیں یہاں دلیل ہے اور نصوص میں دلیل نہیں فشتان ما بینھما ایسے ہی ظاہر کو دلیل سے چھوڑنے کی اور بھی نظائر ہیں کقولہ تعالیٰ فی قصة ذی القرنین وجدھا تغرب فی عین حمئة ووجد عندھا قوما۔ وجدان کا مادہ دو جگہ آیا ہے مگر اول وجد کو خیال پر محمول کیا جاتا ہے دوسرے کو واقعہ پر اول سے دوسرے میں شبہ واقع نہیں ہوتا اور یہاں تک ضابطہ کا جواب ہو گیا اب تبرعاً ایک دوسرا جواب دیتا ہوں جس میں دونوں آیتوں میں واقعیت محفوظ ہے وہ یہ کہ دنیا میں جس طرح معدل النہار کی حرکت یومیہ کسی مقام پر دولابی ہے کہیں حمائلی کہیں رحوی اور اس اختلاف سے کہیں دن رات کا مجموعہ چوبیس ۲۴ گھنٹہ کا ہوتا ہے کہیں برس روز کا جیسے عرض تسعین میں کہیں ان کے درمیان مختلف مقادیر پر اور سب واقعی ہیں اور یوم نام ہے ما بین الطلوع والغروب کا بس جو شخص استواء پر ہے اس کے افق پر جتنے زمانہ میں تین سو بار سے زیادہ طلوع و غروب ہو چکتا ہے اس زمانہ میں عرض تسعین والے افق پر ایک بار طلوع و غروب ہوتا ہے پس یہ دوسرا شخص برس روز کے زمانہ کو ایک لیل و نہار کہتا ہے اور پہلا شخص چوبیس گھنٹے کو ایک لیل و نہار کہتا ہے اور دونوں صحیح ہیں مگر یہاں دونوں شخصوں کا دو افق پر ہونا شرط ہے اگر آخرت میں بھی ایسا ہی ہو کہ اس کے طلوع و غروب میں ایک افق پر بوجہ بطوء حرکت ایک ہزار برس کا فاصلہ ہو اور اس کے واقعات اسی میں طے ہو جاویں اور ایک افق پر اسی طلوع و غروب میں پچاس ہزار برس کا فاصلہ ہو اور اس کے معاملات اس میں طے ہوں اور کچھ آفاق پر ان دونوں مدتوں کے درمیان میں وہ طلوع و غروب ہو مگر وہاں ان لوگوں کا جدا جدا افق پر ہونا شرط نہ ہو اس میں کوئی استحالہ نہیں اور اس کا حاصل یہ ہوگا کہ واقع میں وہ طلوع و غروب مختلف آفاق پر ہوگا جیسے دنیا میں اگر بطور خرق عادت کے خط استواء پر دو شخصوں میں سے ایک کو اپنا افق منکشف ہو جاوے دوسرے

پر اپنا افق مستور ہو جاوے اور عرض تسعین منکشف ہو جاوے تو ایک کا یوم چوبیس گھنٹہ کا ہو جاویگا دوسرے کا برس روز کا اور دونوں واقعی ہیں مگر یہاں ایسے خارق کا وقوع کم ہوتا ہے وہاں ہر چیز خارق ہی ہوگی اس لئے یہاں کسی امر کا مستبعد ہونا وہاں بھی اس کے مستبعد ہونے کو مستلزم نہیں خوب سمجھ لو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک ایک قسم کے لوگوں کے آفاق مختلف ہوں یعنی ایک جماعت کا افق وہ ہو جہاں ایک ہزار برس کا دن ہو اور دوسری جماعت کا وہ افق ہو جہاں پچاس ہزار برس کا دن ہو اور کچھ جماعتیں ان کے درمیان ہوں تو اس میں خرقِ عادت کی بھی ضرورت نہیں صرف بطور حرکتِ شمس میں مثلاً خرقِ عادت ہوگا اور یہ سب اس اشکال کا جواب ہے جو کسی خاص تفسیر پر واقع ہوتا ہے اگر دوسری تفسیر اختیار کر لی جاوے تو اصل سے یہ اشکال ہی واقع نہیں ہوتا چنانچہ درمنثور میں دوسری تفاسیر بھی منقول ہیں پس قرآن پر اشکال کے وقوع کا شبہ نہ کیا جاوے۔ واللہ اعلم ۲۷ر شعبان ۱۳۲۰ھ

چوتھا نادرہ در تنقید بر حصہ معینہ جلد سوم سیرۃ النبی

اظہار رائے در باب حصہ معینہ سیرۃ النبی مجلد سوم حسب استدعاء مولف حصہ مذکورہ

از اشرف علی عفی عنہ۔ بخدمت مکرمی جناب مولانا عبد الباری صاحب دام لطفکم السلام علیکم۔ سیرۃ النبی مجلد سوم پہنچی حسب الارشاد معجزات اور فلسفہ جدیدہ کا باب دیکھا گو نظر غائر سے دیکھنے کا وقت نہیں ملا تاہم سرسری نظر بھی میرے خیال میں ضرورت کیلئے انشاء اللہ کافی سے کم نہیں ہے۔ حسب الارشاد اپنی عرض کرتا ہوں اگر توافق نہ ہو قبول نہ فرمائیے مگر مکدر نہ ہوجیے کیونکہ مامور معذور ہے۔ وھو ھذا۔ اس میں شک نہیں کہ اس باب میں ایک کام تو اتنا بڑا اور کافی سے بھی زیادہ ہو گیا کہ غالباً اس میں اضافہ کی حاجت بلکہ گنجائش بھی نہیں ہے اور وہ کام دفع استبعاد ہے فلسفہ قدیمہ کے اصول علمی ہیں اُن کی بناء پر جو استبعاد ہوتا ہے وہ علوم ہی سے دفع ہو جاتا ہے مگر اس سے صرف عقل کو قناعت ہو جاتی ہے جو کہ واقع میں کافی ہے لیکن فلسفہ جدیدہ زیادہ تر بلکہ تمامتر بزعم خود مشاہدات کا پابند ہے اور بزعم خود اس لئے عرض کیا کہ واقع میں وہ اس کا بھی پابند نہیں چنانچہ مادہ کے متعلق اس کے اکثر احکام محض جزافی وخیالی ہی ہیں تاہم اُس کو ناز ہے کہ بے دیکھے نہیں مانتا اس لئے ایک وہ شخص جس نے اول ہی سے عقل کو چھوڑ کر حواس ہی کی خدمت کی ہو وہ باب معجزات میں بھی اُن کے نظائر کے مشاہدات کا جویاں رہتا ہے اور بدون اس کے اس کی قوت وہمیہ کو قناعت نہیں ہوتی اور استبعاد دفع نہیں ہوتا اور اس زمانہ قحط علم وعقل میں کثرت اسی مذاق کی ہو گئی ہے اس لئے ان اصول پر بھی دفع استبعاد کی ضرورت یا مصلحت تھی سو اس تحریر میں استبعاد کا تو نام ونشان نہیں رہا۔ لیکن اس کی ساتھ ہی تین باتیں

ایسی بھی پائی گئیں جو میرے خیال میں محتاج نظر ثانی ہیں ایک یہ کہ بعض اقوال پر معجزات کو انبیاء کی قوت سے مسبب مانا گیا۔ دوسرے یہ کہ صدور معجزات کے چند طرق محتملہ تجویز کئے گئے لیکن معجزات میں جو طریق واقعی ہے اُس کی تعیین نہیں کی گئی اور وہ صرف یہ ہے کہ اُن کے صدور میں اسباب طبعیہ کو اصلا دخل نہیں ہوتا نہ جلیہ کو نہ خفیہ کو نہ صاحب معجزہ کو کسی قوت کو نہ خارجی قوت کو وہ براہ راست حق تعالیٰ کی مشیت سے بلا توسط اسباب عادیہ کے واقع ہوتا ہے جیسا صادر اول بلا کسی واسطے کے صادر ہوا ہے پھر قیامت تک بھی کوئی شخص اُس میں سبب طبعی نہیں بتلا سکتا کیونکہ معدوم کو موجود کون ثابت کر سکتا ہے ورنہ اگر معجزہ سے کسی زمانہ خاص میں صاحب معجزہ کی تائید ہو جاتی دوسرے زمانہ میں سبب خفی بتلانے سے اسکی تکذیب ہو جاتی تو کسی نبی کی نبوت پر یقین مؤید نہیں ہو سکتا۔ وھذا کما تری۔ یہی سبب ہے کہ کسی معجزہ پر اُس کی جنس کے ماہرین نے کوئی سبب خفی بتلا کر باقاعدہ شبہ نہیں کیا۔ نہ اُس کی مثل کو ظاہر کر کے مقاومت کر سکے بالخصوص اگر نبی کی قوت اسکا سبب ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام اپنے معجزہ سے خود نہ ڈر جاتے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض فرمائشی معجزات کے تمنی پر یہ فرمایا جاتا فان استطعت ان تبتغی نفقا فی الارض او سلما فی السماء فتاتیھم بایۃ الخ۔ اور استناد الی الاسباب الخفیہ کے احتمال پر معجزہ و دیگر عجائب طبعیہ میں کوئی فرق واقعی نہیں رہتا اور جو فرق اس تحریر میں نکالا گیا ہے اُس پر معجزہ خود مستقل دلیل نہیں ٹھہرتا حالانکہ وہ خود بھی مستقل دلیل ہے خواہ کسی خاص ہی طبقہ کے لئے ہو تیسرے انضمام اخلاق و کمالات کے ساتھ (جس میں قوت بھی داخل ہے) جو اس کو دلیل کہا گیا ہے تو اُن اخلاق کی مخصوص نوعیت کو پہچاننے میں جتنی غلطی ہو سکتی ہے وہ معجزات کے متعلق غلطی ہونے سے کہیں زیادہ ہے حتیٰ کہ اسی تحریر میں ایک مشہور ہندو کا بھی ذکر اس طور سے کیا گیا ہے کہ کتاب کا پڑھنے والا یہ ضرور سمجھے گا کہ مؤلف کے اعتقاد میں یہ بھی کمالات روحانیہ رکھتا ہے قطع نظر اس سے کہ سیرۃ نبویہ میں ایک ایسے شخص کا ذکر جو صاحب سیرۃ صلی اللہ علیہ وسلم کی اصل السیر یعنی نبوت ہی کی تصدیق اسلامی نہیں کرتا کس قدر امر قابل تعقیل وخطب وبیل ہے جس کا اثر حدیث میں وارد ہے اذا مدح الفاسق اھتز لہ العرش جسکا ترجمہ مولانا نے مثنوی میں اس طرح کیا ہے ؎

می بلرزد عرش از مدح شقی　　　بدگماں گردد ز مدحش متقی

اس سے قطع نظر ایک بڑی غلطی میں ڈالنے والا ہے وہ یہ کہ دیکھنے والا اس سے یہ سمجھے گا کہ جو اخلاق و کمالات علامات نبوت ہیں اس ہندو کے اخلاق و کمالات بھی ان ہی کے مشابہ ہیں پھر اس پر دو غلطیوں کا وقوع نہایت قریب ہے اس طرح سے کہ جب یہ ہندو نبی نہیں ہے اور اخلاق میں مشابہ نبی کے ہے تو کسی نبی پر غیر نبی ہونیکا یا غیر نبی پر نبی ہونیکا شبہ ہو سکتا ہے اور یہ کتنا بڑا مفسدہ ہے۔ یہ معروضات تھے جو سرسری نظر سے پیش کرنے کے قابل سمجھے گئے اگر یہ کچھ وقعت رکھتے ہوں ان کا تدارک فرما دیا جاوے ورنہ میری جسارت معاف کی جاوے۔ ۱۵ شعبان ۱۳۳۸ھ

پانچواں نادرہ در تحقیق بعض عبارات متعلقہ استواء علی العرش بجواب بعض اسئلہ

سوال۔ گذارش ہے کہ رسالہ تائید الحقیق بالآیات العتیق کے صفحہ ۳ پر جناب نے تحریر فرمایا ہے۔ صوفیوں کا قول بہ نسبت محدثین کے صحیح ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لئے جہت علو ثابت نہیں کرتے کما صرحتم بان ہذا دلیل علی انہ ما خصص مکان اللہ بالعرش ولا بجہۃ دون جہۃ فافہم۔ حالانکہ ائمہ اربعہ و مذاہب اربعہ اور جملہ محدثین جن کو جناب نے اہل ظاہر سے تعبیر فرمایا ہے سب اللہ تعالیٰ کے لئے جہت علو ثابت کرتے ہیں وجاء فی حدیث صحیح فاشارت الی السماء فی الجواب عن سوال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم این اللہ الخ فثبت ان اللہ تعالیٰ علی العرش کما ہو مذہب امام المدینۃ مالک و اکابر المجتہدین امام الائمۃ وسراج الامۃ ابی حنیفۃ و فخر المحدثین الامام البخاری و قدوۃ السالکین الشیخ عبد القادر الجیلانی والامام احمد بن حنبل و الشافعی والشیخ الامام ابن تیمیہ الحرانی و تلمیذہ الامام الحافظ ابن قیم وغیرہ من علماء اہل السنۃ والجماعۃ واہل الحدیث۔ اور یہی مسلک ہے حجۃ الہند حضرت مولانا و شیخ شیوخنا شاہ ولی اللہ مرحوم دہلوی وغیرہ کا ملاحظہ فرمائیں فقہ اکبر و شرح فقہ اکبر مصنفہ ملا علی قاری و شرح حدیث نزول مصنفہ امام ابن تیمیہ و صحیح بخاری و فتح الباری و قسطلانی و صحیح مسلم و صحیح ترمذی و تفسیر مدارک و جامع البیان و فتح البیان و حجۃ اللہ البالغہ و کتاب الصفات امام ذہبی و تفسیر معالم و تفسیر جلالین و قصیدہ نونیہ مصنفہ حافظ ابن قیم حنبلی و غنیۃ الطالبین۔ و مشکوٰۃ شریف و ابوداؤد و تفسیر ابن کثیر و در منثور و تفسیر ابن جریر وغیرہا۔ الغرض سلف صالحین صحابہ و تابعین و ائمہ مجتہدین اور جملہ محدثین کا مذہب ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہے اور اس کے لئے جہت علو ثابت ہے اور معیت اور احاطہ اس کا علمی ہے معلوم ہوتا ہے کہ جناب والا نے اس اہم بالشان اور اعتقادی مسئلہ کے متعلق زیادہ تحقیق نہیں فرمائی۔ اور معتزلہ اور اہل سنت کے مسئلہ کو خلط ملط کر دیا اسی واسطے شاید جناب نے تفسیر بیان القرآن میں بھی ایسے معنی لکھ دیئے جس سے معتزلہ کے مذہب کی تقویت ہو اور جہمیہ کے مذہب کی تائید اور مولوی ثناء اللہ صاحب امرتسری کا توافق ہو اور اہل سنت کا خلاف ہو۔ حالانکہ محققین صوفیائے کرام کا بھی یہی مسلک ہے جو اہل سنت والجماعت و اہل حدیث کا ہے۔ سید الطائفہ حضرت جنید بغدادی کا یہ مذہب ہرگز نہیں ہے جس سے نصوص قرآنیہ و احادیث نبویہ کا خلاف لازم آئے باطنی فرقوں والوں نے اپنے باطل مذہب کی تائید میں جنید کی طرف غلط روایات منسوب کر دیں اور ان کو اپنے ساتھ شامل کرنے میں جرأت کی اور اپنا نام صوفی رکھا اور لوگوں کو اپنی طرف راغب کرنے کا طریقہ نکالا اور متکلمین جو فلسفہ میں پھنس گئے اور پھر نکل نہیں سکے جیسے امام رازی وامام غزالی رحمہما اللہ ان کی تحقیق شرعاً حجت نہیں حالانکہ بعض سے منقول ہے کہ غزالی رح نے اس مسئلہ میں رجوع کیا ہے

اور معتزلہ کے مسلک اور متکلمین کی روش سے توبہ کی ہے جیسا کہ کیمیائے سعادت سے مفہوم ہوتا ہے۔؟

الجواب میں اس عقیدہ میں حضرات سلف کے مسلک پر ہوں کہ نصوص اپنی حقیقت پر ہیں مگر کنہ اس کی معلوم نہیں اور صوفیہ کے مذہب کو سلف کے خلاف نہیں سمجھتا وہ حقیقت کے منکر نہیں بلکہ جہت کے منکر ہیں اور جہت کی نفی نقل و عقل دونوں سے ثابت ہے۔ اما النقل فقولہ تعالیٰ لیس کمثلہ شئ و اما العقل فلان الجہۃ مخلوقۃ حادثۃ واللہ تعالیٰ منزہ عن الاتصاف بالحادث لان محل الحادث حادث۔ اور استواء یا علو کا حکم مستلزم جہت کو نہیں اگر جہت کا حکم کیا جاویگا تو استواء و علو کے کنہ کی تعیین ہو جاویگی جو کہ خود حضرات سلف کے خلاف ہے کہ وہ کنہ کے نامعلوم ہونیکی تصریح فرماتے ہیں۔ پس حاصل یہ ہوا کہ استواء و علو میں دو حیثیت ہیں ایک مع الحکم بالجہت ایک مع عدم الحکم بالجہۃ بل مع الحکم بعدم الجہۃ اول مذہب ہے مجسمہ کا دوسرا مذہب ہے اہل سنت کا جن میں محدثین و صوفیہ سب داخل ہیں اگر کسی عبارت سے اس کے خلاف کا ایہام ہوتا ہو وہ تسامح فی التعبیر ہے جیسا تائید الحقیقۃ کی عبارت سے وہم ہو گیا ورنہ اس میں یہ نہیں لکھا گیا کہ صوفیوں کا قول نسبت الحصر لزوم کا شبہ ہو گیا جیسا کہ صدر حصہ میں اس کا اقرار ہے جو کہ مسلم نہیں اور بر تقدیر تسلیم لزوم اُس کو اس پر محمول کیا جائیگا کہ بعض لوگ جو نصوص سے اثبات جہۃ سمجھتے ہیں اُس کے مقابلہ میں نفی جہۃ صحیح ہے در جو حقیقت میں مذہب ہے محدثین کا وہ خود مذہب صوفیہ سے معارض نہیں کما بلو۔ باقی اگر کسی غیر محقق سے اس کے خلاف منقول ہو وہ غیر مقبول ہے۔ سورۂ اعراف کے متعلق میں اس کے قبل عرض کر چکا ہوں جو مجھ کو اس وقت ملا نہیں اگر محفوظ ہو تو اُس کو بھی دیکھ لیجئے وہ بھی انشاء اللہ تعالیٰ اس کے خلاف نہ ہوگا اگر وہ محفوظ نہ ہو بیان القرآن میں اس مقام کا حاشیہ ملاحظہ کر لیجئے کہ سلف کے مذہب کو اس میں ترجیح دی ہے۔ ۲۱ ربیع الاول ۱۳۴۹ھ

چھٹا نادرہ در تحقیق نسیان ذنوب علامت قبول توبہ بودن و تحقیق قول شیخ اکبر کہ علامت قبول توبہ محو ذنب است از ذہن

حدیث۔ اذا تاب العبد انسی اللہ الحفظۃ ذنوبہ وانسی ذلک جوارحہ و معالمہ من الارض حتی یلقی اللہ ولیس علیہ شاھد من اللہ بذنب ابن عساکر عن انس (رض)

ف۔ مدلول الحدیث ظاہر و یمکن ان یوخذ منہ

حدیث۔ جب بندہ توبہ (خالص) کرتا ہے (جو مقبول ہو جاتی ہے) اللہ تعالیٰ اُسکے گناہ (ملائکہ) حافظین اعمال کو بھی بھلا دیتا ہے اور اُسکے جوارح کو بھی (بھلا دیتا ہے) اور زمین کے نشانات کو بھی بھلا دیتا ہے (یعنی جس جگہ وہ معصیت کی جو قیامت میں گواہی دیتی) یہانتک کہ وہ شخص اللہ تعالیٰ سے ایسی حالت میں ملتا ہے کہ اُس پر گناہ کا کوئی گواہی دینے والا نہیں ہوتا

ف۔ مدلول حدیث کا ظاہر ہے اور اس حدیث سے اس مضمون کو بھی

بالقیاس ما نقل عن بعض العارفین ان من علامۃ قبول التوبۃ نسیان العبد الذنب فان القلب الذی بہ یتذکر الذنب کالجوارح کما فسر وابہ قولہ تعالیٰ ان السمع والبصر والفؤاد کل اولئک کان عنہ مسئولا ای کل واحد من ھذہ الاعضاء کان عنہ ای عما نسب الیہ مسئولا لیشھد علی صاحبہ (تبصیر الرحمٰن) ھذا ھو السر فی الاٰخرۃ واما السر فی الدنیا فھو ان تذکر الذنب قد یکون حجابا طبعیا من التوجہ الی اللّٰہ تعالیٰ بالانشراح فینسیہ اللّٰہ تعالیٰ ایاہ وعندی ان ھذا لیس بلازم ولا دائم فان بعضہم یغلب عقلہ علی الطبع فلا یمنعہ الذکر عن التوجہ فھذہ العلامۃ لبعض افراد القبول لا لجمیعہا

بطور قیاس کے جو بعض عارفین سے منقول ہے کہ منجملہ علامات قبول توبہ کے یہ بھی ہے کہ بندہ گناہ کو بھول جاتا ہے کیونکہ قلب جس سے گناہ یاد رہتا ہو وہ بھی مثل جوارح کے ہے جیسا مفسرین نے اس آیت کی تفسیر میں کہا ہے ان السمع والبصر الخ کہ ان سے سوال ہوگا تاکہ یہ صاحب اعضاء پر شہادت دیں، تو شاہدوں میں قلب بھی داخل ہوگیا تو قلب سے بھی گناہ کو بھلا دیا جاتا ہے، اور یہ راز تو آخرت میں ہے اور دنیا میں اسکا یعنی بالخصوص قلب سے بھلا دینے کا یہ راز ہے کہ گناہ کا یاد ہونا بعض اوقات بعض سالکین کیلئے انشراح کیساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہونے سے طبعی حجاب ہوجاتا ہے اور حکمت الٰہیہ کبھی بعض کی مصلحت سے طبعی حجاب کو بھی رفع فرمادیتی ہے اور میرے نزدیک یہ حکم کہ یہ (بھول جانا) نہ لازم ہے نہ دائم ہے کیونکہ بعض سالکین کی عقل طبیعت پر غالب ہوتی ہے تو ایسے شخص کو یہ یاد ہونا توجہ سے مانع نہیں ہوتا، پس یہ علامت بعض افراد قبول کی ہے نہ کہ سب کی، تو یہ ممکن ہے کہ نسیان ہوجاوے اور توبہ قبول نہ ہو بلکہ نسیان بوجہ غفلت کے ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ توبہ قبول ہوجاوے اور نسیان نہ ہو بلکہ اس مصلحت سے یاد رہے کہ ہمیشہ استغفار کرے مدارج قبول میں ترقی کرتا رہے۔

سوال (۱) فتوحات میں حضرت شیخ اکبر فرماتے ہیں، قبول توبہ کی علامت یہ ہے کہ اسکا گناہ نقش بالکلیہ ذہن سے محو ہوجاوے کہ کبھی عمر بھر وہ یاد نہ آئے اس مسئلہ کا نام قاصمۃ الظھر رکھا ہے اور شعرانیؒ نے اپنی کتابوں میں اس طرح نقل کیا ہے گویا ان کو بھی یہ مسلم ہے۔ اور عام کتب طریقت میں جمہور لکھتے ہیں کہ سالک کو لازم ہے کہ ہمیشہ ہر وقت اپنے گناہوں کو پیش نظر رکھے کبھی نہ بھولے۔ امام شعرانیؒ علی الخصوص اس مسئلہ پر بہت زور دیا کرتے ہیں بظاہر دونوں میں تعارض معلوم ہوتا ہے تحقیقت کیا ہے اور وجہ تطبیق کیا ہے۔

الجواب۔ محو ہوجانے سے یہ مراد نہیں کہ یاد نہ رہے بلکہ مراد یہ ہے کہ اُس کا اثر خاص یعنی قلق طبعی نہ رہے گو یاد بھی رہے اور قلق اعتقادی بھی رہے تو یہ امر گناہ کو یاد رکھنے کی تعلیم سے معارض نہیں ہوا اور یہ بھی کلیا نہیں بعض طبائع کے اعتبار سے ہے جن کے لئے قلق طبعی حاجب ہوجاتا ہے۔ انشراح فی الطاعۃ سے اور اس وقت اصل عبارتیں میری نظر میں نہیں عبارت منقولہ سوال کی بنا پر لکھدیا ورنہ ممکن ہے کہ اس سے بھی اچھی وجہ جمع کی ہو۔

۲۵ ربیع الاول ۱۳۴۹ھ۔

ساتواں نادرہ رسالہ القطائف من اللطائف

اس رسالہ میں لطائف ستہ کے متعلق نہایت مختصر نہایت لطیف اور عجیب بحثیں ہیں۔

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۲۶۵ سے شروع اور صفحہ ۳۳۴ پر ختم ہوا ہے۔

آٹھواں نادرہ در معنی حدیث الرؤیا علی رجل طائر

السوال۔ تعبیر کے باب میں ایک حدیث میں ہے الرؤیا علی رجل طائر ما لم تعبر فاذا عبرت وقعت رواہ ابوداؤد اور دوسری حدیث میں حضرت ابوبکرؓ کی تعبیر کے متعلق آپ کا ارشاد ہے اصبت بعضا واخطأت بعضا رواہ الشیخان والترمذی وابوداؤد ای عبرت البعض کما یقع ولم تعبر البعض کما یقع کما ھو المتبادر پس دونوں متعارض ہیں وجہ تطبیق کیا ہے؟

الجواب۔ اصابۃ وخطار کی جو تفسیر کی گئی ہے اس پر کوئی دلیل نہیں یہ بھی احتمال ہے کہ اصابۃ کی تفسیر موافقت لاصول التعبیر ہے اور خطار کی تفسیر عدم موافقت الاصول التعبیر کی جاوے اور اس احتمال کی نفی کی کوئی دلیل نہیں اور وقوع حال خطا میں بھی حسب تعبیر ہی ہو جیسے رمی بالسہم میں اگر خطا بھی ہو جاوے تب بھی کما خرج من القوس ہی ہو گا جیسے مشہور ہے کہ کسی نے اپنی ایک ٹانگ مشرق میں اور ایک ٹانگ مغرب میں دیکھی تھی اور کسی معبر سے پوچھا تھا اور ایک غیر ماہر کی تعبیر ٹانگیں چیرنے کی بھی نقل کر دی تھی اس نے کہا تھا کہ اب تو یوں ہی ہو گا ورنہ تیرا مشرق و مغرب میں تسلط ہوتا اور اگر تعبیر صدیقی میں خطا کا محل جزء تعبیر متعلقہ ہوں مثلاً اسلام یا قرون کی تشبیہ تو پھر اصل سے سوال ہی متوجہ نہیں ہوتا واللہ اعلم ۲۶ ربیع الاول سنہ ۱۳۴۹ھ

(نوٹ) اس جواب پر مستفتی صاحب نے حسب ذیل یہ اظہار فرمایا صحیفہ گرامی باعث عزت ہوا اور نہایت توجہ سے اس کو حل فرمایا گیا اور حل بھی ایسا کہ خاطر نشین ہو جاوے اور بے ساختہ کہنا پڑے کہ ھذا ھو الحل جزاکم اللہ تعالیٰ وسلمکم وابقاکم

نواں نادرہ تحقیق فاتحہ خواندن بر طعام و تبرک بودن طعام از فاتحہ

السوال۔ حضور اقدس ملاحظہ ہو از شاہ ولی اللہ صاحب عبارت یکم۔ از کتاب انتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ

پس دہ مرتبہ درود بخوانند ختم تمام کنند و بر قدرے شیرینی فاتحہ بنام خواجگان چشت عموماً بخوانند و حاجت از خدا تعالیٰ

عبارت دوم۔ ایک سوال کے جواب میں جیسا کہ مجوزین فاتحہ پیش کر رہے ہیں اگر ملیدہ و شیر برنج بنا بر فاتحہ

بزرگے بقصد ایصال ثواب بروح ایشان پزند و بخورانند مضائقہ نیست و طعام نذر اللہ اغنیا را خوردن حلال نیست و اگر فاتحہ بنام بزرگے دادہ شد پس اغنیا را ہم خوردن جائز است انتہی۔ از شاہ عبد العزیز صاحبؒ

عبارت سوم جواب سوال نہم سوالات عشرہ محرم۔ طعامیکہ ثواب آں نیاز حضرات امامین نمایند و برآں فاتحہ وقل و درود خوانند تبرک میشود خوردن آں بسیار خوب است لیکن بہ سبب بردن طعام پیش تعزیہ ہا و نہادن آں طعام پیش تعزیہ ہا تمام شب بہ مشابہت بتخانہ بت پرستاں می شود پس ازیں سبب کراہت پیدا می کند واللہ اعلم انتہی۔ از کتاب جامع الاوراد عبارت چہارم۔ اگر بر طعام فاتحہ کردہ بفقرا دہند البتہ ثواب می رسد انتہی۔ باب حضور والا سے بصد ادب یہ گذارش ہے کہ آیا ہر چہار عبارت اصلی اور ان ہی حضرات کی ہیں یا نہیں اگر ہو تو مندرجہ ذیل سوالوں کا جواب مع توضیح عبارت زیب قلم فرما کر عند اللہ ماجور عند الناس مشکور ہو جیئے۔

(۱) عبارت اول میں الفاظ بر قدرے شیرینی فاتحہ سے اور عبارت دوم میں اگر فاتحہ بنام بزرگے دادہ شد اور عبارت سوم میں براں فاتحہ وقل و درود خوانند سے اور عبارت چہارم کل عبارت سے جواز فاتحہ بر طعام وغیرہ قبل خوردن نکلتا ہے یا نہیں لہذا فاتحہ مروجہ بر طعام جائز ہے یا نہیں۔؟

(۲) عبارت سوم میں الفاظ تبرک می شود و خوردن آں بسیار خوب است سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کچھ طعام پر چند آیات اللہ پڑھنے سے وہ طعام تبرک بنجاتا ہے بنا بریں جو طعام بغرض ایصال ثواب پکاویں اس پر فاتحہ وقل و درود شریف پڑھنے سے طعام میں کوئی قباحت پیدا نہیں ہوتی ہے بلکہ بقول شاہ عبد العزیز صاحب تبرک ہو جاتا ہے۔ پس ہر انسان اپنے طعام ایصال ثواب کو تبرک بنا کر کھانا چاہتا ہے جو شاہ صاحب کے فرمان کے مطابق بسیار خوب ہے تو فاتحہ مروجہ بقول شاہ صاحب جائز اور فعل مستحسن ہے یا نہیں۔؟

مذکورہ بالا اقوال سے مجوزین فاتحہ کو بڑی تقویت پہنچگئی ہے اس لئے حضور والا سے امید قوی ہے کہ نہایت توضیح سے ارشاد فرماویں تاکہ ہر دو گروہ کو یعنی مجوزین کو کافی تردید اور مانعین کو شافی تسکین ہاتھ آئے۔ والسلام۔ ۱۱ر جون ۱۹۳۱ء

الجواب۔ جب دلائل صحیحہ سے ان رسوم کا خلاف سنت ہونا ثابت ہے پھر اگر کسی ثقہ سے اس کے خلاف منقول ہو گا اُس کی تاویل واجب ہے اور تاویلیں مختلف ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ ثبوت میں کلام کیا جاوے جیسے اس کے قبل بھی بزرگوں کے کلام میں الحاق کے احتمال سے جواب دیا گیا ہے۔ دوسرے یہ کہ دلالت میں کلام کیا جاوے جیسا بعض عبارات میں اسکی گنجائش ہے۔ تیسرے بعد تسلیم ثبوت و دلالت یہ کہ یہ مقید ہے عدم مفاسد کے ساتھ اور منع مقید ہو مفاسد کیساتھ اور اب چونکہ مفاسد غالب ہیں اس لئے بلا قید منع کیا جاوے گا۔ ۱۲ر محرم ۱۳۵۰ھ۔

دسواں نادرہ تحقیق قیام امام و ماموین حی علی الصلوۃ و تکبیر امام بر قد قامت الصلوۃ

فائدہ فقہیہ فی وقت قیام الامام والجماعۃ وحکمہ ووقت التکبیر

فی العالمگیریۃ ان کان المؤذن غیر الامام وکان القوم مع الامام فی المسجد فانہ یقوم الامام والمؤذن اذا قال حی علی الفلاح عند علمائنا الثلاثۃ وھو الصحیح فاما اذا کان الامام خارج المسجد فان دخل المسجد من قبل الصفوف فکلما جاوز صفا قام ذلک الصف والیہ مال شمس الائمۃ السرخسی وشیخ الاسلام خواہر زادہ وان کان الامام دخل المسجد من قدامھم یقومون کما رأوا الامام لا یقومون ما لم یدخل الامام المسجد (ص۳۵ ج۱) وعدہ فی نور الایضاح من الاداب وقال صاحب مراقی الفلاح الادب ما فعلہ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم مرۃ او مرتین ولم یواظب علیہ وقد شرع لاکمال السنۃ (طحطاوی علی المراقی ص۱۶۱) والدلیل علی کونہ ندبا ما اخرجہ محمد فی الاثار عن ابی حنیفۃ عن طلحۃ بن مصرف عن ابراھیم قال اذا قال المؤذن حی علی الفلاح فینبغی للقوم ان یقوموا للصلوۃ فاذا قال قد قامت الصلوۃ کبر الامام (جامع المسانید للامام ص۳۲۲ ج۱) قال محمد فان کبر الامام حتی فرغ المؤذن ثم کبر فلا باس ایضا کل ذلک حسن اھ وما قال صاحب المضمرات بالکراھۃ یحمل علی خلاف الاولی والا فقد ثبت عن الصحابۃ انھم کانوا یقومون اذا شرع المؤذن فی الاقامۃ فقد اخرج عبد الرزاق عن ابن جریج عن ابن شہاب ان الناس کانوا ساعۃ یقول المؤذن اللہ اکبر یقومون الی الصلوۃ فلا یاتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مقامہ حتی تعتدل الصفوف ذکرہ الحافظ فی الفتح (ص۱۰۰ ج۲) وھذا کان ظاھر فی القیام واما تکبیر الامام فوقتہ علی المشہور اذا قال المؤذن قد قامت الصلوۃ ولکن نقل صاحب الدر المختار رجحان التاخیر ونصہ وشروع الامام فی الصلوۃ مذ قیل قد قامت الصلوۃ ولو اخر حتی اتمہا لا باس بہ اجماعا وھو قول الثانی والثلاثۃ وھو اعدل المذاھب کما فی شرح المجمع لمصنفہ وفی القہستانی معزیا للخلاصۃ انہ الاصح فی رد المحتار قولہ انہ الاصح لان فیہ محافظۃ علی فضیلۃ متابعۃ المؤذن واعانۃ لہ علی الشروع مع الامام (ص۵۰۲ ج۱) ودلیل الامام ما فی مجمع الزوائد عن عبد اللہ بن ابی اوفی قال کان بلال اذا قال قد قامت الصلوۃ نھض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالتکبیر رواہ البزار وفی اللسان فکبر بدل قولہ بالتکبیر اھ حملا لقولہ نھض علی معنی تھیا للصلوۃ متلبسا بالتکبیر ولقولہ فکبر علی العطف التفسیری وحملہ غیرہ علی معنی قام بعد ان کان قاعدا ولکل وجھۃ والمسئلۃ ظنیۃ۔ فقط

السؤال ۔ کانپور کی بعض مساجد میں کچھ عرصے سے تکبیر کے وقت مؤذن کے علاوہ سب آدمی بیٹھ جاتے ہیں اور جس وقت مؤذن حی علی الصلوۃ کہتا ہے اس وقت سب لوگ کھڑے ہوتے ہیں اور شرح وقایہ کی اس عبارت کا حوالہ دیتے ہیں

(ویقوم الامام والقوم عند حی علی الصلوٰۃ ویشرع عند قد قامت الصلوٰۃ) صفحہ ۱۵۵ سطر ۱۲) اور جو شخص پہلے سے ہی کھڑا ہو جاوے اُس کو بُری نگاہ سے دیکھتے ہیں اس مسئلہ پر جناب کی کیا رائے ہے اور اس مسئلہ پر عمل کرنے والے کو بدعتی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور عمل نہ کرنے والے کو وہابی کہتے ہیں۔ فقط۔

الجواب شرح وقایہ کی عبارت مبہم ہے کیونکہ اس میں اس عمل کا درجہ بیان نہیں کیا گیا اور دوسری بعض کتابوں میں مفسر ہے اس لئے مبہم کو مفسر کی طرف راجع کریں گے چنانچہ درمختار میں قبیل فصل صفۃ صلوٰۃ یہ عبارت ہے، ولها اٰداب ترکها لایوجب اساءة ولا عتابا کترک سنة الزوائد لکن فعله افضل الی قوله والقیام لامام ومؤتم حین قیل حی علی الفلاح ثم قال وشروع الامام فی الصلوٰۃ مذ قیل قد قامت الصلوٰۃ ولو اخر حتی اتمها لا باس به اجماعا وهو قول الثانی والثلاثة وهو ای التاخیر اعدل المذاهب کما فی شرح المجمع لمصنفه وفی القهستانی معزیا للخلاصة انه الاصح اھ وفی رد المحتار قوله انه الاصح لان فیه محافظة علی فضیلة متابعة المؤذن واعانة له علی الشروع مع الامام اھ

ان عبارات سے امور ذیل مستفاد ہوئے۔ ۱۔ یہ عمل آداب میں سے ہے جس کا ترک موجب اسارت یا عتاب نہیں تو اس کے تارک پر نکیر کرنا تجاوز عن الحدود ہے جو کہ بدعت کی فرد ہے پس اس کا عامل اگر تارک پر نکیر نہ کرے عامل بالادب ہے اور اگر نکیر کرے مبتدع ہے۔ ۲۔ منجملہ آداب کے قد قامت الصلوٰۃ کے کہنے کے وقت امام کا نماز شروع کر دینا ہے مگر باوجود اس کے ایک عارض کر دینا ہے مگر باوجود اس کے ایک عارض سے تاخیر کو اعدل و اصح کہا ہے جو مستلزم ہے افضل ہونے کو اور وہ عارض شروع مع الامام پر مؤذن کی اعانت ہے ایسے ہی اس میں بھی ایک عارض ہے کہ وہ عامۂ ناس کے اعتبار کی وجہ سے مثل لازم کے ہو گیا ہے گنجائش ہے کہ قبل اقامت کے قیام کو افضل کہا جاوے اور وہ عارض تسویہ ہے صفوف کا جو کہ نہایت مؤکد ہے اس لئے کہ عامۂ ناس کے عدم اہتمام و قلت مبالات کی وجہ سے مشاہدہ ہے کہ حی علی الصلوٰۃ پر کھڑے ہونے سے امام کی تحریمہ کے وقت تک صفوف کا تسویہ نہیں ہو سکتا بلکہ اکثر دیکھا جاتا ہے کہ پہلے سے کھڑے ہو جانے پر بھی اگر تسویہ صفوف کا انتظار کیا جاوے تو اقامت اور تحریمہ امام میں فصل کی ضرورت ہوتی ہے۔ ۲۰ صفر ۱۳۵۱ھ[1]

گیارھواں نادرہ عدم افطار صوم بہ عمل انجکشن

الاستفتاء۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ آجکل جو انجکشن کے ذریعہ دوا بدن میں پہنچائی جاتی ہے یہ مفسد صوم ہے یا نہیں ادلہ شرعیہ سے جواب عنایت فرمایا جائے۔؟

[1] یہ فتویٰ صاحب فتویٰ کا نہیں مگر چونکہ صاحب فتویٰ کا مصدقہ مصححہ ہے اس لئے ان کی اجازت سے امداد الفتاویٰ کا جزو بنایا گیا ۱۲ منہ

الجواب۔ ڈاکٹروں سے تحقیق کرنے سے نیز تجربہ سے یہ بات ثابت ہوئی کہ انجکشن کے ذریعہ دوا جوف عروق میں پہنچائی جاتی ہے اور خون کیساتھ شرائین یا اوردہ میں اُس کا سریان ہوتا ہے۔ جوفِ دماغ یا جوفِ بطن میں دوا نہیں پہنچتی اور فسادِ صوم کے لئے مفطر کا جوفِ دماغ یا جوفِ بطن میں پہنچنا ضروری ہے مطلقاً کسی عضو کے جوف میں یا عروق (شرائین واوردہ) کے جوف میں پہنچنا مفسدِ صوم نہیں لہذا انجکشن کے ذریعہ سے جو دوا بدن میں پہنچائی جاتی ہے مفسدِ صوم نہیں۔ فقہاء کی عبارتیں دو طرح پر تقریباً بلکہ حقیقۃً اس دعوے کی تصریح کرتی ہیں۔ اوّل تو یہ کہ فقہاء نے زخم پر دوا ڈالنی کو مطلقاً مفسد نہیں فرمایا بلکہ جائفہ یا آمہ کی قید لگائی ہے کیونکہ انھیں دو قسم کے زخموں سے دوا جوفِ دماغ یا جوفِ بطن کے اندر پہنچتی ہے ورنہ جوفِ عروق کے اندر تو دوسری قسم کے زخموں سے بھی دوا پہنچ جاتی ہے۔ دوسرے بہت سی جزئیات فقہیہ مسلمات فقہاء میں سے ایسی ہیں جن میں دوا وغیرہ مطلقاً جوفِ بدن میں تو پہنچ گئی لیکن چونکہ جوفِ دماغ یا جوفِ بطن میں نہیں پہنچی اس لئے اس کو مفطر و مفسد صوم نہیں قرار دیا۔ جیسے مرد کی پیشاب گاہ کے اندر دوا یا تیل وغیرہ چڑھانے سے باتفاق ائمہ ثلاثہ روزہ فاسد نہیں کما صرح بہ الشامی حیث قال وافاد انہ لو بقی فی قصبۃ الذکر لا یفسد اتفاقاً ولا شک فی ذلک۔ شامی ص۱۰۳ ج۲ ومثلہ فی الخلاصۃ ص۲۵۲ ج۱ نقلاً ابی بکر البلخی۔ اگر دوا مثانہ تک پہنچ جائے تب بھی امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مفسد صوم نہیں۔ امام ابو یوسفؒ جو مثانہ میں پہنچ جانے کو مفسد قرار دیتے ہیں وہ بھی اس بنا پر کہ ان کو یہ معلوم ہوا کہ مثانہ اور معدہ کے درمیان منفذ ہے جس سے دوا معدہ میں پہنچ جاتی ہے ورنہ نفس مثانہ میں پہنچنے کو وہ بھی مفسد نہیں فرماتے اسی لئے صاحب ہدایہ نے اس اختلاف کے متعلق فرمایا ہے فکانہ وقع عند ابی یوسفؒ ان بینہ وبین الجوف منفذاً ولہذا یخرج منہ البول ووقع عند ابی حنیفۃؒ ان المثانۃ بینہما حائل والبول یترشح منہ وہذا لیس من باب الفقہ۔ محقق ابن ہمام اس کی شرح میں فرماتے ہیں یفید انہ لا خلاف لو اتفقوا علی تشریح ہذا العضو فان قول ابی یوسفؒ بالافساد انما ہو علی بناء قیام المنفذ بین المثانۃ والجوف (الی قولہ) قال فی شرح الکنز وبعضہم جعل المثانۃ نفسہا جوفاً عند ابی یوسفؒ وحکی بعضہم الخلاف ما دام فی قصبۃ الذکر ولیس بشئ انتہی۔ الغرض اسی طرح اگر کان میں پانی ڈالے تو روزہ فاسد نہیں ہوتا کما صرح بہ فی الدر المختار والخلاصہ۔ حالانکہ کان بھی ایک جوف ہے، اسی طرح اگر کوئی انگور وغیرہ کو ایک تاگے میں باندھکر نگلجائے اور پھر معدہ میں پہنچنے سے پہلے کھینچنے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا کما قال فی الخلاصۃ وعلی ہذا لو ابتلع عنباً مربوطاً بخیط ثم اخرجہ لا تفسد صومہ۔ خلاصہ ص۲۶۰ ج۱ ومثلہ فی العالمگیریۃ مطبوعۃ الہند ص۲۰۲ ولفظہ ومن ابتلع لحماً مربوطاً علی خیط ثم انتزعہ من ساعتہ لا یفسد وان ترکہ فسد کذا فی البدائع۔ اگر مطلق جوفِ بدن میں کسی شئی کا پہنچنا مفسد ہوتا تو خود پیشاب گاہ بھی ایک جوف ہے، اور مثانہ تو بدرجۂ اولیٰ جوف ہے،

کان اور حلق بھی جوف ہیں ان میں پہنچنا بلا اختلاف مفسد صوم ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ مطلقاً جوف بدن میں مفطر چیز کا پہنچنا مفطر صوم نہیں بلکہ خاص جوف دماغ اور جوف بطن مراد ہیں بلکہ جوف دماغ بھی اس میں اصل نہیں وہ بھی اس وجہ سے لیا گیا ہے کہ جوف دماغ میں پہنچنے کے بعد بذریعہ منفذ جوف معدہ میں پہنچ جانا عادۃ اکثریہ ہے جیسا کہ صاحب بحر کی تصریح سے معلوم ہوتا ہے۔ قال فی البحر والتحقیق ان بین جوف الرأس وجوف المعدۃ منفذا اصلیا فما وصل الی جوف الرأس وصل الی جوف البطن من الشامی صفحہ ۱۰۲ ج ۲۔ اس عبارت میں اس مقصد کی بالکل تصریح ہو گئی کہ جوف سے مراد صرف جوف بطن ہے اور جوف دماغ سے چونکہ جوف بطن میں پہنچنا لازمی ہے اس لئے اُس میں پہنچنے کو بھی تبعاً لجوف المعدہ مفسد قرار دیا ہے۔ اسی طرح حقنہ وغیرہ کو تبعاً لجوف المعدہ مفسد کہا گیا ہے۔ فتاویٰ قاضیخان میں ہے، اما الحقنۃ والوجور فلانہ وصل الی الجوف ما فیہ صلاح البدن وفی القطور والسعوط لانہ وصل الی الرأس ما فیہ صلاح البدن۔ اس عبارت سے بھی یہی معلوم ہوا کہ جس جوف میں پہنچنا مفسد صوم ہے وہ جوف معدہ اور جوف دماغ ہے مطلقاً جوف مراد نہیں۔ اور خلاصۃ الفتاویٰ کی عبارت اس مضمون کیلئے بالکل نص صریح ہے وھی ھذا ما وصل الی جوف الرأس والبطن من الاذن والانف والدبر فھو مفطر بالاجماع وفیہ القضاء وھی مسائل الافطار فی الاذن والسعوط والوجود والحقنۃ وکذا من الجائفۃ والآمۃ عند ابی حنیفۃ رح اسی طرح عالمگیری کے الفاظ بھی اس کے قریب ہیں۔ وفی دواء الجائفۃ والآمۃ اکثر المشائخ علی ان العبرۃ للوصول الی الجوف والدماغ عالمگیریہ مطبوعۃ الھند صفحہ ۲۰۲ ج ۱۔ اور بدائع کی عبارت ان سب سے زیادہ اس مضمون کیلئے اصرح واوضح ہے وھذا وما وصل الی الجوف او الدماغ من المخارق الاصلیۃ کالانف والاذن والدبر بان استعط او احتقن او اقطر فی اذنہ فوصل الی الجوف او الی الدماغ فسد صومہ واما اذا وصل الی الدماغ لانہ لہ منفذ الی الجوف فکان بمنزلۃ زاویۃ من زوایات الجوف الی قولہ واما اذا وصل الی الجوف والدماغ من غیر المخارق الاصلیۃ بان داوی الجائفۃ والآمۃ فان داواھا بدواء یابس لا یفسد لانہ لم یصل الی الجوف ولا الی الدماغ ولو علم انہ وصل یفسد فی قول ابی حنیفۃ رح بدائع صنائع ھذا واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المتاب فی کل باب۔ کتبہ الاحقر محمد شفیع غفرلہ۔ خادم دار الافتاء دار العلوم دیوبند۔ ۱۱ ربیع الاول ۱۳۵۰ھ

الجواب صحیح وھو رأئی منذ برھۃ من الزمان۔ اشرف علی۔ ۱۵ ربیع الاول ۱۳۵۰ھ

بارھواں نادرہ طہارت بول و براز حضرات انبیاء علیہم السلام

السوال۔ ایک واعظ صاحب یہاں تشریف لائے تھے انھوں نے حسب ذیل روایات بیان کیں جن کے متعلق

یہاں اکثر اصحاب اختلاف کرتے ہیں۔ حضور براہ کرم برائے اطمینان اہل اسلام ان روایات کے متعلق تحریر فرماویں کہ وہ صحیح ہیں یا غلط۔ اور اگر تکلیف نہ ہو تو کسی کتاب کا حوالہ بھی تحریر فرماویں۔

روایات:- ۱: انبیاء علیہم السلام کا بول و براز پاک ہوتا ہے اور خصوصاً ہمارے رسول اکرم کے فضلات بالکل پاک تھے کیونکہ آپ سراپا نور تھے۔ ۲: انبیاء علیہم السلام کے بول و براز کو زمین فوراً ہضم کر جاتی ہے؟

الجواب۔ خواہ مخواہ انھوں نے ایسی باتیں بیان کر کے مسلمانوں کو پریشان کیا جو عقائد ضروریہ میں سے ہیں نہ احکام میں سے۔ بیان کرنے کی چیز عقائد و احکام ہیں نہ کہ ایسی روایات جن پر دوسری اقوام بھی ہنسیں۔ ایسی روایات بعض معتبر کتابوں میں آئی ہیں جن کی نہ تصدیق واجب ہے کیونکہ سند صحیح نہیں اور نہ تکذیب واجب ہے اس لئے کہ فی نفسہ ممکن ہیں اس لئے ایسے امور میں مشغول ہی نہ ہونا چاہئے نہ تصدیقاً نہ تکذیباً اور ایسے واعظوں کا وعظ ہی کیوں سنا جاتا ہے اور اُن سے مطالبہ سند کا کیوں نہ کیا گیا اسی جلسہ میں حقیقت کھل جاتی۔ ۸ ربیع الثانی ۱۳۵۰ھ

اس کے بعد اس کے متعلق دوسرا خط آیا جو ذیل میں منقول ہے

السّوال۔ جناب ماسٹر محمد شریف خاں صاحب نے حال میں ایک استفتاء خدمت عالی میں پیش کیا تھا جو ہمرشتہ عریضہ ہذا ہے جواب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ روایات مذکورہ ضعیف ہیں اور ان کی کوئی سند نہیں حسب اتفاق ایک صاحب کو نشر الطیب میں انھیں روایات کو دیکھنے کا اتفاق پیش آگیا انھوں نے نشر الطیب کے صفحات ۱۳۵ و ۱۳۶ مجھ کو دکھلائے اب وہ فتویٰ اور یہ تحریر معلوم ہوتی ہیں۔ نشر الطیب میں روایت بقول حضرت عائشہ صدیقہ بیان کی گئی ہے۔ جواب جلد عطا فرمائیے تاکہ تسکین ہو۔ ۲۲ر اگست ۱۹۳۱ء۔

الجواب۔ ضعیف بلا سند نہیں ہوتی بلکہ بسند ضعیف ہوتی ہے جو عقائد میں حجت نہیں فضائل میں کھپ جاتی ہے میں نے تحریر سابق میں یہی لکھا ہے کہ سند صحیح نہیں تو دونوں تحریروں میں تضاد نہیں کیونکہ ضعیف کی نفی نہیں کی اور اس ضعف سند ہی سے ایسی کتابوں کو غیر معتبر بتلایا تھا کیونکہ معتبر صحیح کو کہتے ہیں ضعیف کو نہیں کہتے باقی یہ کہ پھر کتاب میں کیوں لکھا سو کتاب تو فضائل میں ہے عقائد و احکام میں نہیں اگر شاذ و نادر ایسی بھی کوئی روایت لکھی جائے کھپت ہو جاتی ہے بخلاف وعظ کے کہ وہ عقائد و احکام کی تعلیم کے لئے ہوتا ہے اس میں ایسے مضامین نہیں کھپتے۔ دوسرے وعظ سننے والے اکثر کم فہم ہوتے ہیں اور کتاب پڑھنے والے اکثر فہیم۔ ۸ ربیع ۱۳۵۰ھ۔

اضافہ۔ بعد تحریر جواب ہذا [illegible] القاری میں یہ بحث نظر سے گذری انھوں نے فضل نظافت جسم نبوی میں اس پر بہت مبسوط لکھا ہے [illegible] ہے کہ بعض روایات کا تو ترک مقدوح ہے اور بعض کی دلالت

اور بعض روایات میں شارحین کا یہ قول مذکور ہے شربته واذا اعلم لا اشعوا اور ایک روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس کے متعلق نہی فرمانا مذکور ہے اور وہ یہ ہے۔ روی ابن عبد البران سالم بن ابی الجعد حجم النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم ولی ابتلع فقال اما علمت ان الدم کلہ حرام وفی روایۃ لا تعد فان الدم کلہ حرام۔ پس مسئلہ بالکل منقح ہوگیا کہ طہارت کا دعویٰ بلا دلیل ہے۔ ۸ ربیع ۲ سنہ ۱۳۳۵ھ

تیرھواں نادرہ رسالہ البصائر فی الدوائر

اس رسالہ میں حضرات نقشبندیہ کے دوائر یعنی مراقبات خاصہ کی تفسیر و تشریح و تحقیق ہے۔

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۵۹۰ سے شروع اور صفحہ ۵۹۷ پر ختم ہوا ہے۔

چودھواں نادرہ تصحیح العلم فی تقبیح الظلم

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۵۹۸ سے شروع اور صفحہ ۶۰۱ پر ختم ہوگیا ہے۔

پندرھواں نادرہ رسالہ تمہید الفرش فی تحدید العرش

اس رسالہ میں مسئلہ استواء علی العرش کی بحث اور بعض اہل علم کے سوالات کے جواب ہیں۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کی صفحہ ۶۰۱ سے شروع اور صفحہ ۶۳۲ پر ختم ہوا ہے۔

سولہواں نادرہ شجرۃ المراد

ملفوظ ضبط کردہ مولوی اسحٰق صاحب کانپوری در سنہ ۱۳۱۲ھ تقریباً نافع اور جامع سمجھ کر نقل کیا گیا۔ روزے حضرت اقدس مولائی و استادی مولوی اشرف علی صاحب بعض احباب خاص را بر دو لتکدہ خود مدعو کردند و خلاصہ راہ سلوک یعنی تصوف بیان فرمودند خاکسار حاضر بود در اثنائے بیان تقریر جناب ممدوح را برائے اختصار بصورت ذیل نگاشت۔ اس صورت میں حضرت ملفوظ اور تصرف کئے زیادہ سہل کردیا۔

امور مبحوث عنہا فی التصوف

مقصود — غیر مقصود

عمل و ہو الظلم ایضا

جلب اخلاق حمیدہ۔ سلب اخلاق رذیلہ

مثل شکر و صبر و اخلاص و تواضع و غیرہا ۱

مثل ریا و کبر و حسد و حب دنیا و غیرہا ۲

ثمرہ و ہو المعیت

من العبد: حضور مع الحق و معیت ۳

من الحق: رضا و قرب خاص ۴

ذرائع

مقدمہ: مجاہدہ

قلت طعام ۵، قلت کلام ۶، قلت منام ۷، قلت اختلاط مع الانام ۸

مفیدہ بلا خطر: ذکر ۹، شغل ۱۰، مراقبہ ۱۱

مفیدہ مع الخطر: تصور شیخ ۱۲، عشق مجازی ۱۳، سماع ۱۴

توابع

غیر محتملۃ الضرر

وحدۃ الوجود۔ فنا و بقاء۔ اجابت دعاء۔ فراست صادقہ۔ رؤیا صالحہ۔ وجد مع الصحو ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰

تصرف ۲۱، کشف کونی ۲۲، کشف الٰہی ۲۳، وحدۃ الوجود مع السکر ۲۴

محتملۃ الضرر

[illegible] ۲۵، [illegible] ۲۶، [illegible] ۲۷، [illegible] ۲۸

ثمرات

انتہی شجرۃ المراد

سترھواں نادرہ رسالہ عبور البراری فی سرور الذراری

اس رسالہ میں اولاد مشرکین کے دخول جنت و نار کی تحقیق ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کی صفحہ ۶۳۳ سے شروع اور صفحہ ۶۴۰ پر ختم ہوا ہے۔

اٹھارہواں نادرہ در رسالہ ظہور العدم بنور القدم

اس رسالہ میں مسئلہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کی نہایت عجیب اور مفصل تحقیق ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۶۴۰ سے شروع اور صفحہ ۶۵۵ پر ختم ہوا ہے۔

انیسواں نادرہ در رسالہ احکام الائتلاف فی احکام الاختلاف

اس رسالہ میں اتفاق و اختلاف کی حقیقت اور اقسام اور نادر تحقیقات ہیں۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کی صفحہ ۶۵۵ سے شروع اور صفحہ ۶۸۷ پر ختم ہوا ہے۔

بیسواں نادرہ رد التوحد فی الطلاق ذات التعدد

اس رسالہ میں اس کی تحقیق ہے کہ تین طلاق تین ہی واقع ہوتی ہیں غیر مقلدوں کا قول صحیح نہیں۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۶۸۸ سے شروع اور صفحہ ۶۹۲ پر ختم ہوا ہے۔

اکیسواں نادرہ افکار دینی ضمیمہ اخبار بینی

اس رسالہ میں اخبار جاری کرنیکے شرعی اصول ہیں۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۶۹۳ سے شروع اور صفحہ ۶۹۷ پر ختم ہوا ہے۔

بائیسواں نادرہ در بیان فرق قیاس فقہی و اعتبار صوفیہ و فال مشروع و فال غیر مشروع

حاصل مقام و خلاصہ مرام یہ ہے کہ اس تفسیر مبحوث عنہ کے تین درجے ہیں ایک یہ کہ حدود شرعیہ کے اندر نہ ہو یعنی اس سے قرآن کی تغییر لازم آجاوے جیسا بعض اقوال منقولہ فصل سوم کی حالت ہے جو تنبیہات کے ملاحظہ سے واضح ہو سکتی ہے یہ تو غلو کے درجہ میں ہے ایک یہ کہ حدود کے اندر ہو یعنی اس سے تغییر قرآن کی لازم نہ آئے صرف غیر مدلول قرآنی کو مدلول قرآنی پر کسی مناسبت و مشابہت سے قیاس کر لیا جائے اور اس کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ وہ غیر مدلول قرآنی حکم دینی ہو جیسا بعض اقوال میں ہے۔ دوسری یہ کہ وہ غیر مدلول قرآنی حکم دنیوی ہو جیسا اکثر اقوال میں ہے اور ان دو قسموں میں یہ امر تو مشترک ہے کہ یہ قیاس حجت شرعیہ نہیں اسی لئے اس قیاس سے اس حکم کو اس نص کی طرف منسوب کرنا جائز نہیں حجت شرعیہ صرف قیاس فقہی ہے جس کا حاصل بضرورت عمل اشتراک علت سے تعدیہ حکم کا ہے مقیس علیہ سے مقیس کی طرف اور چونکہ اصل حکم منصوص میں بھی مؤثر وہی علت ہے اور وہ مقیس میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے اس کے حکم کو بھی نص کی طرف مستند کیا جاتا ہے بخلاف اس قیاس کے کہ یہاں مقیس میں حکم دوسری مستقل دلیل سے ثابت ہے اس قیاس سے محض توضیح و تائید مقصود ہوتی ہے پس یہ حقیقی قیاس نہیں محض صورت قیاس کی ہے اسی لئے اس کیلئے

قیاس کے احکام ثابت نہیں پس یہ امر تو دونوں قسموں میں مشترک ہے پھر آگے ان میں ایک تفصیل ہے جس سے دونوں کا درجہ جدا جدا ہو جاتا ہے وہ یہ کہ اگر وہ غیر مدلول قرآنی مقصود دینی ہے تو اس قیاس کا درجہ علم اعتبار ہے اور وہ معمول امت کا رہا ہے بشرطیکہ اس کی درجہ تفسیر تک پہنچایا جائے اور اگر وہ غیر مدلول قرآنی مقصود دنیوی ہے تو اس قیاس کا درجہ فال شعار یا شاعری سے زیادہ نہیں گو مضمون مقیس صحیح ہی ہو یا اتفاق سے صحیح ہو جاوے چنانچہ شعراء بھی اپنے خیالی دعاوی میں ایسے ہی قیاسات سے استدلال کیا کرتے ہیں اور کبھی وہ دعاوی فی نفسہ صحیح بھی ہوتے ہیں۔ ایک اردو کا شاعر کہتا ہے ؎

سرخ رو ہو گیا پیش حکما بطلیموس جب وہ خورشید ہوا گرد بنارس دوار

اس شاعر کا ممدوح ایک ہندو ہے جو بنارس گیا تھا شاعر نے ممدوح کو آفتاب سے تشبیہ دی ہے اور بتخانہ بنارس کو زمین سے اور اس کے گرد طواف کرنے سے بطلیموس کے مذہب کی صحت پر استدلال کیا کہ آفتاب زمین کے گرد گھومتا ہے ایک فارسی شاعر کہتا ہے ؎ فذا گنگ و جمن بر بہر دو چشم اشکبار من + نمی آئی چرا از بہر اشنان در کنار من

اس میں اپنی دونوں آنکھوں کو گنگ و جمن سے تشبیہ دی اور اس سے محبوب کیلئے غسل کیواسطے اپنے پاس آنے کی ضرورت پر استدلال کیا ایک عربی کا شاعر کہتا ہے ؎ اراني ظننت السلك جسمي فعقته + عليك بدّ من لقاء الترائب

اس میں اپنے جسم کو بزعم محبوب خیط عقد کے مشابہ قرار دیکر سینہ سے جدا رکھنے کی تجویز پر استدلال کرتا ہے تو کیا ان استدلالات کو علوم کمالیہ میں بلکہ علوم الٰہیہ میں بھی کوئی شمار کرتا ہے یا ان کو قابل تسلیم سمجھتا ہے اسی طرح اہل فال کبھی قرآن سے اپنے خاص احکام خبریہ یا انشائیہ پر استدلال کیا کرتے ہیں تو کیا وہ علوم قرآنیہ میں داخل ہو جاتے ہیں مثلاً اگر کسی شخص مسمی زید کا اپنی بی بی سے کچھ جھگڑا ہوا اور اس کو یا تو یہ تردد ہو کہ اس معاملہ کا انجام کیا ہو گا یا یہ تردد ہو کہ مجھ کو کیا کرنا چاہئے اور وہ قرآن سے تفاول کرے اور اتفاق سے اس میں سورۂ احزاب کی آیات جو زید بن حارثہ کے باب میں نازل ہوئی ہیں نکل آویں اور اس سے اپنے انجام پر استدلال کرے کہ مفارقت ہو گی یا اس مشورہ پر استدلال کرے کہ اس سے مفارقت کر لینا مناسب ہے، اور واقع میں بھی ایسا ہی ہو تو کیا یہ استدلال صحیح ہے اور کیا قرآن سے اس خبر یا انشاء کی صحت کا اعتقاد جائز ہو گا اسی واسطے محققین علماء نے ایسے تفاول کو حرام کہا ہے (کما فی الفتاوی الحدیثیۃ لابن حجر الہیثمی ص ۱۶۴)

اور جس تفاول کی اجازت ہے، اس کی حقیقت صرف تقویت رجاء کی ہے بناء ضعیف پر جو کہ بدون ایسی بناء کے بھی مامور بہ ہے نہ کہ استدلال و راس درجہ میں تفاول من المصحف بھی جائز ہو گا اگر کوئی شبہ کرے کہ شاید مبنی فتویٰ حرمت کا یہ ہو کہ اس میں علم غیب کا دعویٰ ہے نہ یہ کہ ایسا استنباط ناجائز ہے جواب یہ ہے کہ علم غیب کا دعویٰ بھی تو جب ہی ہے جب یہ استنباط ناجائز ہے۔ کیونکہ اگر یہ استنباط جائز ہو تو پھر یہ علم بواسطہ دلیل ہو تا علم غیب نہ ہوتا کیونکہ اس کی حقیقت علم بلاواسطہ ہے

تو اس استنباط کا ناجائز ہونا سوال میں مُسلَّم ہے اور ظاہر ہے کہ اہلِ تفاؤل صریحاً ایسے احکام کو مدلول قرآنی نہیں کہتے پھر بھی ایہام لزوم سے حرمت کا حکم کیا جاتا ہے اور ان تفاسیر مخترعہ میں تو ان کے مدلول قرآنی ہونے کا صریح التزام کیا جاتا ہے چنانچہ تنبیہ بست و نہم میں یہ تصریح منقول ہے تا ایں مقام ملک داری ختم شد۔ پس جو درجہ اس شاعری یا اس تفاؤل کا ہے یہی درجہ اس قیاس متکلم فیہ کا ہے بلکہ ایک علم جو بوجہ انتساب الی الصلحاء اس سے بھی اشرف ہے یعنی تعبیر رؤیا اس کا مدار بھی ایسے ہی مناسبات پر ہے اس کو بھی نہ کوئی قابل تحصیل سمجھتا ہے اور نہ کسی درجہ میں اس کو حجت سمجھتا ہے بلکہ جو علم اس علم تعبیر سے بھی اشرف ہے یعنی علم اعتبار اور اشرف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تعبیر سے تو فقط احکام تکوینیہ پر استدلال کیا جاتا ہے اور علم اعتبار سے خاص احکام شرعیہ پر استدلال کیا جاتا ہے سو اس حساب سے علم اعتبار ان قیاسات مبحوث عنہا سے دو درجے اشرف ہوا تو وہ علم اعتبار بھی قابل تحصیل نہیں بلکہ بلا تحصیل ہی جس کے ذہن کو ان مناسبات سے مناسبت ہوگی وہ ایسے استدلالات پر قادر ہوگا گو علم و فضل میں کوئی معتد بہ درجہ نہ رکھتا ہو۔

چنانچہ یہ احقر جس کو علم و فضل کی ہوا بھی نہیں لگی بعض امور میں ایسی مناسبات تک پہنچ گیا جو علماء سے بھی منقول نہیں ہے چنانچہ میرا رسالہ مسائل السلوک اس کا شاہد ہے بطور نمونہ کے ایک ایسا ہی مقام نقل کرتا ہوں۔ قصۂ ذبح بقرہ بنی اسرائیل سے نفس کشی کے مسئلہ پر تو بکثرت استدلال منقول ہے اور بقرہ و نفس میں وجوہ مناسبت بھی سب نے نقل کی ہیں لیکن صفت صفراء میں بقرہ اور نفس کا اشتراک کسی کے کلام میں میری نظر سے نہیں گذرا مگر میں نے اس سے بعنوانِ فی التعریض کیا قوله تعالیٰ انها بقرة صفراء ثم قال العبد الضعيف مثل الصوفية النفس بهذه البقرة ويزيد في التناسب بينهما كون البقرة صفراء وكذالك يكون نور النفس فيما يكاشفون به اھ سو ایسے کم درجہ کے مقصود کیلئے جو نہ کمالات میں سے ہے نہ آلات کمال سے اہتمام و اعتناء کرنا یا اس کو علم سمجھنا بجز اختلالِ عقل بلکہ اختلالِ حواس کے کیا سمجھا جاوے۔

تیئیسواں نادرہ رسالہ الیم فی السَّم (بالفتح)

رسالہ البحر فی السیر در طریق سلوک۔ یہ ایک خط کا جواب ہے جس میں ایسا وظیفہ پوچھا گیا تھا جس سے طاعات میں ترقی و معاصی سے اجتناب میسر ہو اس کا جواب حسب ذیل دیا گیا طاعت اور معصیت دونوں امر اختیاری ہیں جن میں وظیفہ کو کچھ دخل نہیں۔ رہا طریقہ سو طریقہ امور اختیاریہ کا بجز استعمال اختیار کے اور کچھ بھی نہیں۔ ہاں سہولت اختیار کیلئے ضرورت ہے مجاہدہ کی جس کی حقیقت ہے مخالفت (بمعنی مقاومت) نفس اس کو ہمیشہ عمل میں لانے سے بتدریج سہولت حاصل ہو جاتی ہے میں نے تمام فن لکھ دیا۔ (نوٹ) آگے شیخ کے دو کام رہ جاتے ہیں ایک بعض امراض نفسانیہ کی تشخیص دوسرے بعض طرقِ مجاہدہ کی تجویز جو کہ ان امراض کا علاج ہے

عہ البحر فی التقشف ۱۲۔

۲۴ چوبیسواں نادرہ الطم فی السم (بالکسر)

رسالہ الطمّ فی السمّ در ماہیت سم لائح۔ (جو ایک صاحب کے بطور خط لکھا گیا تھا غیر اختیاری کے درپے نہ ہونا اختیاری میں ہمت کرنا اس میں جو کوتاہی ہو جاوے اُس پر استغفار اور اُس کا تدارک اور توفیق کی دعا کرنا یہی اصلاح ہے۔ فقط

۲۵ پچیسواں نادرہ توجیہ قول منصور و توجیہ تسمیۂ قاتل منصور

از انوار العارفین تذکرۂ شیخ عبدالقدوس گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ (واقعہ ۱۳) حضرت ایشاں قدس اللہ سرہٗ از والد ماجد خود روایت کردند فرمود کہ چوں شیخ ما عبدالقدوس قدس سرہٗ از وطن خود بدہلی آمدے و خبر باکابر آنجا رسیدے بدیدۂ او شدندے کذلک قوالان و مطربان نیز او را استقبال نمودندے و شیخ کثیر السماع بود و سماعش در غایۃ شورش و سکر بود و در ضمن سماع سخنانِ مستانہ از وے سر میزد و وقتے در دہلی در محفلِ عظیم کہ علماء نیز حاضر بودند تواجد برخاست و در میان گفت منصور را ناداں کشتند چوں ایں کلمہ بکرات در رقص بر زبان راند یکے از فحول علماء حاضرین بے آرام شدہ نام یکے از اعاظم علمائے آں وقت را برد گفت چوں آں جماعت را ناداں تواں گفت کہ چنیں او سے درمیان ایشاں بود و شیخ ہمچناں بشورش گفت من ہماں را میگویم من ہماں را میگویم باز آں عالم گفت شیخا چوں مثل اُو را ناداں تواں گفت کہ چوں بآں عالم خبر رسید کہ از قطرات خون منصور نقش انا الحق ظاہر شد آں بزرگ دوات خود را بر زمین زد و گفت اگر حق است ایں چیست سیاہی کہ از دوات او ریخت نقش اللہ ظاہر گشت شیخ باز گرم تر از پیشتر بجوش شدہ گفت کہ زہے ناداں کہ سریانِ حق در جمادی ظاہر شود و در آں نہ اشکال۔ کیا منصور کا یہ دعویٰ شریعت کے خلاف تھا جو اُن کے قاتلوں کو ناداں بتلایا حل۔ اگر منصور یہ قول اختیار سے کہتے اور معنی متبادر ہی مراد لیتے تو بیشک شریعت کے خلاف تھا مگر یہ دونوں مقدمات یقینی نہیں اور اگر اضطراراً اس کا صدور ہوا جیسے نائم سے کوئی کلام صادر ہو تو اس حالت

سلہ آنحضرت قدس سرہ نے اپنے والد ماجد سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے فرمایا کہ ہمارے شیخ عبدالقدوس قدس اللہ سرہ اپنے وطن سے دہلی تشریف لاتے اور وہاں کے اکابر کو خبر پہنچتی تو ان کی فرودگاہ پر حاضر ہوتے علیٰ ہذا قوال اور میراثی بھی اُن کا استقبال کرتے اور شیخ کثیر السماع تھے اُن کا سماع انتہائی شورش اور سکر میں تھا اور سارے سماع میں پُرجوش کلمات اُن کی زبان سے صادر ہوتے اور ایک دفعہ دہلی کے اندر ایک بڑی محفل میں کہ علماء بھی اس میں موجود تھے وجد میں کھڑے ہو گئے درمیان میں فرمایا کہ منصور کو نادانوں نے قتل کیا جب یہ کلمہ کئی بار رقص کی حالت میں زبان سے نکالا تو اکابر علماء موجودین میں سے ایک عالم نے بے چین ہو کر اُسی زمانہ کے بڑے علماء میں سے ایک عالم کا نام لیکر کہا کیونکہ اُس جماعت کو (جس نے منصور کو قتل کیا تھا) ناداں کہا جا سکتا ہے جبکہ اُن میں ایسے موجود تھے شیخ نے اُسی طرح شورش اور جوش کیساتھ کہا کہ میں اُن سب کو کہتا ہوں میں اُن سب کو کہتا ہوں۔ اُس عالم نے پھر کہا کہ اے شیخ حضرت جیسے عالم کو کس طرح نادان کہا جا سکتا ہے کہ جب اُن کے پاس یہ خبر پہنچی کہ منصور کے قطرات خون سے انا الحق کا نقش پیدا ہوا اُن بزرگ نے اپنی دوات زمین پر پٹک دی اور کہا کہ اگر یہ حق ہے تو کیا ہے سیاہی جو ان کی دوات سے گری اُس سے اللہ کا نقش پیدا ہوا شیخ نے پہلے سے زیادہ جوش میں آکر فرمایا کہ عجب نادان ہیں تصرف حق کا اثر ایک غیر جاندار میں تو ظاہر ہو اور اس میں (یعنی منصور میں) نہ ہو ۱۲ مترجم

میں مُتکلم مرفوع القلم ہے اب یہ بات رہی کہ اُن کی حالت اختیار کی تھی یا نہیں یہ امر اجتہادی ہے جس کا اصل معیار تو یہ تھا کہ جو حضرات ایسے احوال کے مبصر اور عارف ہیں اُن سے رائے لیجاتی جیسے کوئی ایسا شخص جس کا جنون عام طور پر مبتیٰ ہو مگر اطباء حاذق علامات سے جنون تشخیص کریں اگر اپنی بی بی کو طلاق دے تو اہلِ فتویٰ کے ذمہ واجب ہے کہ اطباء کے قول کو حجت سمجھکر طلاق کا فتویٰ نہ دیا جائے یہ وجوب اُسی وقت ہے جب قرینہ سے اس جنون کا احتمال بھی ہو اور اگر احتمال ہی نہ ہو تو وہ طلاق کے فتوے میں معذور ہوں گے۔ پھر اگر اطباء یہ فتویٰ سُنکر مفتی کو نادان یعنی فن تشخیص سے ناواقف کہیں مگر عاصی نہ کہیں تو اُن پر بھی کوئی ملامت نہیں پس شیخ نے اپنی بصیرت سے منصور کے اس عذر کو سمجھا اور اہلِ فتویٰ کو اس عذر کا احتمال بھی نہ ہوا تو نہ اہلِ فتویٰ عاصی ہیں نہ شیخ پر اُن کو نادان یعنی حقیقت سے ناواقف کہنے میں کوئی اعتراض ہو سکتا ہے کیونکہ وہ اُن کو عاصی نہیں کہتے۔ رہا یہ کہ شیخ کو غصہ کیوں آیا جواب یہ ہے کہ صورۃً غصہ ہے اور حقیقت میں رنج ہے جیسے مثال بالا میں طبیب اس پر رنج کرے کہ افسوس غریب کا گھر ویران ہو گیا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ابتداءً تو رنج سے ہوئی ہو مگر معترض نے جب یہ اصول گفتگو شروع کی اُس وقت شیخ کو غصہ آ گیا ہو مگر وہ غصہ معترض پر ہے اہلِ فتویٰ پر نہیں۔ اب یہ بات رہ گئی کہ وہ عذر کیا تھا سو شیخ نے اُس عذر کی طرف اپنے اس قول میں خود اشارہ فرما دیا ہے۔ نہے نادان کہ سریان حق در جملے (یعنی سیاہی) ظاہر شود و در آں (یعنی منصور) نہ (ظاہر شود) اور سریان سے مراد تصرف کا سریان ہے جیسے شجرہ طور بلا اختیار کلمہ انی انا اللّٰہ کا مظہر تصرف حق سے ہو گیا اسی طرح منصور بھی بلا اختیار کلمہ انا الحق کا مظہر تصرف حق سے ہو گیا اور اگر یہ جواب سمجھ میں نہ آوے تو دوسرا احتمال یہ جواب ہو سکتا ہے کہ معنی متبادر مراد نہ تھے بلکہ وہی معنی تھے جو اس آیت میں ہیں والوزن یومئذ الحق[1] یعنی الواقع الثابت اور اس میں اُن سوفسطائیہ کا رد ہو گا جو حقائق اشیا کو غیر ثابت کہتے ہیں چونکہ وحدۃ الوجود کے پردہ میں بعضے صوفیہ بھی حقائق کو غیر واقعی کہتے ہیں۔ پس منصور نے وحدۃ الوجود کی نفی کر دی اور جوش حق میں اُس کی تفسیر نہ کی جس طرح حضرت احمد بن حنبل رح نے جان دیدی اور غیرتِ حق کے سبب اپنے قول کی تاویل نہیں فرمائی کہ میری مراد کلام سے درجہ قدیمہ ہے اور جو اسکا قائل ہو گا وہ اُس کو مخلوق نہیں کہہ سکتا درجہ حادثہ مراد نہیں جسکے معتزلہ اس طرح سے قائل ہیں کہ درجہ قدیمہ کی نفی کرتے ہیں پس منصور پر خود کشی کا الزام بھی نہ ہو گا۔

چھبیسواں نادرہ در تحقیق مشرب قلندران در ترک فرائض از لطائف قدوسی

مؤلفہ مولانا رکن الدین رح درحالات شیخ عبدالقدوس رح۔ لطیفہ ۲۹ واقعہ (ع۵۷) این فقیر[2] حضرت قطبی راہبر سید کہ شیخ الشیوخ

[1] اور وزن (اعمال کا) اُس دن حق ہے یعنی واقعی موجود ہے ۱۲ [2] اس فقیر نے حضرت قطب العالم سے دریافت کیا کہ شیخ الشیوخ نے عوارف المعارف

(بقیہ بر صفحہ آئندہ)

(عوارف المعارف ذکر ملامتیہ و قلندریہ کردہ است ما در حق ایشاں چہ اعتقاد کنیم فرمودند چنانچہ حضرت شیخ الشیوخ فرمودہ اند اعتقاد حقیقت ایشاں باید کرد بعد ازاں حضرت قطبے فرمودند کہ حضرت شیخ رعایت شرع کردہ اند کہ حفظ فرائض در قلندریہ فرمودہ اند و مغز سخن پنہاں داشتہ اند و ما قلندریہ دیدہ ایم و شنیدہ ایم کہ در ترک فرائض باک ندا شتند چنانچہ حضرت شیخ شرف الدین بو علی قلندر پانی پتی و خواجہ کرک کریئی قلندر و امثالہا و ما خود دیدہ ایم کہ شیخ حسین سرہر پوری ثم جونپوری قلندر مطلقاً ترک فرائض داشتند باوجود آنکہ از علماء فحول بودند و حضرت قطبے فرمودند کہ شیخ محمد فخر الدین جونپوری را گفتیم کہ شیخ حسین نماز نمی گذارد شیخ محمد فخر الدین فرمودند کہ ما نگوئیم کہ حسین نماز نمی گذارد شیخ حسین یک ترکستانی در راہ خدا تعالیٰ است لیکن ایشاں لا قلندریہ دارند ما راہ تصوف۔ **اشکال** ظاہر ہے **حل** اسی عبارت مذکورہ کے بعد متصل ہے بعزیز من ترک فرائض از قلندریہ من حیث الظاہر یا از آن ہست کہ حق سبحانہ و تعالیٰ ایشاں را مرتبہ روحی عطا فرمودہ است و قدرت دادہ است بتجسد ارواح در یک حال و در یک وقت خود را چند جائے بنمایند پس اگرچہ در وقتے در مقامے ترک فرائض از ایشاں دیدہ می شود تواند بود کہ ہم در آں وقت در مقام

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) میں دفرقہ، ملامتیہ و قلندریہ کا ذکر کیا ہے ہم لوگ اُن کے متعلق کیا اعتقاد رکھیں فرمایا جیسا کہ شیخ الشیوخ نے فرمایا ہے ان لوگوں کے حقانی ہونیکا اعتقاد رکھنا چاہیئے اس کے بعد حضرت قطب العالم نے فرمایا کہ حضرت شیخ نے شرع کی رعایت فرمائی ہے کہ قلندریہ کی بابت فرائض کی پابندی کو ذکر فرمایا ہے۔ اور حقیقت الامر کو مخفی رکھا۔ اور ہم نے قلندریہ کو دیکھا ہے اور سُنا ہے کہ اُنکو ترک فرائض میں ذرا باک نہیں تھا جیسے کہ حضرت شیخ شرف الدین بو علی قلندر پانی پتی و خواجہ کرک کریئی قلندر وغیرہ وغیرہ اور ہم نے خود دیکھا ہے کہ شیخ حسین سرہر پوری پھر جونپوری قلندر سارے فرائض کے تارک تھے باوجودیکہ بڑے زبردست عالم تھے اور حضرت قطب العالم نے فرمایا کہ شیخ محمد فخر الدین جونپوری سے ہم نے کہا کہ شیخ حسین نماز نہیں پڑھتے شیخ مذکور نے فرمایا کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ حسین نماز نہیں پڑھتے ہیں شیخ حسین راہ خداوندی کے ایک مرد شہسوار ہیں لیکن اُنکا طریق قلندریہ ہے اور ہمارا طریق تصوف (یعنی ظاہر بھی آداب شریعت سے آراستہ کرنا) ۱۲ مترجم (حاشیہ صفحہ ھذا) لہ عزیز من قلندریہ کا بظاہر فرائض ترک کرنا یا تو اس وجہ سے ہے کہ حق سبحانہ و تعالیٰ نے انکو مرتبہ روحی عطا فرمایا ہے اور قدرت دی ہے کہ یہ بسبب تجسد ارواح کے ایک حالت میں اور ایک وقت میں چند جگہ ظاہر ہوں پس اگر کبھی کسی مقام میں ترک فرائض ان سے معلوم ہو تو ممکن ہے کہ اُسی وقت میں دوسرے مقام میں (دوسرے جسد سے) فرائض ادا کر لیتے ہوں۔ اور یا اس وجہ سے ہے کہ ان کی عقل میں جو کہ مدار ہے مکلف ہونے کا کچھ خلل پیدا ہو جاتا ہو اور معتوہ ہو جاتے ہوں اور معتوہ شرعاً مکلف ہوتا نہیں جیسے مجنون مکلف نہیں ہوتا پس ان کو بھی شرعی رخصت غیر مکلف ہونے کی ملجاتی ہو اگرچہ بظاہر بعضے امور ہوشیاری اور عقل کے اُن سے نظر آتے ہوں (مگر، چونکہ عقل اُن کے اندر اُس قدر نہیں کہ جس کی وجہ سے مکلف ہوں اس وجہ سے غیر مکلف ہوتے ہیں (پس جب قلندریہ کی ترک فرائض کی وجہ یہ) تو اس مسئلہ اعتقادی پر کچھ اشکال نہیں کہ بندہ کو محبت اور قرب الٰہی کا ایسا درجہ حاصل نہیں ہو سکتا جس سے احکام شرعیہ اُس کو معاف اس زندگی میں ہو جائیں خواہ فرائض ہوں خواہ واجبات و سنن ہوں اور جو اسکا مدعی ہو تو اُس کا دعویٰ زندقہ و الحاد ہے کیونکہ مخلوق میں سب سے افضل انبیاء و رسل علیہم السلام ہیں حالانکہ ان میں سے کسی سے اس قسم کا دعویٰ منقول نہیں اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا مقولہ نقل فرمایا ہے (ترجمہ آیت) اور اللہ نے وصیت کی مجھکو نماز اور زکوٰۃ کی جبتک زندہ رہوں۔ پس جبکہ اُن حضرات سے احکام الٰہیہ معاف نہیں ہوئے تو اُن کے غیر سے تو بدرجہ اولیٰ معاف نہ ہونگے کذا فی عقیدۃ الجناح ۱۲ اور یہ جو بعض نے لکھا ہے کہ بعض اولیاء سے تکلیف رفع ہو جاتی ہے تو مراد اس سے تکلیف بمعنی کلفت و مشقت کا دور ہو جانا ہے نہ کہ تکلیفات شرعیہ (بمعنی احکام شرعیہ) کا معاف ہو جانا یعنی عبادت الٰہی میں کلفت اور مشقت انکو نہیں ہوتی راحت قلبی و راحت بدنی اور شوق و ذوق کے ساتھ عبادت کرتے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔ ۱۲ مترجم

دیگر بجا آوردہ باشد، یا ازاں است کہ در عقل شاں کہ مناط تکلیف است خللے پدید آمدہ است و معتوہ شدہ اند و بر معتوہ تکلیفات شرعیہ نیست چنانچہ بر مجنون۔ پس ایشاں ہم برخصت شرع غیر مکلف شدہ اند اگرچہ من حیث الظاہر در بعضے امور ہوشیاری در ایشاں دیدہ می شود چوں عقل مناط تکلیف ندارند غیر مکلّف اند فلا یشکل ما قیل فی المسئلۃ الاعتقادیۃ من قولہ لا یبلغ العبد فی المحبۃ والقربۃ من اللہ تعالیٰ درجۃ تسقط عنہ ہذہ الوظائف ای وظائف الشریعۃ من الفرائض والواجبات والسنن ما دام حیا فی الدنیا ومن یدعی ذلک فہو زندیق والحاد فان افضل خلیفۃ اللہ تعالیٰ فی الدنیا الانبیاء والرسل ولم ینقل عنہم مثل ہذا۔ قال اللہ تعالیٰ عن عیسیٰ علیہ السلام واوصانی بالصلوۃ والزکوۃ ما دمت حیا فاذا لم تسقط عنہم فمن دونہم اولی کذا فی عقیدۃ الجناح۔ و آنکہ بعضے گفتہ اند کہ رفع تکلیف بعضے اولیاء را می شود مراد از رفع تکالیف در حق اولیاء اللہ رفع کلفت است نہ رفع اصل تکلیفات شرعیہ یعنی در عبادات حق کلفت و رنج ندارند بہ راحت قلبی و تسلی و بشوق و ذوق در عبادات باشند۔ واللہ اعلم بالصواب

ف پہلی توجیہ میں جو فرمایا ہے ہمدراں وقت در مقام دیگر بجا آوردہ باشد اھ اس میں ایک شرط ہے وہ یہ ہے کہ جس جسد سے فرائض ادا کئے ہیں وہ اگر عنصری ہے تو فرائض ادا ہو گئے اور اگر وہ مثالی ہے تو فرائض ادا نہ ہوں گے پس اگر وہ قلندر عالم ہے تو اس کی رعایت کریگا لیکن ناظرین کو دفع اعتراض کے لئے اس کا احتمال بھی کافی ہے البتہ مبصر کو جو ان دونوں جسدوں کی معرفت رکھتا ہو اس کے خلاف ہونے پر اعتراض کا حق ہے۔

ستائیسواں نادرہ در تحقیق اعراس و زیارت روضۂ مقدسہ نبویہ

واقعہ ۵۸ ۔ از انوار العارفین تذکرہ خواجہ علو ممشاد دینوری منشاء چشتیاں

آورده اند از شیخ عماد الدین سہروردی نقل است کہ وے اہل سماع بود و سماع اکثر شنیدے و اعراس پیران خود می کرد و در روز عرس سماع می شنید بخدمت وے پرسیدند کہ سماع شنیدن و باز خصوص در روز عرس از کجا آمدہ است گفت پیغمبر ما مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم و علی مرتضیٰ رض و جمیع پیران ما سماع شنیدہ اند و تخصیص روز اعراس اینکہ ایشاں را در آں روز وصال بحق میسر شدہ است۔ پس من شادی روز وصال پیران خود سماع می شنوم تا از توجہ ایشاں من نیز بمقام وصال برسم انتہیٰ

ف شیخ عماد الدین سہروردی رح کی حکایت ہے کہ وہ اہل سماع تھے اور سماع اکثر سنتے تھے اور اپنے پیروں کے عرس کیا کرتے تھے اور عرس کے روز سماع سنتے تھے اُن کی خدمت میں احباب نے عرض کیا کہ (اول تو) سماع سننا اور پھر خاصکر عرس کے دن سننا کہاں سے معلوم ہوا ہے فرمایا ہمارے پیغمبر مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم و حضرت علی مرتضیٰ اور ہمارے سارے پیروں نے سماع سنا ہے، اور اعراس کے دن کی تخصیص کا سبب یہ ہے کہ ان حضرات کو اس دن میں وصال دوست میسر ہوا ہے پس میں اپنے پیروں کے وصال کی خوشی کے دن سماع سنتا ہوں تاکہ اُن کی توجہ سے مقام وصال تک پہنچ جاؤں ۱۲ مترجم +

اشکال۔ کیا اعراس خلافِ شرع نہیں ہیں؟ حل۔ تحقیق مقام یہ ہے کہ حدیث میں ہے عن ابن عمر رضی اللہ عنہ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
یزور قباء او یأتی قباء وفی روایۃ کل سبت راکبا وماشیا فیصلی فیہ رکعتین للستۃ الا الترمذی (جمع الفوائد)
وعن ابی ہریرۃ مرفوعا لا تختصوا لیلۃ الجمعۃ بقیام من بین اللیالی ولا تختصوا یوم الجمعۃ بصیام من بین الایام الا ان
یکون فی صوم یصومہ احدکم للشیخین وابی داؤد والترمذی (جمع الفوائد) ہر دو حدیث سے ثابت ہوا کہ کسی مقصود مباح
یا کسی طاعت کے لیے تعیین یوم اگر باعتقاد قربت نہ ہو بلکہ کسی مباح مصلحت کیلئے ہو جائز ہے جیسے مدارس دینیہ میں اسباق کیلئے
گھنٹے متعین ہوتے ہیں اور اگر باعتقاد قربت ہو منہی عنہ ہے پس عرس میں جو تاریخ معین ہوتی ہے اگر اس تعیین کو قربت نہ سمجھیں
بلکہ اور کسی مصلحت سے یہ تعیین ہو مثلاً سہولت اجتماع تاکہ تداعی کی صعوبت یا بعض اوقات اس کی کراہت کے شبہ سے مامون ہیں اور
خود اجتماع اس مصلحت سے ہو کہ ایک سلسلہ کے احباب باہم ملاقات کر کے حب فی اللہ کو ترقی دیں اور اپنے بزرگوں کو آسانی سے
اور کثیر مقدار میں جو کہ اجتماع میں حاصل ہے ثواب پہنچانا بے تکلف میسر ہو جاوے نیز اس اجتماع میں طالبوں کو اپنے شیخ کا
انتخاب بھی سہل ہوتا ہے یہ تو ظاہری مصالح ہیں جو مشاہد ہیں یا کوئی باطنی مصلحت ہو جیسا اس کے بعض اہلِ
ذوق سے سنا ہے کہ میت کو اپنے یوم وفات کے عود سے وصول ثواب کے انتظار کی تجدید ہوتی ہے اور یہ مصلحت محض کشفی ہے
جسکا کوئی مکذب عقلی یا نقلی موجود نہیں اس لئے صاحبِ کشف کو یا اس صاحب کشف کے معتقد کو بدرجہ ظن اسکی رعایت کرنا
جائز ہے البتہ حجت ہونا جائز نہیں بہرحال اگر ایسے مصالح سے یہ تعیین ہو تو فی نفسہ جائز ہے لیکن اگر اور کوئی عارض ہو جو موجب
منع اس میں منضم ہو جاوے مثلاً سماع خلاف شرع یا اختلاط امارد و نساء یا جمع کے جمع کرنے کا اہتمام خصوص فساق و فجار کے
شریک کرنے کا اہتمام یا شرکت کے بعد بلا ضرورت ان کا احترام یا احتمال فسادِ عقیدہ عوام تو ان عوارض سے وہ مباح
بھی ممنوع ہو جاوے گا اور قطعاً وہ عرس واجب الترک ہو جاوے گا جیسا اس زمانہ میں اکثر اعراس کی حالت ہو گئی پس قدماء
مشائخ سے جو اعراس منقول ہیں اگر سند نقل صحیح ہو تو ان میں کوئی امر منکر ثابت نہیں پس ان کے فعل میں کوئی اشکال نہیں البتہ
اس وقت کے اعراس کو ان پر قیاس کرنے کی اصلا گنجائش نہیں کہ اس میں علاوہ فساد اعتقادی کے التزام و اہتمام ایسا
ہوتا ہے کہ وہ عید منہی عنہ ہو جاتی ہے جس کی نسبت نسائی کی حدیث میں ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تجعلوا
قبری عیدا وصلوا علی فان صلوتکم تبلغنی حیث کنتم[1] یہ غرض تھی تحقیق حکم عرس میں اب بقیہ مذکورہ مقام کے متعلق
عرض کرتا ہوں کہ حضرت شیخ کے عرس میں کوئی ایسا امر تو منقول ہی نہیں جو فی نفسہ منکر ہو اور غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے
کہ اس وقت کے عوام بھی احتمال مفسدہ سے مبرا تھے کیونکہ جو سوال واقعہ میں مذکور ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہر فعل کا منشا

[1] فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میری قبر کو عید نہ بنانا اور مجھ پر درود پڑھنا اس لیے کہ تمہارا درود میرے پاس پہنچے گا جہاں کہیں تم ہو ۱۲ مترجم۔

شرعی ڈھونڈتے تھے تو اس سے انکی خوش اعتقادی معلوم ہوتی ہے اور یہاں سے معلوم ہو گیا کہ حضرت شیخ کے اعراس کی تعیین اگر دلیل شرعی سے منکر ہوتی تو اُس سے بھی سوال کیا جاتا اس لئے حضرت شیخ نے بھی تعیین کی حکمت بیان نہیں فرمائی۔ سائلین نے ایک تو سماع پر انکار کیا دوسرے یوم عرس کیساتھ سماع کی تخصیص پر انکار کیا انھوں نے اسی کا جواب دیدیا اول سوال کا جواب تو نقل سے یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اور ائمہ کے فعل سے دیا جس میں سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حدیثیں عنقریب نقل کرونگا جن سے اُس سماع منقول کی شان معلوم ہوتی ہے جس کے بعد اس زمانہ کے سماع کا اُس سے کوئی تعلق ہی معلوم نہیں ہوتا۔ اور دوسرے سوال کا جواب ذوق اور کشف سے دیا جس میں دوام کی طرف اور بھی اشارہ کیا جو زائد علی السوال ہے ایک عرس کی وجہ تسمیہ کی طرف اس قول میں شادی روز وصال الخ دوسرے اُن حضرات کی زیادت توجہ[ف۱] الی اهل الافادة لهم و اهل الاستفادة منهم کی طرف اس قول میں من روز وصال الی قولہ تا از توجہ شان الخ جس سے بعض اکابر اہل ذوق کے قول مذکور بالا کی تائید بھی ہوتی ہے اور جس وجہ تسمیہ کی طرف حضرت شیخ نے اشارہ کیا وہ اس حدیث سے ماخوذ ہے۔ نم کنومة العروس[ف۲]۔ اب وہ دو حدیثیں جو بالکل اس باب میں امر فیصل ہے نقل کر کے اس مضمون کو ختم کرتا ہوں وہ دو حدیثیں یہ ہیں عن[ف۳] عائشة رض قالت دخل ابو بکر و عندی جاریتان من جواری الانصار تغنیان بما تقاولت الانصار یوم بعاث قالت و لیستا بمغنیتین فقال ابو بکر ا بمزامیر الشیطان فی بیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ذلك فی یوم عید۔ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا ابا بکر ان لکل قوم عیدا و هذا عیدنا (بخاری ابواب العیدین) و قالت الربیع بنت معوذ بن عفراء جاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم فدخل حین بنی علی فجلس علی فراشی کمجلسك منی فجعلت جویریات لنا یضربن بالدف و یندبن من قتل من آبائی یوم بدر اذ قالت احداهن و فینا نبی یعلم ما فی غد۔ فقال دعی هذه و قولی بالذی کنت تقولین (بخاری ابواب النکاح)۔

ان حدیثوں سے امور ذیل مستفاد ہوئے۔ ۱۔ اول گانے والیاں نابالغ بچیاں تھیں کما فی الصراح جاریة بنیة (یعنی تصغیر بنت) فی حاشیة المشکوة الجاریة من النساء من لم تبلغ الحلم۔ گو کبھی مجازاً جوان پر بھی اطلاق آتا ہے

ف۱ زیادہ توجہ ہونا اُن کو فائدہ (بطریقۂ ایصالِ ثواب) پہنچانے والوں اور ان سے فائدہ حاصل کرنے والوں کی طرف ۱۲ ف۲ سوتے رہو مانند سونے عروس (یعنی دلہن) کے ۱۲ ف۳ حضرت عائشہ رض فرماتی ہیں کہ ابو بکر رض اندر داخل ہوئے اس حال میں کہ میرے پاس دو بچیاں قبیلہ انصار کی بچیوں میں سے اس مضمون کا گیت گا رہی تھیں جو کہ انصار نے جنگ بعاث کے دن کہا تھا حضرت عائشہ رض نے فرمایا اور وہ دونوں گانے والیاں نہ تھیں پس فرمایا ابو بکر رض نے کہ شیطان کے مزامیر کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مکان میں کیوں جمع کر رکھا ہے اور یہ واقعہ عید کے دن کا ہے پس فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اے ابو بکر ہر قوم کے واسطے ایک عید ہے اور یہ دن ہمارے لئے عید ہے (بخاری ابواب العیدین) اور کہا ربیع بنت معوذ بن عفراء نے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے پس اندر داخل ہوئے جس وقت کہ میری رخصتی ہوتی تھی پس بیٹھے میرے فرش پر جس طرح تم میرے پاس بیٹھے ہو پس ہماری چھوٹی بچیاں دف بجانے لگیں اور جنگ بدر میں جو میرے بڑے مقتول ہوئے ہیں اُن کا مرثیہ گانے لگیں دفعۃً ان میں سے ایک نے یہ کہا کہ وفینا نبی یعلم ما فی غد (ترجمہ) اور ہم میں ایک ایسے نبی موجود ہیں جو آئندہ کے واقعات کا علم رکھتے ہیں پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کلمہ کو چھوڑ دو اور وہی کہو جو تم کہہ رہی تھیں (بخاری ابواب النکاح) ۱۲ مترجم

مگر بلا دلیل عدول اصل سے جائز نہیں ۲؎ سو وہ اس فن کی جاننے والیاں نہ تھیں اُن کی حالت بالکل ایسی تھی جیسی اکثر گھروں میں چھوٹی بچیاں جھولے میں بیٹھکر دل بہلانے کو مہندی وغیرہ کے گیت گا لیتی ہیں ۳؎ مضمون گیت کا شہوانی نہ تھا بلکہ شجاعت انگیز تھا اور ایک نے جو بےموقع مضمون شروع کیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کو رد کردیا اب بےموقع ہونیکی خواہ کوئی وجہ ہو ۴؎ چونکہ اس فن کو نہ جانتی تھیں ظاہر ہے کہ دف بھی باقاعدہ نہ بجاتی تھیں فقہاء نے بھی جو شادی کے اعلان کیلئے دف کی اجازت دی ہے اُس میں عدم تطریب کی شرط ٹھیرائی ہے ۵؎ بدون داعی کے اس شغل کو اس قدر ناپسندیدہ قرار دیا گیا کہ حضرت ابوبکر رضؓ نے اسکو مزامیر شیطان فرمایا اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قول کو رد نہیں فرمایا بلکہ ایک داعی کو ذکر فرمادیا تو حضور نے حضرت ابوبکر رضؓ کے قول میں یہ ترمیم فرمائی کہ وہ یوم عید کو داعی نہ سمجھے تھے آپ نے اُسکا داعی ہونا بتلادیا باقی بلا داعی اس اشتغال کے مذموم ہونیکی حضور نے نفی نہیں فرمائی پس حدیث تقریری سے بلا داعی ایسے اشتغال کا مذموم ہونا ثابت ہوگیا۔ اب دوسرا کلام ہے کہ دوسرے کس کس داعی کو اس پر قیاس کیا جاسکتا ہے سو یہ کلام منصب مجتہدین کا ہے جن میں مشائخ محققین بھی داخل ہیں غیر مجتہدین کا اس میں کچھ دخل نہیں باقی مباحث سماع اس باب کے ۱ میں گذر چکے ہیں۔ فقط

فائدہ۔ اگر اس نہی عنہا پر زیارت قبر نبوی علیہ الصلوٰۃ والسلام کو قیاس نہ کیا جاوے جیسا بعض اہل ظاہر نے اس میں تشدد کیا ہے۔ کسی نے نفس سفر میں کلام کیا ہے اور اس حدیث میں تمسک کیا ہے۔ لا تشد الرحال الا الی ثلثة مساجد الحدیث[۱] حالانکہ اس حدیث کی تفسیر خود دوسری حدیث میں آگئی ہے۔ فی مسند احمد[۲] عن ابی سعید الخدری رضؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا ینبغی للمطی ان یشد رحاله الی مسجد یبتغی فیه الصلوٰة غیر المسجد الحرام والاقصیٰ ومسجدی هذا (من منتهی المقال للمفتی صدر الدینؒ) اور کسی نے اجتماع سے منع کیا ہے اور اس حدیث سے تمسک کیا ہے لا تجعلوا قبری عیدا حالانکہ وہاں نہ کوئی تاریخ معین ہے نہ اجتماع میں تداعی یا اہتمام ہے اور عید کے یہی دو لازم ہیں اور بعض نے خیر القرون میں یہ سفر منقول نہ ہونے سے استدلال کیا ہے حالانکہ حضرت عمر بن عبد العزیز سے جو کہ جلیل القدر تابعی ہیں ثابت ہے کہ وہ روضۂ اقدس پر صرف سلام پہنچانے کیلئے قصداً قاصد کو بھیجتے تھے اور کسی سے نکیر منقول نہیں تو یہ ایک قسم کا اجماع ہوگیا اور جب دوسرے کا سلام پہنچانے کیلئے سفر جائز ہے الا نہ اقرب الی الضرورۃ لکونه عملاً للنفس اور وہ روایت یہ ہے فی خلاصة الوفاء ص۳[۳] للسمہودیؒ المتوفی سنہ ۹۱۱ھ وقد

۱؎ سواریاں صرف تین مسجدوں کیلئے تیار کی جاویں۔ مسجد اقصیٰ۔ مسجد الحرام۔ مسجد نبوی۔ ۱۲ ۲؎ مسند احمد میں ابوسعید خدری رضؓ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناجائز ہے مسافر کیلئے یہ بات کہ کسی مسجد میں نماز پڑھنے کیلئے سواری تیار کرے بجز مسجد حرام و مسجد اقصےٰ اور میری مسجد کے ۱۲ ۳؎ سمہودیؒ کی کتاب خلاصۃ الوفاء ص۳ میں مذکور ہے کہ عمر بن عبد العزیز کے متعلق یہ بات مشہور (بقیہ برصفحہ آئندہ)

استفاض عن عمر بن عبد العزیز انہ کان یبرد البرید من الشام یقول سلم لی علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال الامام ابوبکر بن عمر بن ابی عاصم النبیل فی المنتقا مین فی مناسکہ التزم فیہا الثبوت (لعل مراد انہ لا یروی فیہا الا الروایات الثابتۃ المقبولۃ عند اہل الفن ۱۲) وکان عمر بن عبد العزیز یبعث بالرسول قاصداً من الشام الی المدینۃ لیقرئ النبی صلی اللہ علیہ وسلم السلام ثم یرجع (کذا اکتبلی المولوی محمد شفیع من الدیوبند) قلت ان رحیل البرید ہذا لم یکن للصلوۃ فی المسجد فہذا امر لا شبہۃ فیہ اور نسائی باب ساعۃ الاجابۃ یوم الجمعۃ میں جو بصرہ بن ابی بصرہ کا قول ہے لو لقیتک (یا ابا ہریرۃ) من قبل ان تاتیہ (ای الطور) لم تاتہ اور اس پر حدیث لا تعمل المطی الا الی ثلثۃ مساجد سے استدلال فرمایا تو اس سے مطلق سفر لزیارۃ الطور کی ممانعت لازم نہیں آتی بلکہ سفر باعتقاد قربت سے ممانعت ہے چونکہ اس کا قربت ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں اور اگر کسی سفر کا موجب قربت ہونا ثابت ہو یا سفر باعتقاد قربت نہ ہو تو وہ اس میں داخل نہیں۔

اٹھائیسواں نادرہ در تحقیق سماع با مزامیر

از انیس الارواح یعنی ملفوظات حضرت خواجہ عثمان ہارونی رحمۃ اللہ علیہ

مرتبہ حضرت خواجہ معین الدین رحمۃ اللہ علیہ

تیسری مجلس (قول ۲) خواجہ عثمان ہارونی نے ایک ملفوظ حضرت خواجہ مودود چشتی کا نقل کیا ہے کہ خوارزم اور چند شہر کہ گرد و اس کے ہیں راگ اور باجوں کی شامت سے اور بعض گناہوں کی وجہ سے خراب اور ویران ہونگے اور سب آپس میں لڑ مریں گے اور ہلاک ہو جاویں گے۔ **ف**۔ دیکھئے اکابر گانے بجانے کی کس قدر مذمت کی گئی ہے اس میں سماع متعارف بھی داخل ہے باقی خود ان حضرات سے جو سماع منقول ہے اسکی تحقیق السنۃ الجلیۃ باب سوم اشکال ۴ کے ذیل میں ہے۔

از اسرار الاولیاء یعنی ملفوظات حضرت شیخ فرید الدین ؒ جمع کردہ بدر اسحٰق

چوتھی فصل (قول ۲) پھر آپ نے فرمایا کہ اے درویش اسے جو شنوائی دی ہے تو اسی لئے دی ہے کہ خدا کا ذکر سنے جہاں کلام اللہ پڑھا جاتا ہو وہاں کان لگائے کہ کیا فرمان الٰہی ہے نہ اس لئے کہ ہر ایک کی برائی اور تمسخر اور راگ باجے اور نوحہ کی آواز سنے کیونکہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ جو اس قسم کی آواز دل پر کان لگائیگا قیامت کو سیسہ پگھلا کر اسکے کانوں میں بھرا جائیگا۔ **ف**۔ دیکھئے راگ باجہ سننے کو کس سختی سے منع فرماتے ہیں اور کسی فرد کا استثنا نہیں فرماتے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ہے کہ وہ ملک شام سے قاصد کو اس لئے بھیجا کرتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں میرا سلام عرض کرنا اور کہا امام ابوبکر بن عمر بن ابی عاصم نے اپنی کتاب مناسک میں جسمیں التزام ہے کہ بے اصل روایت نہ لائیں بیان کیا ہے کہ عمر بن عبد العزیز ملک شام سے ایک قاصد کو مدینہ میں بھیجا کرتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت مبارک میں سلام عرض کرکے واپس آوے ۱۲ مترجم

(حاشیہ صفحہ ہذا) **لہ** اگر میں آپ سے ملتا ... ہریرہ آپکے (کوہ طور) جانے سے پہلے [illegible] کہ تین مسجدوں کی طرف ۱۲ مترجم

از فوائد الفواد یعنی ملفوظات حضرت سلطان نظام الدین اولیاءؒ

جمع کردہ حضرت علاء سنجریؒ

مجلس ۲ر صفر ۷۱۱ھ (قول ۳۲) اتنے میں ایک شخص آیا اور جماعت کی کیفیت بیان کی کہ اب فلاں موضع میں آپکے یاروں میں سے مزامیر کی جماعت مرتب کر رکھی ہے حضرت خواجہ نے یہ پسند نہ فرمائی اور کہا کہ میں تو بالکل منع کرتا ہوں کہ مجلس میں مزامیر اور محرمات نہ ہوں انھوں نے جو کچھ کیا اچھا نہیں کیا۔ اس بارہ میں بہت غلو فرمایا اور سخت تاکید کی اور فرمایا کہ اگر امام نماز میں ہو اور مقتدی اُس کے پیچھے ہوں اور اُس جماعت میں عورتیں بھی ہوں اور امام کو سہو ہو تو مرد سبحان اللہ کہیں اور اگر کوئی عورت اُس خطار پہ واقف ہو تو ہاتھ پر ہاتھ مارے مگر ہتیلی پر ہتیلی نہ مارے کہ وہ لہو ہے چاہئے کہ پشت ہتیلی پر مارے غرضکہ لہو ولعب اور اس طرح کی اور سب چیزوں سے احتراز کرنیکا حکم ہے پس سماع میں بطریق اولی یعنی جبکہ دستک میں اتنی احتیاط ہے تو مزامیر کی ممانعت بدرجۂ اولیٰ ہے پھر آپ نے فرمایا کہ اگر کوئی کسی مقام سے گریگا تو شرع میں رہیگا اور جو وہاں سے بھی گر گیا تو پھر وہ کہاں گا۔ ہاں پھر آپنے فرمایا کہ مشائخ کبار نے سماع سُنا ہے اور اُن لوگوں کے جو اس کام کے اہل اور صاحب ذوق ہیں جیسے کچھ درد ہے وہ تو کہنے والے کے ایک ہی بیت کے سُننے میں رقت لیے آتا ہے خواہ مزامیر ہوں یا نہ ہوں۔ ہاں جو شخص عالم ذوق سے بالکل خبر ہی نہ رکھے اگر اُس کے آگے کتنے ہی قوال اور کتنے ہی قسم کے مزامیر ہوں جب بھی کچھ فائدہ نہیں کیونکہ وہ اہلِ دردہی نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ یہ کام درد سے تعلق رکھتا ہے نہ مزامیر وغیرہ سے۔

ف۔ دیکھئے اس میں مزامیر و محرمات پر کس درجہ ناراضی ظاہر فرمائی۔ اور احکام شرعیہ کو کتنا مہتم بالشان فرمایا۔

ف۔ جس طرح اس ملفوظ میں حضرت سلطان جیؒ سے مزامیر پر نکیر منقول ہے اسی طرح اقتباس الانوار میں بذیل تذکرہ حضرت شیخ داود گنگوہیؒ بسلسلہ مناظرہ ملا عبد القوی حضرت شیخ موصوف کا قول نقل کیا ہے جس میں اباحت مزامیر کا مرجوح ہونا اور ہمارے تمام مشائخ سے مزامیر سُننے کی نفی اور دلالۃ النص سے اُس کا عدم جواز مصرح ہے اس کی یہ عبارت ہے کہ بر اباحت مزامیر صاحب امتاع بعضے روایات مرجوحہ نقل کردہ است برائے استماع آنہا بغیر وجہے پیدا می شود اگرچہ پیران ما مزامیر نشنیدہ اند بلکہ تصفیق ہم روا نداشتہ اھ اور اس کی کافی تحقیق باب ختم الاشکال کے ذیل میں اور کچھ اسی باب کے ۲۹ و ۳۰ میں آتی ہے

انتیسواں نادرہ رسالہ تمییز العشق من الفسق

اس رسالہ میں عشق مجازی سے حقیقی تک وصول کی تحقیق و تدابیر ہیں۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۶۹۸ سطر ۱ سے شروع اور صفحہ ۷۰۶ پر ختم ہوا ہے۔

لہ مزامیر کی اباحت پر صاحب امتاع نے بعضی مرجوحہ روایتیں نقل کی ہیں مزامیر سُننے کی وجہ بھی ان سے ظاہر ہوتی ہے اگرچہ ہمارے پیروں نے مزامیر نہیں سُنے بلکہ تالی بجانے کو بھی جائز نہ سمجھے تھے ۱۲ مترجم لہ بتیسواں نادرہ بھی دیکھا جاوے ۱۲

تیسواں نادرہ رسالۃ الادراک والتوصل الی حقیقۃ الاشراک والتوسل

اسمیں مسئلہ توسل اور شرک اصغر و اکبر کا فرق ہے یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۴۰۶ سے شروع اور صفحہ ۴۱۷ پر ختم ہوا ہے۔

اکتیسواں نادرہ در اصل رقص وجد و تواجد

کتاب السماع۔ الحدیث اختصم علی وجعفر وزید بن حارثۃ فی ابنۃ حمزۃ فقال لعلی انت منی وانا منک فحجل وقال لجعفر اشبہت خلقی وخلقی فحجل وقال لزید انت اخونا ومولانا فحجل ابوداؤد من حدیث علی باسناد حسن وھو عند البخاری دون حجل فی الاحیاء والحجل ھو الرقص وذلک یکون لفرح او شوق قلت لم اجد ھذا اللفظ فی سنن ابی داؤد ولا مراسیلہ نعم اورد الحافظ فی الفتح باب عمرۃ القضاء مانصہ وفی حدیث علی عند احمد کذا مرسل الباقر فقام جعفر فحجل حول النبی صلی اللہ علیہ وسلم دار علیہ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ماھذا قال ھذا شئ رأیت الحبشۃ یصنعونہ بملوکھم وفی حدیث ابن عباس ان النجاشی کان اذا ارضی احدا من اصحابہ قام فحجل حولہ وحجل بفتح المھملۃ وکسر الجیم ای وقف علی رجل واحدۃ وھو الرقص بھیئۃ مخصوصۃ وفی حدیث علی المذکور ان الثلاثۃ فعلوا ذلک اھ وفی القاموس حجل رفع رجلا وتریث فی مشیہ وفیہ نزاف فیہ اصل رقص اھل الوجد لفرح او شوق ولو من غیر اضطرار

کتاب السماع۔ حدیث۔ حضرت علی اور حضرت جعفر اور حضرت زید بن حارثہ نے حضرت حمزہ کی لڑکی میں (کہ کون پرورش کرے) باہم اختلاف کیا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے (سب کی اس طرح تسلی فرمائی کہ) حضرت علی سے (تو یہ فرمایا کہ) تم میرے اور میں تمہارا ہوں وہ (ایک خاص ہیئت پر) رقص کرنے لگے اور حضرت جعفر سے فرمایا تم میری صورت اور سیرت میں مشابہ ہو وہ بھی رقص کرنے لگے اور حضرت زید سے فرمایا تم ہمارے بھائی اور دوست ہو وہ بھی رقص کرنے لگے روایت کیا اس کو ابوداؤد نے حضرت علی کی حدیث سے اسناد حسن کے ساتھ اور یہ حدیث بخاری کے پاس بھی ہے اس میں حجل نہیں ہے اور احیاء میں ہے کہ حجل رقص کو کہتے ہیں اور یہ فرح یا شوق سے ہوتا ہے۔ میں کہتا ہوں مجھ کو یہ حدیث اس لفظ سے نہ سنن ابوداؤد میں ملی اور نہ انکی مراسیل میں البتہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری کے باب عمرۃ القضا میں اس طرح ذکر کیا ہے کہ حضرت علی کی حدیث میں امام احمد کے نزدیک اسی طرح مرسل امام باقر میں ہے کہ حضرت جعفر کھڑے ہوئے اور حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گرد رقص کیا اور چکر لگایا (جیسے کوئی قربان ہوتا ہو) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ کیا بات ہے انھوں نے عرض کیا کہ یہ ایک شے ہے جو میں نے حبشیوں کو اپنے بادشاہوں کے ساتھ کرتے دیکھا ہے اور ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ نجاشی (بادشاہ حبشہ) جب اپنے تابعین میں کسی سے خوش ہوتا تو وہ شخص اٹھکر نجاشی کے گرد گھومتا ہوا رقص کرتا اور حجل بفتح حاء وکسر جیم کے معنی ہیں ایک پاؤں پر کھڑا ہوا اور وہ ایک خاص ہیئت پر رقص ہے اور حضرت علی کی حدیث مذکور میں یہ بھی ہے کہ تینوں نے ایسا ہی کیا اھ اور قاموس میں حجل کے معنے ہیں ایک پاؤں اٹھالیا اور رفتار میں آہستگی کی اور اسمیں یہ بھی ہے کہ اچھلا (تو حاصل اس رقص کی ہیئت مخصوصہ کا یہ ہوا کہ ایک پاؤں اٹھالے اور ایک پاؤں سے آہستہ آہستہ قدم بڑھاتے ہوئے اچھلتے ہوئے چکر کاٹتے ہوئے چلے) **ف۔** اس حدیث میں اصل ہے اہل وجد کی رقص کی جو فرح یا شوق (کے غلبہ) سے ہوتا ہے اگرچہ (وہ غلبہ بے اختیاری سے نہ ہو (اسکو تواجد

اذا لم یکن من غرض فاسد من الریاء ونحوہ۔ کہتے ہیں کہ کوئی ہیئت منکرہ جو حدیث میں نفیاً ہو مگر بشرطیکہ کسی غرض فاسد ریا وغیرہ سے نہ ہو۔

بتیسواں نادرہ در معنی ابغض الحلال الی اللہ الطلاق

حدیث۔ ابغض الحلال الی اللہ الطلاق ابوداؤد فی سننہ عن احمد بن یونس عن معرف بن واصل عن محارب ابن دثار رفعہ بلفظ ما احل اللہ شیئاً ابغض الیہ من الطلاق۔ وھذا مرسل

ف۔ السر فیہ ان بعض الاشیاء غیر معصیۃ لکنہ مشابہ للمعصیۃ فبالنظر الی کونہ غیر معصیۃ یکون مباحاً وبالنظر الی کونہ مشابہاً بالمعصیۃ یکون مبغوضاً لان المشابہۃ یقتضی ھذا البغض والطلاق کذلک وکونہا غیر معصیۃ ظاہر واما کونہا مشابہاً بالمعصیۃ فلان صورتہ صورۃ الظلم من الایذاء والاضرار والایحاش لکنہ لیس بظلم لان قصدہ امتناع نفسہ عن الضرر لا ایقاع غیرہ فی الضرر ومن ثم تری المشائخ یمنعون اتباعھم عن کثیر من المباحات التی شانہا ھذا کشغل الرابطۃ الذی صورتہ صورۃ مقصودیۃ الخلق عند الشاغل التی یوشک ان یوقع فی الشرک

ترجمہ حدیث۔ حلال چیزوں میں سے سب سے زیادہ ناپسند اللہ تعالیٰ کے نزدیک طلاق ہے روایت کیا اس کو ابوداؤد نے اپنی سنن میں احمد بن یونس سے اُنھوں نے معرف بن واصل سے اُنھوں نے محارب ابن دثار سے اُنھوں نے اسکو ان الفاظ سے مرفوع کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی ایسی چیز کو حلال نہیں کیا جو اُس کے نزدیک طلاق سے زیادہ ناپسند ہو اور یہ مرسل ہے۔ ف۔ راز اس میں یہ ہے کہ بعض اشیاء معصیت تو نہیں ہوتیں لیکن مشابہ معصیت کے ہوتی ہیں سو معصیت نہ ہونے کی بناء پر تو وہ مباح ہوتی ہیں اور مشابہ معصیت ہونے کے سبب سے وہ مبغوض ہوتی ہیں کیونکہ یہ مشابہت مبغوضیت کو مقتضی ہے اور طلاق ایسی ہی چیز ہے چنانچہ اس کا معصیت نہ ہونا تو ظاہر ہے باقی مشابہ معصیت ہونا وہ اس لئے ہے کہ اس کی صورت ظلم کی صورت ہے یعنی ایذا اور اضرار وایحاش لیکن ظلم نہیں ہے کیونکہ اس کا مقصد اپنے کو ظلم سے بچانا ہے نہ کہ دوسرے کو ضرر میں واقع کرنا۔ اور اسی مقام سے تم مشائخ کو دیکھتے ہو کہ اپنے تابعین کو بہت سے ایسے مباحات سے روک دیتے ہیں جن کی ایسی ہی شان ہو جیسے شغل رابطہ ہے جس کی صورت شاغل کے نزدیک مخلوق کے مقصود (بالذات) ہونے کی سی صورت ہے جو بعید نہیں کہ کسی شاغل کو شرک میں واقع کر دے۔

تینتیسواں نادرہ در معنی اکثر اہل الجنۃ البلہ

الحدیث۔ اکثر اھل الجنۃ البلہ رواہ البیھقی فی الشعب والبزار والدیلمی فی مسندیھما والخلعی فی فوائدہ کلھم من حدیث سلامۃ بن روح ابن خالد قال قال عقیل حدثنی

حدیث۔ اکثر جنتی لوگ ابلہ یعنی بھولے ہوتے ہیں اس کو بیہقی نے شعب میں اور بزار اور دیلمی نے اپنے مسندوں میں اور خلعی نے اپنے فوائد میں روایت کیا ہے اور اُن سب نے سلامہ بن روح ابن خالد کی حدیث سے روایت کیا ہے سلامہ کہتے ہیں کہ عقیل نے (جو کہ ان کے باپ کے دادا ہیں) کہا کہ مجھ سے

ابن شہاب عن انس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فـ
ذکره وسلامة فیه لین لم یسمع من ابیه عقیل
انما اخذه من کتبه لکن هو عند الفضائل من حدیث یحیی
بن ایوب ثنا عقیل وجاء عن سهل بن عبد اللہ التستری
فی تفسیره هم الذین نورت قلوبهم واشتغلت باللہ عز و
جل وعن ابی عثمان قال هو الابله فی دنیاه الفقیه فی
دینه وعن الاوزاعی قال هو الاعمی عن الشر البصیر
بالخیر اخرجها البیهقی فی الشعب. ف. وتری اکثر
اهل اللہ بهذا الشان واما الانبیاء علیهم السلام ومن سار سیرهم من
عباد اللہ کالانبیاء فلهم شان آخر من الکیاسة والفراسة
والتیقظ فی کل امر الحکمة السیاسة التی وکل اللہ تعالی الیهم

ابن شہاب نے حدیث بیان کی حضرت انس سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
اس حدیث کو ذکر کیا اور سلامہ میں قدرے ضعف ہے اور انھوں نے اپنے باپ کے
دادا عقیل سے سنا بھی نہیں صرف ان کی کتاب سے لیا ہے لیکن یہ حدیث فضائل کی
یہاں یحیی بن ایوب کی روایت سے اس طرح ہے کہ ہم سے عقیل نے یہی حدیث بیان
کی ہے (تو انقطاع بھی جاتا رہا) (آگے ابلہ کی تفسیر ہے) اور سہل بن عبد اللہ
تستری سے ان کی تفسیر میں منقول ہے وہ وہ لوگ ہیں جن کے قلوب شیدا اور
حق تعالی کے ساتھ مشغول ہو گئے ہیں اور ابو عثمان سے روایت ہے انھوں نے فرمایا
وہ وہ ہے جو اپنی دنیا میں بے سمجھ ہو اور اپنے دین میں سمجھدار ہو اور اوزاعی سے منقول
ہے انھوں نے کہا وہ شخص ہے جو شر سے نابینا (یعنی بے خبر) ہو اور خیر کا بینا یعنی
باخبر ہو ان سب اقوال کو بیہقی نے شعب میں نقل کیا ہے (مجموعہ اقوال کا حاصل یہ ہے
کہ چونکہ وہ حق تعالی اور دین کے ساتھ زیادہ مشغول ہے اس لئے دنیا کی طرف
اس کو توجہ اور اس کی باتوں کی خبر نہیں رکھتا) ف۔ تم اکثر اہل اللہ کو اس شان کا دیکھو گے لیکن حضرات انبیاء علیہم السلام اور جو شخص انبیاء کی طرح بندگان
خدا کی سیاست و اصلاح کرتا ہے ان کی دوسری شان ہے یعنی زیرکی اور فراست اور ہر امر میں بیداری تاکہ حکمت سیاست مرتب ہو جو خدا نے ان کے سپرد کی ہے

چونتیسواں ۳۴ درود مسح عینین بالانامل عند قول المؤذن اشہد ان محمدا رسول اللہ

الحدیث. مسح العینین بباطن انملتی السبابتین
بعد تقبیلهما عند سماع قول المؤذن اشهد ان محمدا
رسول اللہ مع قوله اشهد ان محمدا عبده ورسوله رضیت
باللہ ربا وبالاسلام دینا وبمحمد صلی اللہ علیه وسلم نبیا
قلت اورد صاحب المقاصد فی الباب عدة اقسام
من الروایات المرفوع من حدیث ابی بکر الصدیق رض عند الدیلمی
ثم قال لا یصح وقال ایضا ولا یصح فی المرفوع من کل
هذا شیء والمنقول عن الخضر علیه السلام عن کتاب
موجبات الرحمة وعزائم المغفرة لابی العباس احمد بن

حدیث۔ جب مؤذن اذان میں اشہد ان محمدا رسول اللہ کہے اس کو سنکر زبان
سے یہ کہے اشہد ان محمدا عبده ورسوله رضیت باللہ ربا وبالاسلام
دینا وبمحمد صلی اللہ علیہ وسلم نبیا۔ اور شہادت کی دو انگلیوں کے پوروں
کے اندرونی حصہ کو چوم کر دونوں آنکھوں پر پھیرے میں (اس کے متعلق)
کہتا ہوں کہ صاحب مقاصد اس باب میں کئی قسم کی روایات لائے ہیں ایک
مرفوع دیلمی سے وہ ابو بکر صدیق کی حدیث ہے اس کو ذکر کرکے کہا ہے کہ صحیح
نہیں اور (علی الاطلاق) یہ بھی کہا ہے کہ مرفوع کے باب میں ان روایات کے
متعلق کوئی روایت بھی صحیح نہیں دوسری قسم جو خضر علیہ السلام سے
منقول ہے ابو العباس احمد بن ابی بکر رداد یمانی صوفی کی کتاب موجبات الرحمۃ

ابی بکر الرداد الیمانی المتصوف بسند فیہ مجاهیل مع الانقطاع (فلم یصح) والموقوف علی الحسن عن الفقیہ محمد بن سعید الخولانی بسندہ والمنقول عن المشائخ محمد بن البابا والمجد احد القدماء من المصریین وبعض شیوخ العراق او العجم ابن صالح ومحمد بن ابی نصر البخاری اقوالهم وورد فی فضلہ فی الاول فقد حلت علیہ شفاعتی وفی سائرها حفظ العین عن الرمد والعمی ودفع الالم عنها هذا ملخص ما فی المقاصد واما حکم هذا العمل فظاهر وهو ان فعل باعتقاد الثواب الذی لم یثبت دلیلہ کان بدعۃ وزیادۃ فی الدین اکثر من یفعل فی زماننا اعتقادهم کذلک فلا شک فی کونہ بدعۃ وان فعل بنیۃ الصحۃ البدنیۃ فهو نوع من الطب فیجوز فی نفسہ لکن لو افضی الی ایهام القربۃ کما هو المظنون من العوام فی هذا الزمان یمنع منہ مطلقاً۔

دعوات المغفرۃ سے ایسی سند جس میں بہت سے مجہول راوی ہیں اور اسی کیساتھ انقطاع بھی ہے (لیس یہ بھی صحیح نہ ہوئی) تیسری قسم جو حضرت حسن تک پر موقوف ہے فقیہ محمد بن سعید خولانی سے ان کی سند کیساتھ چوتھی قسم جو مشائخ سے خود ان کے اقوال منقول ہیں جیسے محمد بن بابا اور امجد جو ایک قدیم مصری ہیں اور بعض شیوخ عراق یا عجم کے اور ابن صالح اور محمد بن ابی نصر بخاری (یہ چار قسمیں ہوئیں ان میں سے) قسم اول (یعنی مرفوع میں تو اس عمل کی فضیلت میں یہ وارد ہوا ہے، کہ میری شفاعت اُس کیلئے ثابت ہوگی۔ اور باقی روایات میں صرف یہ ہے کہ اُسکی آنکھیں آشوب اور کوری سے محفوظ رہیں گی اور اگر درد ہو تو جاتا رہیگا۔ یہ خلاصہ ہے مقاصد کے مضمون کا باقی رہا اسکا حکم سو قواعد شرعیہ سے ظاہر ہے وہ یہ کہ اگر یہ عمل باعتقاد ثواب دین کا کام سمجھکر کیا جاوے جسکی کوئی دلیل ثابت نہیں ہوئی تو بدعت اور زیادت فی الدین ہے (کیونکہ غیر دین کو دین سمجھنے کا یہی حکم ہے) اور اس زمانہ میں جو لوگ یہ عمل کرتے ہیں ان میں اکثر کا (عام طور سے) یہی اعتقاد ہے سو اسکے بدعت ہونے میں کوئی شک نہیں اور اگر صحت بدنیہ (یعنی حفاظت جسم) کی نیت سے کیا جاوے وہ ایک قسم کی طبی تدبیر ہے سو وہ فی نفسہ جائز ہے (کیونکہ یہ اعتقاد فاسد نہیں) لیکن اگر یہ سبب ہو جاوے ایہام قربت کا جیسا عوام زمانہ سے یہی احتمال ہے

پینتیسواں ۳۵ نادرہ در معنی حدیث من عشق فعف

الحدیث۔ من عشق فعف وکتم فمات مات شہیداً اوردہ فی المقاصد باسانید متعددۃ تکلم فی بعضها وقرر بعضها فقال اخرجہ الخرائطی والدیلمی وغیرهما ولفظ عند بعضهم من عشق فعف فکتم فصبر فمات فهو شہید ولہ طرق عند البیہقی ف۔ فیہ مسئلتان الاولی ان العشق عن غیر اختیار لا یذم مطلقاً کیف هو یفضی الی الشهادۃ من غیر صنع

حدیث جو شخص (کسی پر بلا اختیار) عاشق ہو جاوے پھر عفیف رہے اور پوشیدہ رکھے پھر مر جاوے وہ شہید مریگا اس حدیث کو مقاصد میں وارد سندوں کیساتھ وارد کیا ہے جنمیں سے بعض میں کلام کیا ہے اور بعض کو برقرار رکھا ہے چنانچہ جنکو برقرار رکھا ہے اُنکے متعلق کہا ہے کہ اسکو خرائطی اور دیلمی نے اور اُنکے علاوہ اوروں نے بھی روایت کیا ہے اور بعض کے الفاظ ان مذکورین میں سے بعض کے نزدیک یہ ہیں کہ جو شخص عاشق ہو جاوے پھر عفیف رہے اور پوشیدہ رکھے اور صبر کرے پھر مر جاوے تو وہ شہید ہوتا ہے اور بیہقی کے نزدیک اسکی چند طرق ہیں ف ایک

بحث ومثله لا يذم ومن ثم ترى بعض اهل الطريق يمدحونه ويجعلونه مما يوصل الى المقصود كما قال العارف الجامي ؎

متاب از عشق رو گرچه مجازی ست

که آں بهر حقیقت کارسازی ست

وكما قال الرومي ؎ عاشقی گرزیں سر و گرزاں سر ست

عاقبت ما را بداں شه رہبر ست

وفي الحديث ما يستانس به لان الشهادة اعظم الوصول الى الله تعالى والثانية ان شرط كونه محمودا وموصلا هو العفاف والكتمان والصبر وحاصل الجمع ترك الهوى وصرح المحققون بان شرط ايصال العشق المجازي الى العشق الحقيقي ان لا يلتفت الى المعشوق المجازي اصلا لا بالنظر اليه ولا بالاستماع الى كلامه حتى ولا بالتوجه اليه بقلبه هو المراد بما قال الجامي بعد قوله المار متصلا ؎ ولے باید که بر صورت نه مانی

وزیں پل زود خود را بگذرانی

وبما قال الرومي بعد قوله المار بشئ من الفصل ؎

عشقہائے کز پئے رنگے بود

عشق نبود عاقبت ننگے بود

والسر فيه ان اقوى اسباب الوصول الى المقصود الحقيقي هو قطع التعلقات والعشق قاطع قوي للتعلقات الا المحبوب كما قال الرومي ؎

حدیث میں دو مسئلے ہیں پہلا یہ کہ عشق غیر اختیاری مطلقاً مذموم نہیں (جیسا بعض خشک مزاج اس کو عیوب میں سے اور عاشق کو حقیر و ذلیل سمجھتے ہیں) اور مذموم کیسے ہو سکتا ہے جبکہ یہ شہادت تک پہنچاتا ہے اس طرح سے کہ کسی فعل کو اس میں دخل نہیں اور ایسی چیز (جو بدون کسی کے فعل کے دخل کے شہادت تک پہنچا دے) مذموم نہیں ہو سکتی (یہ قید اس لئے لگائی کہ مطلقاً سبب شہادت کو غیر مذموم نہیں کہہ سکتے چنانچہ کافر کا کسی مسلمان کو قتل کر دینا اسباب شہادت سے ہے اور پھر مذموم ہے) اور اسی وجہ سے بعض اہل طریقت کو دیکھتے ہو کہ وہ اس عشق کی مدح کرتے ہیں اور اس کو اسباب وصول الی المقصود میں سے کہتے ہیں جیسا کہ عارف جامی فرماتے ہیں ؎ متاب از عشق رو گرچہ مجازی ست ❊ کہ آں بہر حقیقت کارسازی ست اور جیسا عارف رومی فرماتے ہیں ؎ عاشقی گرزیں سر و گرزاں سر ست ❊ عاقبت ما را بداں شہ رہبر ست اور اس حدیث کا مضمون اس کے مناسب بھی ہے اس لئے کہ شہادت وصول الی اللہ کی فرد اعظم ہے (پس شہادت کا سبب بننا وصول الی اللہ کا سبب بننا ہے)

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس عشق کے محمود و موصل الی المقصود ہونے کی شرط عاشق کا عفیف رہنا اور اس کا اخفا اور صبر کرنا ہے اور ان سب کا حاصل یہ ہے کہ ہوائے نفسانی کا تارک رہے اور (اسی کی تفصیل میں) محققین نے تصریح کی ہے کہ عشق مجازی کا عشق حقیقی کی طرف موصل ہونا اس شرط سے مشروط ہے کہ معشوق مجازی کی طرف اصلا التفات نہ کرے نہ اس کی طرف نظر کرے نہ اس کا کلام سنے حتی کہ اس کی طرف قلب سے بھی توجہ نہ کرے (اور اس کا تصور دل میں نہ لاوے) اور یہی مراد ہے جامی کے قول سے جو شعر بالا کے متصل ہی فرمایا ہے ؎

ولے باید کہ بر صورت نہ مانی ❊ وزیں پل زود خود را بگذرانی

اور عارف رومی کے قول سے جو شعر بالا کے تھوڑی دور بعد فرمایا ہے ؎

عشقہائے کز پئے رنگے بود ❊ عشق نبود عاقبت ننگے بود

اور راز اس (ایصال اور شرط فراق) میں یہ ہے کہ وصول الی المقصود الحقیقی کی شرط اعظم ماسوا سے قطع تعلقات کرنا ہے اور عشق بجز محبوب کے سب تعلقات کو قوت کے ساتھ قطع کر دیتا ہے جیسے عارف رومی فرماتے ہیں ؎

عشق آں شعلہ ست کہ چوں برفروخت
ہرچہ جز معشوق باقی جملہ سوخت

فاذا ابعد نفسہ عنکل العبد وقربہا بالاذکار
والمراقبات الی المحبوب الحقیقی بالتوجہ الیہ بشرا
شرہ انقطع عن ہذا المحبوب ایضا فذہب
التعلقات کلہا وبقی الواحد المحبوب فقط کما قال
الرومی بعد القول المذکور ؎

تیغ لا در قتل غیر حق براند + در نگر آخر کہ بعد لا چہ ماند
ماند الا اللہ باقی جملہ رفت + مرحبا اے عشق شرکت سوز زفت

وحاصل ہذا الشرط ہو العفاف واما الکتمان
والصبر فہو تخصیص بعد تعمیم لان من جملۃ
العفاف ان لا یفضح المحبوب وہو الکتمان وان
لا یشکو ولا یجزع وہو الصبر وما فی القاموس
عف کف عما لا یحل ولا یجمل صریح فی عموم
معنی العفاف۔

عشق آں شعلہ ست کہ چوں برفروخت + ہرچہ جز معشوق باقی جملہ سوخت

(تو محبوب کا ماسوا تو اس عشق سے فنا ہو گیا) پھر جب اپنے نفس کو اس سے بھی بالکل
بعید کر دیا اور (مراقبات واذکار سے) ہمہ تن محبوب حقیقی کی طرف توجہ کرکے اس کے قریب
کر دیا تو اس محبوب سے بھی انقطاع تعلق ہو گیا پس سب تعلقات رخصت ہو گئے اور صرف
واحد محبوب حقیقی باقی رہ گیا جیسا شعر بالا کے بعد مولانا رومیؒ فرماتے ہیں ؎

تیغ لا در قتل غیر حق براند + در نگر آخر کہ بعد لا چہ ماند
ماند الا اللہ و باقی جملہ رفت + مرحبا اے عشق شرکت سوز زفت

اور حاصل اس شرط کا عفاف ہے باقی کتمان وصبر یہ تخصیص بعد تعمیم ہے کیونکہ
منجملہ عفاف یہ بھی ہے کہ محبوب کو رسوا نہ کرے (جیسا حدیث میں منجملہ حقوق
عباد کے اعراض یعنی دوسروں کی آبرو کی حفاظت کو بھی فرمایا ہے) اور کتمان یہی ہے،
اور (نیز منجملہ عفاف) یہ بھی ہے کہ شکایت (تکلیف کی) نہ کرے
فزع نہ کرے اور صبر یہی ہے (اور یہ بے صبری بھی ناجائز اور عفاف کے خلاف
ہے) اور (عفت کے معنی میں) قاموس کا قول کہ عف کے معنی ہیں ہر ایسی بات
سے رکنا جو حلال نہیں اور زیبا نہیں صریح ہے عفاف کے معنی کے عام ہونے
میں (جس کا اوپر تقریر میں دعوی کیا گیا۔

چھتیسواں ۳۶ نادرہ در تحقیق مسئلہ رویت قیامت

الحدیث۔ حدیث صہیب فی قولہ تعالی
للذین احسنوا الحسنی وزیادۃ رواہ مسلم کما ذکرہ
المصنف قلت وہو قال (صہیب) قرأ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم قولہ تعالی للذین احسنوا الحسنی
وزیادۃ قال اذا دخل اہل الجنۃ الجنۃ واہل النار
النار نادی مناد یا اہل الجنۃ ان لکم عند اللہ
موعدا یرید ان ینجزکموہ قالوا ما ہذا الموعد الم

حدیث۔ صہیب کی حدیث اس آیت کے متعلق کہ جن لوگوں نے نیک کام کئے
ان کے لئے اجر نیک ہے اور ایک زائد انعام ہے روایت کیا اس کو مسلم نے جیسا کہ مصنف
نے ذکر کیا میں (یعنی عراقی) کہتا ہوں کہ وہ حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے یہ آیت پڑھی للذین احسنوا الحسنی وزیادۃ (جس کا ترجمہ اوپر گزر چکا) اور
فرمایا جب اہل جنت جنت میں اور اہل نار نار میں داخل ہو چکیں گے ایک پکارنے والا
پکاریگا اے اہل جنت تمہارے لئے اللہ تعالی کے نزدیک ایک وعدہ ہے وہ تم سے
اس کو پورا کرنا چاہتا ہے اہل جنت (تعجب سے) کہیں گے وہ وعدہ کیا ہے کیا اللہ تعالی نے ہمارے میزان

ثم من يدنا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة وينجنا
من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل
فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر اليه. ف: دل على رؤيته
تعالى وهو بظاهره يدل على رؤية الذات وهو مذهب الجمهور
وذهب البعض الى انها تجليا مثاليا كما في حديث مسلم ايضا
عن ابي هريرة لما سألوه صلى الله عليه وسلم هل نرى ربنا يوم القيمة
الى ان قال صلى الله عليه وسلم فيأتيهم الله في صورة التي
يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا الحديث والله تعالى
منزه عن الصورة فاقرب تاويلاتها هو التجلي المثالي واليهم
يحمل على المفسر هذا ما قالوه لكن الظاهر ان هذه الرؤية في
الموقف يوم القيمة غير الرؤية التي في الجنة لكرامة اولياء الله
تعالى وانما هذه للامتحان صرح به الخطابي كما نقل عنه النووي
في شرح مسلم ولا نسلم الابهام فان قوله عليه السلام
ينظرون الى وجه الله تعالى صريح في رؤية العين فلا يفسر
بالتجلي المثالي ونتميم لعائدة النقل انقل ذلك الحديث مع ترجمة
بعض اجزائه على اصول التقدم واللفظ لابي سعيد الخدري
حين يقال لاهل الموقف ليتبع كل امة ما كانت تعبد
في اخره حتى اذا لم يبق الا من كان يعبد الله تعالى من بر و
فاجر اتاهم رب العالمين في ادنى صورة من التي رأوه فيها
اي عرفوه بها كما في لفظ ابي هريرة وتبقى هذه الامة فيها
منافقوها فيأتيهم الله في صورة غير صورته التي يعرفون الحديث
اي قبل ذلك في الدنيا ويكون هذا تجليا مثاليا كما هو ظاهر
مدلول لفظ الصورة قال فهاذا انتظر فيتبع كل امة

کو دیکھیں گے؟ کیا آپ نے ہمیں نہیں فرما دیا اور کیا ہمارے چہروں کو سفید نہیں کر دیا اور کیا
ہم کو جنت میں داخل نہیں کر دیا اور کیا ہم کو دوزخ سے نہیں بچا لیا لہٰذا اب اس سے بڑھکر کیا
ہوگا جو ابھی باقی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بس حجاب اٹھا دیا جاویگا
اور حق تعالیٰ کے روئے مبارک کی طرف نظر کرینگے سو انکو کوئی چیز ایسی عطا نہیں
ہوئی جو انکے نزدیک حق تعالیٰ کی طرف نظر کرنے سے زیادہ محبوب ہو۔ ف: یہ حدیث
رویت باریتعالیٰ پر صریح دال ہے اور یہ حدیث اپنے ظاہر الفاظ سے رویت ذات
پر دلالت کرتی ہے اور یہ مذہب ہے جمہور کا اور بعض اس رویت کے تجلی مثالی ہونے کی
طرف گئے ہیں جیسا کہ مسلم ہی کی دوسری حدیث میں حضرت ابوہریرہ رضی سے مروی ہے جبکہ
بعض صحابہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ کیا ہم قیامت کے دن اپنے
رب کو دیکھیں گے آپ کے اس ارشاد تک کہ پھر اللہ تعالیٰ انکے پاس تشریف لاوینگے ایسی
اس صورت میں جسکو یہ پہچانتے ہونگے اور فرماوینگے کہ میں تمہارا رب ہوں وہ لوگ
عرض کرینگے آپ ہمارے رب ہیں الخ (تو اس حدیث میں اللہ تعالیٰ کیلئے لفظ صورت
وارد ہے) اور اللہ تعالیٰ صورت سے منزہ ہیں پس لامحالہ یہ مؤول ہوگیا اور سب تاویلات
میں قریب تر تاویل تجلی مثالی ہے اور یہ مبہم کو مفسر پر محمول کیا جاتا ہے پس رویت کا
بطریق تجلی مثالی ہونا ثابت ہوگیا، یہ وہ قول ہے جو (اپنے مطلوب پر استدلال میں)
انھوں نے کہا ہے لیکن (یہ استدلال کافی نہیں کیونکہ) ظاہر ہے کہ یہ رویت جو قیامت
کے دن موقف میں ہوگی اس رویت سے مغایر ہوگی جو جنت میں اولیاء اللہ کو اکرام کیلئے
ہوگی اور یہ (موقف کی رویت) تو محض امتحان کیلئے ہوگی (جیسا کہ عنقریب آتا ہے)
خطابی نے اس تغایر کی تصریح کی ہے جیسا کہ نووی نے شرح مسلم میں ان سے نقل کیا ہے
اور ہم ابہام کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ یہ قول ینظرون الی وجہ اللہ تعالیٰ
رویت عین میں صریح ہے پس اسکی تجلی مثالی کیساتھ تفسیر نہ کرینگے اور تتمیم فائدہ کیلئے
میں اس حدیث کو مع اسکے بعض اجزا کی توجیہ بنا بر اصول قوم کے ابوسعید خدری
کے الفاظ سے نقل کرتا ہوں جبکہ اہل موقف سے کہا جاویگا ہر جماعت کیساتھ

ما كانت تعبد قالوا يا ربنا فارقنا الناس افقر ما كنا
اليهم ولم نصاحبهم فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ
بالله منك لا نشرك بالله شيئا مرتين او ثلثا
حتى ان بعضهم ليكاد ان ينقلب (عن الصواب)
ويرجع عنه للامتحان الشديد الذي جرى
قال النووي لعل وجه انكارهم الرب الذي
يعرفونه الحق في الدنيا تجلي مثالي يعرض على
اوضاع مختلفة في اذهان مختلفة ويكون هذا
التجلي المثالي المحشري غير منطبق عليه كما دل عليه
قوله عليه السلام في ادنى صورة من التي راوه فيها
الحديث ولعل حكمة الامتحان كما سبق عن
الخطابي والنووي يعني امتحان ايمانهم ودعواهم
التوحيد وقولهم فارقنا الناس فيتجلى لهم في
غير صورتهم الذهنية ولم يخلق فيهم علما
ضروريا بكونه تجليا ربانيا فلما انكروها
ظهر صدق دعواهم التوحيد حيث نفوا
ربوبية ما زعموه غير الرب ولعل الانقلاب عن
الصواب هو لشدة الاهوال على عقولهم بحيث
لا يبعد ان ينكروا التجلي المثالي الاخر الاتي
فيما بعد قياسا لاحدهما على الاخر فيقول
هل بينكم وبينه اية فتعرفونه بها فيقولون
نعم فيكشف عن ساق فلا يبقى من كان يسجد
لله من تلقاء نفسه الا اذن له بالسجود

کہ اپنے معبود کیساتھ جاوے اور اس حدیث آخر میں ہے کہ یہاں تک کہ جب کوئی باقی نہ رہیگا
بجز ان لوگوں کے جو اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتے تھے خواہ نیک ہوں یا بد اس وقت رب العالمین
ان کے پاس ایسی صورت میں تشریف لاویں گے جو اس صورت سے ما بعد کے درجہ میں ہوگی
جس میں پہلے دیکھا تھا (یعنی جس صورت سے پہلے معرفت حاصل تھی جیسے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے
الفاظ میں اس طرح ہے کہ امت باقی رہ جاویگی جس میں منافقین بھی ہوں گے پس
اللہ تعالیٰ ان کے پاس ایک ایسی صورت میں آوینگے جو اس کی اس صورت سے مغایر ہوگی جس کی
ان لوگوں کو معرفت حاصل تھی یعنی اس سے قبل دنیا میں پس جس نے جو دیکھنے کی تفسیر معرفت سے
کی ہے وہ اس دلیل سے ثابت ہو گئی اور یہ رویت تجلی مثالی ہوگی جیسا لفظ صورت کا
ظاہر مدلول ہے) پھر ارشاد ہوگا تم کس چیز کے منتظر ہو ہر جماعت اپنے معبود کیساتھ جاوے
وہ لوگ عرض کرینگے اے ہمارے رب ہم (صرف آپ کیلئے) دوسرے لوگوں سے ایسی حالت میں
جدا ہوئے کہ ہم کو ان کی طرف سخت احتیاج تھی اور ان کا ساتھ نہیں دیا (پس اس وقت
آپکو چھوڑ کر کہاں جائیں) حق تعالیٰ ارشاد فرماوینگے میں تمہارا رب ہوں (چونکہ
اس تجلی میں حق تعالیٰ کو پہچانیں گے نہیں اسلئے) وہ لوگ کہیں گے کہ ہم اللہ تعالیٰ
کی پناہ مانگتے ہیں تجھ سے ہم اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کرتے۔ دو بار
یا تین بار ایسا کہیں گے یہاں تک کہ بعضے تو بالکل اس کے قریب ہو جائیں گے کہ
(امر صواب سے) منقلب ہو جائیں (اور اس سے ہٹ جائیں بسبب امتحان شدید کے
جو کہ جاری ہوگا۔ یہ نووی نے کہا ہے اور ان لوگوں کے اس انکار کی کہ تو ہمارا رب نہیں۔
شاید یہ وجہ ہے کہ جس وصف سے حق تعالیٰ کی ان کو دنیا میں معرفت حاصل ہے وہ بھی تجلی
مثالی ہے جو اذہان مختلفہ میں اوضاع مختلفہ پر ہے اور یہ تجلی مثالی ذہنی اس وقت کی
تجلی مثالی محشری پر منطبق ہوگی نہیں جیسا کہ اس پر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ
ارشاد دال ہے فی ادنی صورۃ من التی راوہا اور شاید حکمت اس تغائر تجلی کی امتحان ہو
جیسا خطابی و نووی سے اوپر مذکور رہا ہے یعنی امتحان ان کے ایمان کا اور ان کے
دعوی توحید کا اور ان کے اس قول کا کہ ہم لوگوں سے جدا ہو گئے تھے۔ پس اس امتحان

ولا يبقى من كان يسجد اتقاء ورياء الا جعل
الله ظهره طبقة واحدة كلما اراد ان يسجد
خر على قفاه (قال القاضي عياض كما نقله
عنه النووي قيل المراد بالساق هنا نور عظيم
وورد ذلك في حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم
اه قلت ويخلق الله ح فيهم علما ضروريا
بكونه تجليا ربانيا وان لم يعرفوه به قبل ذلك
والله اعلم) ثم يرفعون رؤسهم وقد
تحول في صورته التي رأوه فيها اول مرة فقال
انا ربكم فيقولون انت ربنا الحديث (باب اثبات
رؤية المؤمنين ج۱) والذي ارى ان هذا التحول
هو ظهوره في الصورة الذهنية المثالية التي
كانوا يعرفونه بها قبل ذلك وهذا هو الذي
وعدنا باتيان ذكره بقولنا لسياتي في الحديث
ويجوز هذا التحول في التجليات المثالية
من بعضها الى بعض وهذه الصور وان كانت
واحدة بالتشخص لكنها يمكن ان ترى مختلفة
في ابصار مختلفة فلا يشكل انطباق التصورات
المختلفة على الصورة المتعينة هذا وانما لم
يتجل بصورة اعلى مما عرفوه مغائرة له لعدم
حصول حكمة الامتحان به لان كل مؤمن
يعتقد انه تعالى ليس دون ما اعتقدناه
ولا يعتقد انه ليس فوق ما اعتقدناه فلو تجلى

کیلئے اُن کیلئے اُن کی صورتِ ذہنیہ سے مغائر صورت میں تجلی فرمائی اور اس کی ساتھ
اُن میں اس کا علم ضروری پیدا نہیں فرمایا کہ یہ بھی تجلی ربانی ہے۔ پس جب انھوں نے اس
صورت کا انکار کیا تو اُن کے دعوی توحید کا صدق ظاہر ہوگیا کہ اُنھوں نے جس کو غیر رب
سمجھا اُس کی ربوبیۃ کا انکار کردیا اور شاید انقلاب عن الصواب کا سبب اُن کے عقول پر
اہوال کا غلبہ ہو اس طرح کہ مستبعد نہ تھا کہ اس پر قیاس کرکے اُس تجلی مثالی کا بھی
انکار کر بیٹھیں جس کا ذکر عنقریب اسی حدیث میں آتا ہے) پھر ارشاد فرمادیں گے کیا تمھارے
اور رب تعالیٰ کے درمیان کوئی علامت ہے جس سے تم اُسکو پہچان لو وہ کہیں گے ہاں پس
ساق کو کھول دیا جاویگا۔ پس کوئی ایسا شخص باقی نہ رہیگا جو اللہ کو سجدہ کرتا ہو دل سے
مگر اُسکو سجدہ کی توفیق ہو جاویگی اور کوئی ایسا شخص باقی نہ رہیگا جو تعصب اور ریا سے
سجدہ کرتا ہو مگر اللہ تعالیٰ اُس کی کمر کو ایک تختہ کردیں گے وہ جب بھی سجدہ کرنا چاہے گا
فوراً ہی قفا کے بل گر پڑیگا (قاضی عیاض نے کہا ہے جیسا کہ نووی نے اُن سے نقل
کیا ہے کہ بعض نے کہا ہے کہ مراد ساق سے اس جگہ ایک نور عظیم ہے اور یہ ایک حدیث میں
نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے وارد ہوا ہے اھ میں (اشرف علی) کہتا ہوں کہ اُن لوگوں میں اس
وقت اللہ تعالیٰ اُس کے تجلی ربانی ہونے کا علم ضروری پیدا کردینگے اگرچہ اس کے قبل
اس تجلی سے اُن کو اُس کی معرفت نہ تھی واللہ اعلم) پھر یہ لوگ سجدہ سے اپنا سر اُٹھاوینگے
اور اللہ تعالیٰ اپنی ایسی صورت میں منتقل ہو چکے ہوں گے جس میں ان لوگوں نے اُنکو اول بار
(یعنی دنیا میں) دیکھا تھا (یعنی پہچانا تھا) پھر فرماویں گے میں تمھارا رب ہوں۔ وہ
لوگ کہیں گے آپ ہمارے رب ہیں الحدیث (مسلم ج۱ باب اثبات رویۃ المؤمنین) اور
اسمیں میں جو سمجھا ہوں یہ ہے کہ اس انتقال کی حقیقت اُس صورت مثالیہ ذہنیہ میں ظہور ہے جس کے ذریعہ
سے وہ لوگ حق تعالیٰ کو اس کے قبل دنیا میں پہچانتے تھے اور یہی تجلی ہے جسکے مذکور ہونیکا ہم نے
اپنے اس قول میں وعدہ کیا تھا وہ قول یہ ہے "جس کا ذکر عنقریب حدیث میں آتا ہے" اور تجلیات مثالیہ
میں ایسا انتقال ایک سے دوسرے کی طرف جائز ہے اور یہ صورت مثالیہ گرچہ واحد بالشخص ہوگی
لیکن ممکن ہے کہ ابصار مختلفہ میں حسب تصورات مختلفہ مختلف اطوار میں نظر آئے پس یہ اشکال واقع

بصورة اعلیٰ لساغ احتمال کونہ تجلیاً ربانیاً و ما نفاہ فلم یحصل الامتحان فلما تجلی بصورة ادنیٰ وکان یعتقد انہ لیس ادنیٰ حکم بالنفی فافہم واعلم ان کل ماذکرتہ ھنا فی شرح الحدیث علی اصول القوم لیس شیء منہا قطعیاً نعم ھو اقرب من کل ما ذکرہ اٰخرون من العلماء کقول بعضہم فی التجلی الادنیٰ انہ بعض الملائکۃ ظہر لہم ولا یخفی علیک بعدہ وابائہ قولہ علیہ السلام انا ھم رب العالمین عن ھذا الحمل وکانک عثرت بھذا التقریر علی ما ادعینا من ان التجلی فی الجنۃ یکون برؤیۃ الذات وان لم یدرک کنہہا وفی الموقف بالمثال کما کان لموسیٰ علیہ السلام بالطور بصورة النار ولا یمتنع علیہ المثال بمعنی المشارک لہ فی الوصف لقولہ تعالیٰ ولہ المثل الاعلیٰ ویمتنع علیہ المثل بمعنی المشارک فی الماھیۃ لقولہ تعالیٰ لیس کمثلہ شیء وھذا المثال وان لم یکن قدیماً لکن للتشارک البالغ الی حد الکمال یکون مرآۃ للقدیم ولا یلتفت الذھن الی وجوہ التغائر والتمائز بینہما فتبصر وتفکر لئلا تضل ولا تزل فالمقام ادق من الشعر واحد من السیف ومما یتعلق بالحدیث ھٰہنا قال النووی انہ لیس فی الحدیث تصریح برؤیۃ المنافقین للہ تعالیٰ وانما فیہ ان الجمع الذین

نہیں ہوتا کہ تصورات مختلفہ صورت متعینہ پر کیسے منطبق ہوں گے۔ خوب سمجھ لو اور ادنیٰ صورت میں تجلی فرمانے (ایسی صورت میں تجلی نہ فرمانا جو اُن کی پہچانی ہوئی صورت سے اعلیٰ ہو اس وجہ سے ہے کہ اس سے امتحان کی حکمت حاصل نہ ہوتی ہے اس لئے کہ ہر مومن کا یہ اعتقاد ہے کہ اللہ تعالیٰ میرے اعتقاد سے کم نہیں ہے اور یہ کسی کا بھی اعتقاد نہیں کہ میرے اعتقاد سے فوق بھی نہیں ہے پس اگر صورت اعلیٰ میں تجلی فرماتے تو اس کو یہ احتمال ہوتا کہ شاید تجلی ربانی ہو اور اس کی نفی نہ کرتا پس امتحان حاصل نہ ہوتا اور جب صورت ادنیٰ میں تجلی فرمائی اور اس کا اعتقاد یہ تھا کہ وہ ادنیٰ نہیں ہے اس لئے نفی کا حکم کر دیا خوب سمجھ لو اور جاننا چاہئے کہ میں نے اس جگہ حدیث کی شرح میں اصول قوم پر جو کچھ ذکر کیا ہے ان میں کوئی جزو قطعی نہیں۔ البتہ دوسرے علماء نے جو کچھ ذکر کیا ہے ان سب سے اقرب ضرور ہے مثلاً بعض نے کہا ہے کہ ادنیٰ صورت میں تجلی کسی فرشتہ کا ظہور ہوگا اور اس کا بعید ہونا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد انا ہم رب العالمین کا اس سے آبی ہونا ظاہر ہے اور غالباً تم اس تقریر سے ہمارے اس دعوے پر آگاہ ہو گئے ہوگے کہ جنت میں تجلی رویت ذات سے ہوگی اگرچہ اس کی کنہ کا ادراک نہ ہوگا اور موقف میں مثال سے ہوتی جیسا موسیٰ علیہ السلام کو کوہ طور پر بصورت نار ہوئی تھی اور حق تعالیٰ پر مثال بمعنی مشارک فی الوصف ممتنع نہیں چنانچہ ارشاد ہے ولہ المثل الاعلیٰ اور مثل بمعنی مشارک فی الماہیۃ ممتنع ہے جیسا ارشاد ہے لیس کمثلہ شیء اور گو یہ مثال قدیم نہیں لیکن تشارک کامل کے سبب قدیم کا مرآۃ ہو جاتی ہے اور اس وقت ذہن کو وجوہ تغائر وتمائز کی طرف التفات نہیں ہوتا خوب بصیرت اور فکر سے کام لو تاکہ غلطی اور لغزش میں نہ پڑ جاؤ کیونکہ مقام بال سے باریک اور تلوار سے تیز ہے۔ اور اسی حدیث کے متعلق وہ بات بھی ہے جو نووی نے کہی ہے کہ اس حدیث میں اس کی تصریح نہیں ہے کہ منافقین کو بھی اللہ تعالیٰ کی رویت ہوگی صرف حدیث میں یہ ہے کہ ایسی جماعت کو جس میں مومنین ومنافقین دونوں ہوں گے رویت ہوگی اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ سب ہی کو رویت ہو اور کتاب وسنت کے دلائل اس پر قائم ہیں کہ منافق کو حق سبحانہٗ وتعالیٰ کی رویت نہ ہوگی (جیسے ارشاد ہے کلا انہم عن ربہم یومئذ لمحجوبون اھ) اور جاننا چاہئے کہ حدیث سے ایک مسئلہ مہمہ مستنبط ہوتا ہے وہ یہ کہ جیسے اللہ تعالیٰ اپنے

فیهم المؤمنون والمنافقون بروز وهذا لا یقتضی ازدیاد جمیعهم وقد قامت الدلائل من الکتاب والسنة علی ان المنافق لا یراه سبحانه وتعالی اه کقوله تعالی فی الکفار کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون واعلم ان الحدیث تستنبط منه مسئلة وهی انه کما ان الله تعالی قد عذر من نفی ما لا یعرفه من الحق مع کونه مثبتا فی الواقع کذلک یعذر من اثبت ما عرفه منه مع کونه منفیا فی الواقع لاشتراک العلة وهو التکلیف حسب العلم کما وقع لبعض المکاشفین من توهمهم التجلی الروحی تجلیا ربانیا والظن انه یعذر ان شاء الله تعالی وحمل بعضهم قول ابراهیم علیه السلام هذا ربی علی مثل هذا العذر منهم العارف الرومی قال فی دفتر الخامس من المثنوی بعد اربعة اخماس منه قبیل قصة الشیخ محمد بقوله ؎ گفت ہذا ربی ابراہیم راد ؛ چونکہ اندر عالم وہم اوفتاد واختاره الشیخ عبد القادر الدهلوی من اساتذتنا فی تفسیره لهذه القصة وانی وان لم ارض به للانبیاء لکن ذهاب بعض اهل الحق الیه کاف فی جواز احتمال کونه عذرا ۔ والله اعلم

ایسے شخص کو معذور رکھا جس نے حق کے ایسے وصف کی نفی کی جس کی اس کو معرفت نہ تھی باوجودیکہ واقع میں وہ وصف مثبت تھا اسی طرح وہ شخص بھی معذور کہا جاوے گا جو ایسے وصف کو ثابت کرے جس کی اس کو معرفت ہے گو وہ واقع میں منفی ہو کیونکہ دونوں جگہ علت معذوریت کی مشترک ہے اور وہ علت تکلیف ہے۔ حسب العلم جیسا بعض مکاشفین نے تجلی روح کو تجلی حق سمجھ لیا اُمید ہے کہ معذور ہوں گے۔ اور بعض نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قول ھذا ربی کو اسی قسم کے عذر پر محمول کیا ہے ان میں سے عارف رومی رح بھی ہیں۔ دفتر خامس کے چار خمس کے بعد شیخ محمد کے قصہ سے ذرا قبل اس قول میں ؎

گفت ہذا ربی ابراہیمؑ راد
چونکہ اندر عالم وہم اوفتاد

اور ہمارے مشائخ میں سے حضرت شاہ عبد القادر دہلویؒ نے اپنی تفسیر میں اسی کو اختیار کیا ہے اور اگرچہ مجھکو انبیاء علیہم السلام کے شان میں یہ پسند نہیں لیکن بعض اہل حق کا اس طرف جانا اس کے عذر محتمل ہونے کے لئے تو کافی ہے

واللہ اعلم۔

۳۷ سینتیسواں نادرہ در تحقیق اکل مرتین فی یوم واحد

الحدیث۔ اکثر من اکلة کل یوم سرف هب عن عائشةؓ واورده فی کنز العمال ایضا

حدیث: ایک دن میں ایک بار سے زیادہ کھانا اسراف ہے اور ایک روایت میں اتنا اور زیادہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اسراف کرنیوالوں کو پسند نہیں فرماتے اور کنز العمال

برمز هب عن عائشة وضعفه وزاد فيها والله لا يحب المسرفين وورد في الجامع الصغير في حرف الكاف من فعله صلى الله عليه وسلم بلفظ كان اذا تغدى لم يتعش واذا تعشى لم يتغد برمز رحل عن ابي سعيد وكتب الى جنبه علامة صح لكن الغالب انه تصحيف لانه صرح العزيزي في العبارة بانه اسناد ضعيف فيقدم الصريح على الرمز وكان هذا تحقيقا لثبوت الحديث واما تحقيق مدلوله فهو ان بعض اهل الزهد تعلق بظاهر لفظه وادعى كراهة الاكل كل يوم مرتين ولا يصح التعلق لا ثبوتا ولا دلالة اما الاول فلضعفه والكراهة من الاحكام فلا تثبت بالضعيف وان لم يثبت ما يعارضه فلا تثبت فيما اولى وقد ثبت قولا وفعلا اما الاول فيكفيك الحض على السحور والافطار ويكونان في يوم واحد واما الثاني ففي جمع الفوائد في كتاب الزهد برواية الترمذي ما اكل آل محمد اكلتين في يوم واحد الا احداهما تمر ففيه تصريح بان الاكل مرتين في يوم واحد لا يعاب في بيته صلى الله عليه وسلم فكيف يحكم عليه بالكراهة اما الثاني اي دلالة الحديث على الكراهة فيظهر حاله بالتامل في الفاظ الحديث فانه عللها بكونه اسرافا والاسراف

میں اس حدیث کو ضعیف کہا ہے اور ایک روایت میں (فعلی حدیث) ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب صبح کو کھانا نوش فرماتے تو شام کو نوش نہ فرماتے اور جب شام کو نوش فرماتے تو صبح کو نوش نہ فرماتے اور عزیزی نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے، اور یہ تو حدیث کے ثبوت کی تحقیق ہے (کہ ضعیف ہے)، باقی اس کے مدلول کی تحقیق وہ یہ ہے کہ بعض اہل زہد نے اس کے ظاہر الفاظ سے تمسک کر کے دعویٰ کیا ہے کہ ایک دن میں دو بار کھانا مکروہ ہے اور اس حدیث سے یہ تمسک صحیح نہیں نہ ثبوتاً نہ دلالۃً ثبوتاً تو اس لئے کہ حدیث ضعیف ہے (جیسا ابھی گذرا) اور کراہۃ منجملہ احکام کے ہے پس حدیث ضعیف سے وہ ثابت نہ ہوگی اگرچہ کوئی اس کا معارض بھی ثابت نہ ہو اور اگر معارض بھی ثابت ہو جائے تو بدرجۂ اولیٰ کراہۃ ثابت نہ ہوگی) اور (یہاں) معارض ثابت ہو چکا ہے قولاً بھی فعلاً بھی قولی ثبوت میں تو یہ بات کافی ہے کہ سحر و افطار کی ترغیب دی گئی ہے اور (ظاہر ہے کہ) دونوں ایک ہی دن میں ہوتے ہیں اور فعلی ثبوت یہ ہے کہ حدیث میں ہے کہ جب کبھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر والوں نے ایک دن میں دو بار کھانا کھایا ہے تو اُن میں ایک بار کا کھانا خرما ضرور ہوا ہے اس میں تصریح ہے کہ ایک دن میں دو بار کھانا آپ کے دولت خانہ میں معیوب نہیں تھا تو اس پر کراہۃ کا حکم کیسے لگایا جا سکتا ہے۔ رہا امر ثانی یعنی حدیث کی دلالت کراہۃ پر سو اس کا حال خود حدیث کے الفاظ میں غور کرنے سے ظاہر ہو جاتا ہے کیونکہ اس کی علت اسراف فرمائی گئی ہے اور اسراف حاجت اور اباحت کیساتھ جمع نہیں ہوتا پس حدیث اس صورت میں محمول ہوگی جبکہ دوسری بار بدون بھوک کے کھائے جیسا اہل تنعم خدوم اور متکلم کی عادت ہے کہ محض ادائے حق وقت کیلئے کھاتے ہیں گویا وقت سبب ہے وجوب اکل کا جیسا وقت سبب ہے وجوب صلوٰۃ کا باقی جو شخص حاجت کے سبب کھاوے اس میں کچھ بھی شناعت نہیں حتیٰ کہ اگر کسی شخص کو دو بار سے زائد کھانے کی حاجت ہو کسی مرض یا نقاہت کے سبب اس کے لئے دو بار سے زائد کھانے میں بھی حرج نہیں یا اُس حدیث کو کہ صبح کو کھا کر شام کو نوش نہ فرماتے اور بالعکس اس پر محمول کیا جاوے کہ اکثر احوال میں کھانا موجود نہ ہوتا تھا۔ پس اس حدیث میں اُس تنگی کا بیان ہوگا جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی اکثری حالت تھی،

لا یجتمع مع الحاجۃ والاباحۃ فیحمل الحدیث علی ما اذا اکل مرۃ ثانیۃ من غیر جوع کما هو عادۃ المترفین الخادمین للبطن یا کلون اداءً لحق الوقت کان الوقت سبب لوجوب الاکل کما هو سبب لوجوب الصلوۃ واما من اکل للحاجۃ فلا شناعۃ فیہ اصلاً حتی ان من احتاج الی اکثر من مرتین لعارض المرض والنقاھۃ لا حرج فی اکثر من مرتین ایضا ویحمل حدیث اذا تغدی لم یتعش الخ علی عدم وجدان الغداء والعشاء فی اکثر الاحوال فکان بیانا لما کان علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ضیق المعیشۃ کما روی الشیخان عن عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت لقد مات النبی صلی اللہ علیہ وسلم وما شبع من خبز وزیت فی یوم واحد مرتین لا علی ترک الغداء والعشاء عمداً فتنبہ لحذر ان تقع فی الافراط والتفریط۔

جیسا بخاری ومسلم کی حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوگئی اور ایک دن میں دو بار روٹی اور روغن زیتون سے آپ شکم سیر نہیں ہوئے اور حدیث اس پر محمول نہیں کہ آپ قصداً صبح وشام کا کھانا ترک فرما دیتے تھے اچھی طرح سمجھ لو اور افراط وتفریط میں واقع ہونے سے احتیاط کرو۔ واللہ اعلم۔

اڑتیسواں نادرہ رسالہ الارشاد فی مسئلۃ الاستعداد

اس رسالہ میں استعداد و ہدایت کو فطری ہونے کی تحقیق ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۱۲ سے شروع اور صفحہ ۷۱۵ پر ختم ہوا ہے۔

انتالیسواں نادرہ رسالہ التحریض علی صالح التعریض

اس رسالہ میں اس کا اثبات ہے کہ تربیت کی مصلحت سے غیر مطلوب کی تعریض کرنا جائز بلکہ انفع ہے۔

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۱۵ سے شروع اور صفحہ ۷۲۱ پر ختم ہوا ہے۔

چالیسواں نادرہ رسالہ الحصحصہ فی حکم الوسوسہ

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۲۱ سے شروع اور صفحہ ۷۲۲ پر ختم ہوا ہے۔

اکتالیسواں نادرہ جبر محمود و جبر مذموم

اشعار ذیل مثنوی شریف دفتر اول ربع کے قریب سرخی "باز ترجیح نہادن شیر جہد را بر توکل کردن" کے نیچے نو شعر بعد ہیں

سعی شکر نعمت قدرت بود — جبر تو انکار آں نعمت بود
شکر نعمت نعمتت افزوں کند — کفر نعمت از کفت بیروں کند
جبر تو خفتن بود در رہ مخسپ — تا نہ بینی آں در و درگہ مخسپ
ہاں مخسپ اے کاہل بے اعتبار — جز بزیر آں درخت میوہ دار
تاکہ شاخ افشاں کند ہر لحظہ باد — بر سر ت دائم بریزد نقل و زاد
جبر خفتن درمیان رہزناں — مرغ بے ہنگام کے یابد اماں

یعنی سعی و عمل کرنا نعمت قدرت کا شکر ادا کرنا ہے (یعنی اللہ تعالیٰ نے جو صفت قدرت بندہ کو عنایت کی ہے وہ ایک
نعمت ہے، اُسکا شکر یہی ہے کہ اپنی قدرت کو اعمال نیک میں صرف کرے) اور اعتقاد جبر (نفی اختیار قدرت) کرلینا یہ اُس
نعمت کا انکار (و کفران) ہے اور نعمت کا شکر کرنا نعمت کو بڑھاتا ہے اور کفران کرنا نعمت کو تمہارے ہاتھ سے سلب کردیتا ہے
(پس عمل کہ نعمت ہے، موجب مزید نعمت ہوگا کہ قدرت و توفیق اعمال حسنہ کی زیادہ ہوگی اور جبر و تعطل کہ کفران ہے، موجب سلب نعمت
ہوگا کہ روز بروز توفیق میں کمی ہوتی جاویگی جس کا انجام حرمان ہوگا۔ اب جاننا چاہیئے کہ جبر بالمعنی الاعم یعنی مطلق نفی الاختیار
دو قسم ہے ایک وہ جس کا منشا فساد اعتقاد ہے یعنی یہ اعتقاد کرنا کہ واقع میں بندہ کو کوئی اختیار قوی یا ضعیف دیا ہی نہیں گیا یہ
جبر مذموم کہلاتا ہے اور فرقہ جبریہ اسکے معتقد ہیں اور اہل حق نے کتاب و سنت سے اسی کو باطل اور رد کیا ہے اور اسکے قائل ہونیکا
اثر اعمال خیر کا ناقص یا متروک ہوجانا اور شہوات میں بیباک و دلیر اور اپنی بیگناہی کا معتقد ہوجانا ہے۔ دوسرا وہ جس کا
منشا غلبہ مشاہدہ اختیار خداوندی ہے یعنی چونکہ حق جل و علا شانہ کے تصرفات و اختیارات عالم میں جاری و ساری دیکھ رہا ہے
اس لئے باوجود اس اعتقاد کے کہ ہم کو بھی واقع میں کچھ اختیار دیا گیا ہے اُس اختیار خداوندی کے روبرو اپنے اس اختیار ضعیف کو
محض عدم تو نہیں مگر کالعدم سمجھتا ہے جیسا وحدۃ الوجود کے مسئلہ میں وجود ضعیف کا مضمحل ہونا وجود قوی کے سامنے بیان کیا گیا
ہے۔ یہ جبر محمود کہلاتا ہے اور یہ عارفین کا مذاق ہے اور کتاب و سنت اسکو رد نہیں کرتے بلکہ مؤید ہیں اور اس کے حاصل ہونیکا اثر
طاعات کا زائد و کامل ہوجانا اور خلاف مرضی الٰہی ارادوں کا فنا ہوجانا ہے۔ جب یہ قسمیں معلوم ہوگئیں تو سمجھنا چاہیئے کہ ان
اشعار میں جو جبر کی مذمت کی گئی۔ شاید کوئی تارک اعمال و عبادات یہ کہتا کہ میرا جبر محمود ہے مذموم نہیں اس لئے مولانا اگلے
شعر سے اُسکا جواب دیتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تو غیر واصل ہے، تیرا جبر ہوگا مذموم ہوگا البتہ واصل ہونیکے بعد جبر محمود نصیب
ہوسکتا ہے۔ اسی کو ایک مثال کے ضمن میں بیان کیا ہے جس سے دونوں جبروں کے نتائج و آثار میں فرق بھی معلوم ہوجاویگا۔
چنانچہ ارشاد فرماتے ہیں کہ) مطلق جبر کی مثال ایسی ہے جیسا سونا کہ اُس میں مسلوب الاختیار ہوجاتا ہے) تو تم راہ جنت میں مت سوؤ۔
(یعنی جب تک طریق وصول الی اللہ کو قطع نہیں کیا اس وقت تک جبر کو اختیار مت کرو کیونکہ ایسے وقت میں چونکہ غلبہ مشاہدہ
یقیناً حاصل نہیں تو وہ جبر جبر مذموم ہوگا صرف نفس نے اپنے آرام کیلئے اُسکو ایک بہانہ تجویز کیا ہے) جبتک اُس (محبوب کے) در و درگاہ
کو دیکھ لو (یعنی مقام مشاہدہ تک وصول نہ ہوجاوے) اُس وقت تک مت سوؤ (یعنی جبر اختیار مت کرو) دیکھو خبردار تم کاہل و
بے اعتبار ہو (کیونکہ مبتدی کا قائل جبر ہونا نفس کی کاہلی سے ہوتا ہے اس لیے اُس کا اعتبار نہیں) جبتک درخت میوہ دار کے نیچے
نہ پہنچ جاؤ (کہ وہ مقام وصول مشاہدہ ہے جس کا ثمرہ قرب و فیوض آلہیہ ہیں) اُس وقت تک مت سونا (یعنی جبر کو اختیار مت کرنا
البتہ درخت مشاہدہ تک پہنچکر اگر سو رہو یعنی جبر اختیار کرلو تو مضائقہ نہیں کیونکہ وہ جبر دوسری قسم کا ہوگا کہ محمود ہے اور مذموم نہیں

بلکہ موجب ترقی مراتب قرب ہے جیسا فرماتے ہیں) تاکہ (اُس درخت کے نیچے سو نہیں) ہر لحظہ ہوائے فیض آلٰہی شاخ کو ہلا کر تم پر میوہ افشانی کرے اور تمہارے سر پر نقل و زاد (مراتب قرب و علوم و اسرار) کو ریختہ کرے اور جو بد نہ سوم ایسا ہے جیسا کوئی (منزل پر پہنچنے کے قبل) رہزنوں کے درمیان سو رہے (تو وہ بوجہ اس کے کہ بیوقوف اُس نے ایک کام کیا مثل مرغ بے ہنگام کے ہوگا اور) مرغ بے ہنگام امن نہیں پاتا (جیسا ولایت میں دستور ہے کہ بے وقوف اذان کہنے سے اُس مرغ کو ذبح کر ڈالتے ہیں اسی طرح یہ شخص ہلاک ہوگا۔

بیالیسواں ۴۲ نادرہ در معنی اصطلاحات جمع و فرق و جمع الجمع

آں یکے ماہے ہمی بیند عیاں ‏ ‏ واں یکے تاریک می بیند جہاں
واں یکے سہ ماہ می بیند بہم ‏ ‏ ایں سہ کس نشستہ یک موضع نعم
چشم ہر سہ باز و گوش ہر سہ تیز ‏ ‏ در تو آویزاں واز من در گریز
سحر عیب ست ایں عجب لطف خفی ست ‏ ‏ بر تو نقش گرگ و بر من یوسفی ست
عالم از ہجدہ ہزار ست و فزوں ‏ ‏ ہر نظر را نیست ایں ہجدہ زبوں

(یہ مقولہ ہے مولانا کا واسطے تقریر مضمون بالا تفاوت اہل ادراک کے یعنی) ایک وہ شخص ہے جو چاند کو صاف دیکھ رہا ہے (مراد ماہ سے تشبیہاً حق تعالیٰ ہیں اور بیند سے مراد مشاہدہ ہے جسکی تفسیر کئی بار گذر چکی ہے اور اُس کو عیاں کہنا مجازاً ہے باعتبار اطمینان تام کے یعنی مشاہدہ و غلبہ بحق سے مشرف ہے اور خلق کی طرف اصلاً ملتفت نہیں) اور ایک وہ دوسرا شخص وہ ہے جو عالم کو تاریک دیکھ رہا ہے (یعنی صرف مخلوق پر اُسکی نظر التفات ہے اُس کو مرآۃ مشاہدہ انوار حق نہیں بنایا اور مصنوع سے صانع کی طرف توجہ منصرف نہیں کی گویا عالم اسکی نظر میں تاریک ہے) اور ایک تیسرا شخص وہ ہے جو تین چاند دفعۃً دیکھ رہا ہے (مراد اس سے وہ شخص ہے جو ایک حالت میں حق کو خلق پر نظر رکھتا ہے پس ایک ماہ تو حق تعالیٰ ایک ماہ خلق باعتبار مرآۃ حق کے ورنہ بدون مرآتیۃ کے ابھی تاریک کہہ چکے ہیں تیسرا ماہ یہ مجموعہ دو ماہ کا اور ہر چند کہ اس مجموعہ کا کہ موجود اعتباری ہے شمار کرنا ضرور نہ تھا لیکن چونکہ نظر بحق و نظر بخلق کا جمع علی سبیل التعاقب اس مرتبہ میں مقصود بالحکم نہیں بلکہ علی سبیل الاجتماع ملحوظ ہے اس مجموعہ کے اعتبار کر لینے سے اس اجتماع کی طرف اشارہ ہو گیا کیونکہ مجموعہ میں ہیئت وحدانیہ کا اعتبار ضروری ہے اور وحدۃ و اجتماع دونوں کا مترادف ہیں پس بہم تاکید کیلئے ہے اور ان مراتب ثلثہ سے اول کو اصطلاح میں جمع کہتے ہیں ثانی کو فرق ثالث کو جمع الجمع غرض یہ تین قسم کے اشخاص ہیں) اور تینوں (ظاہر میں) ایک جگہ مگر اپنے اپنے خیال میں مست بیٹھے ہیں (نعم بمعنے مطلق خیال مجازاً) اور تینوں کی آنکھیں کھلی ہوئی اور تینوں کے کان تیز (یعنی ظاہری و حسی حالت یکساں مگر پھر اسقدر تفاوت کہ) ایک حالت ایک شخص سے قریب اور متعلق اور دوسرے سے بعید و نفور

(مثلاً مشاہدۂ حق کہ صاحب جمع سے قریب اور صاحب فرق سے بعید اور یہاں من و تو سے مراد صرف یکے و دیگرے ہے بلالحاظ معنی تکلم و خطاب) یہ تفاوت عظیم (باوجود تقارب امکنہ و احوال کے) ایک غیبی سحر (یعنی تصرف عجیب) اور عجب خفی اور لطیف (یعنی متعسر الادراک) امر ہے کہ ایک حالت ایک شخص کیلئے نقش گرگ ہے اور دوسری کیلئے نقش یوسفی ہے (مثلاً مشاہدۂ خلق کہ صاحب فرق کیلئے مضر اور مہلک اور صاحب جمع الجمع کیلئے عین ایمان و عرفان) اور گو عالم اٹھارہ ہزار بلکہ اس سے بھی زیادہ ہیں (جیسے عالم انسان عالم اسد عالم فرس۔ پس عالم سے مراد انواع ہیں اور مراد محض کثرت ہے) مگر (اس تفاوت نظر کی وجہ سے) یہ عالم ہر نظر کے تابع نہیں ہیں (یعنی سب کو ادراک نہیں ہوتا باعتبار آلہ معرفت ہونے کے)۔

تینتالیسواں نادرہ در مضرت ازتنگدل شیخ و صعوبت سلب احوال باطنی و تحقیق حکم اہلاک بہمت یا بدعا یا بخشم

دربیان استغنا و عجب شاہزادہ و زخم خوردن از باطن شاہ

(حاصل مضمون اس سرخی کا یہ حکایت ہے کہ اس شاہزادہ کو شاہ چین سے فیوض و برکات حاصل ہوئے مگر اس کو گمان ہو گیا کہ میں جب کامل ہو گیا مجھ کو شیخ کی اور اسکی خدمت کی کیا ضرورت رہی اسکا یہ وبال ہوا کہ وہ برکات سب مسلوب ہو گئے اور متنبہ ہو کر استغفار کیا اور اس کے بعد ایک سرخی اس قصہ کی اور آوے گی اُس میں اسکا تتمہ ہے کہ استغفار میں باطنی مضرت سے تو محفوظ ہو گیا اب خواہ وہ کمال سابق عائد ہوا ہو یا نہ ہوا ہو لیکن چونکہ شیخ کے قلوب کو اس سے صدمہ پہنچا تھا اور اُس کے قلب میں تصرف کی قوت بھی تھی اس کے اثر سے شاہزادہ مر گیا کہ صاحب تصرف اگر اس کا قصد بھی نہ کرے مگر اُس کو صدمہ ہونا اس دنیوی ضرر کا سبب ہو جاتا ہے کیونکہ ناگواری میں ایک گونہ توجہ اُس شخص کے اضرار کی طرف طبعاً ہو جاتی ہے اور اُس سے یہ اثر ہو سکتا ہے اور اس تقریر سے کئی مسئلے بھی معلوم ہو گئے جو ظاہر ہیں اب صرف حل عبارت شرح اشعار میں کافی ہے)۔ (یہ اشعار مثنوی شریف دفتر ششم کے اخیر میں ہیں)

من چوں مسلم گشت بی بیع و شری ۔۔۔ الی ۔۔۔ آدمی خود مبتلا بہتر بود

جب مسلم ہو گیا بدون بیع و شرا کے باطن شاہ سے اُس کے باطن میں (روحانی) روزینہ (جری بکسر اول و فتح ثانی بالف مقصورہ وظیفہ یعنی فیوض و برکات باطنی شاہزادہ پر فائض ہونے لگے اور ظاہر ہے کہ یہ محل بیع و شری نہیں) وہ نور جان شاہ سی غذا کھاتا تھا (اور) اُس کا ماہ جان ایسا ہو گیا تھا جیسا خورشید سے ماہ روزینہ روحی شاہ نے نظیر سے دمبدم اُسکی جان مست میں پہنچتا تھا (مست کہنا بوجہ بود و سکر کے) وہ (غذا) نہیں جس کو نصرانی اور مشرک کھاتے ہیں (کہ وہ غذائے جسمانی ہے بلکہ) اُس غذا سے کہ اُس کو ملائکہ کھاتے ہیں (یعنی غذائے روحانی پس) اُس (شہزادہ نے اپنے اندر (بوجہ حصول کمالات کے ایک) استغنا ردیکھا (اور اُس) استغنا سے ایک طغیان ظاہر ہوا کہ کیا میں شاہ بھی اور شاہزادہ بھی

نہیں ہوں (پھر) کیوں اپنی عنان اس بادشاہ کو میں نے دے رکھی ہے (اور) جب میرا ایک چاند بالنور طلوع ہو چکا ہے پھر میں
ایک غبار کا تابع کیوں ہوں (یعنی دوسرے کے قلب سے جو شعاع پہنچیگی کہ وہ میرے چاند کے سامنے بمنزلہ غبار ہے میں اس کا
کیوں اتباع کروں پانی میری نہر میں (موجود) ہے اور (اب) وقت ناز (اور استغنار) کا ہے (پھر) میں کہ بے نیاز ہوں غیر کا
ناز کیوں اٹھاؤں میں سر کیوں باندھوں جب درد سر نہ رہا (یعنی امراض باطنی زائل ہو گئے پھر اعتقاد عن الشیخ جو کہ اس کا
علاج تھا کیوں کروں اور) روئے زرد اور چشم تر کا وقت نہیں رہا (یہ بھی لوازم مرض سے ہے اور) میں جب شکر لب اور ماہ
رخسار ہو گیا ہوں تو (اپنی) دوسری دکان (الگ) کھولنا چاہیئے (یعنی اب میں خود شیخ ہو کر رہ سکتا ہوں ماحاصل
اب استفادہ میں شیخ کا محتاج نہ رہنا ہے غرض) اس نابت سے جب نفس بڑھنا شروع ہوا تو لاکھوں کو اس (دل میں)
بکنا شروع کیا (مولانا فرماتے ہیں کہ) حرص وحسد سے اس طرف (یعنی آگے نکلکر اگر حسد ایا بان (بھی) ہوں دیگر وہاں تک
بھی نظر بد پہنچ جاتی ہے (یعنی بعد تہذیب اخلاق بھی اندیشہ ہے فساد حال کا اور یہ نظر بد عجب وخود بینی ہے جو اپنی ہی نظر ہے پس مامون
وبیفکر نہ رہنا چاہیئے اور ہر وقت یہ پیش نظر رکھے۔ ۵ بے عنایات حق وخاصان حق ۔۔ گر ملک باشد سیہ ہستش ورق
پھر قصہ ہے کہ بادشاہ کو کشف سے اس کی خبر ہو گئی کیونکہ) بادشاہ کا دریا (یعنی قلب) کہ ہر پانی (یعنی خواطر متعلقین
متعلقین) کا مرجع وہ ہے کیونکہ نہ جائیگا جو کہ سیل اور نہر ہیں (یعنی صاحب بصیرت کے بوجہ اسکے کہ اپنے متعلقین کی طرف
توجہ ہوتی ہے جو سبب ہے کشف کا انکے ایسے حالات عیاناً یا وجداناً مکشوف ہو جاتے ہیں) بادشاہ کے قلب کو اسکی (اس)
خیال سے تکلیف ہوئی (یعنی) اسکی عطائے جدید کی ناسپاسی سے تکلیف ہوئی اور اپنے دل میں) کہا کہ آخر اے خسیس بست اور
یہی میرے عطا کی سزا تھی عجیب بات ہے کہ میں نے تو تیرے ساتھ کیا کیا اس گنج نفیس سے (اور) تو نے میرے ساتھ کیا کیا او
خسیس سے میں نے تیری آغوش میں ایسا چاند رکھدیا کہ قیامت تک (بھی) اسکو غروب نہ ہوگا (مراد قلب منور اور) تو نے اس نور پاک
کی عطا کے عوض میں میری آنکھ میں خار اور خاک جھونک دیا (یعنی ناسپاسی سے صدمہ پہنچایا) میں تو تیرے لئے چرخ (یعنی عالم
علوی) پر نردبان ہو گیا (اور) تو میرے حرب میں تیر وکمان (ہو گیا غرض) شاہ میں درد غیرت پیدا ہوا (غیرت اس پر کہ
باوجود مجھ سے فیض لینے کے اپنے کو بے نیاز سمجھتا ہے اور ایسی بڑی نعمت کی ناسپاسی کرتا ہے اور اس) درد شاہ کا عکس
(اور اثر) اس میں پہنچا (یعنی اسکے اندر اس کا ضرر ہوا اور وہ یہ کہ) مرغ دولت (باطنی) اس (بادشاہ) کے عتاب کے سبب (آشیانۂ
قلب شاہزادہ سے) متحرک ہوا (اور) اس گوشہ گشتہ (یعنی متفرد عن الشیخ) کے پردہ (قلب) کو اس (مرغ) نے پھاڑ ڈالا اور اڑ گیا
جب اپنا باطن اس اچھے لڑکے نے اپنی سیہ کاری سے اتر گیا ہوا دیکھا (کہ) وہ روزینہ لطف ونعمت کا گم ہو گیا (اور) اسکی
خوشی کا گھر پر غم ہو گیا (تب) وہ ہوش میں آیا مستی شراب (عجب) سے (اور) اس گناہ سے اس کا سر پر خمار ہو رہا تھا

(مولانا فرماتے ہیں کہ) جو شخص طریق محبوب میں خود بینی کرے اُس نے مغز کو چھوڑ دیا اور بالکلیہ پوست دیکھا (یعنی حقیقت اُسکی نظر سے محجوب ہوگئی) میرا دشمن بھی جہاز میں خود بین نہ ہو (مطلب یہ کہ دشمن جس کیلئے انسان طبعاً بُرائی چاہتا ہے مگر یہ خود بینی ایسی بُرائی ہے کہ میں اپنے دشمن کیلئے اسکو گوارا نہیں کرتا) کیونکہ خود بین آدمی سے بجز فساد کے کچھ نہیں ظہور میں آتا شراب اسی لئے جہان میں حرام ہوئی ہے کہ اُسکو پیکر فوراً تو خود بین ہو جاتا ہے (یعنی اُس کے پینے کے بعد) اپنے سے بہتر تیرے خیال میں کوئی نہیں آتا اور یہ سب نفس خود الہ سے تیرے اندر پیدا ہوتا ہے (یہ حکمت حرمت خمر کی قرآن مجید سے مستنبط ہو سکتی ہے۔ قال تعالیٰ انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر۔ الآیہ۔ اور عداوت اور بغضاء کا منشاء اکثر خود بینی ہے کہ اپنے کو اوروں سے زیادہ مال کا مستحق سمجھے یا جاہ کا ومثل ذالک۔ آگے ایک شبہ کا جواب ہے وہ یہ کہ بعض اوقات اہل اللہ سے بھی کلمات موہمہ عُجب و دعویٰ خواہ از قبیل شطحیات یا کسی خاص کے خطاب میں صادر ہوتے ہیں اسکی کیا وجہ۔ جواب دیتے ہیں کہ منشا دعوے کا ہمیشہ مستی ہوتی ہے لیکن تم اپنی مستی عُجب و کبر پر اُن کی مستی حال یا مستی غیرت دین کو قیاس مت کرو۔ دونوں میں فرق ہے چنانچہ اسی کو فرماتے ہیں کہ) جو شخص اپنی خودی کے ساتھ شراب (انانیۃ کی) پیتا ہے وہ ماخوذ ہے (اور) ایسا شراب خوار ذلیل و مرتد (طریقت) ہے (جیسا شہزادہ شیخ سے پھر گیا اور) جو شخص اُسکے ساتھ (یعنی مع الحق ہوکر) شراب (انانیۃ) پیتا ہے اُسکو حلال ہے اور جو شخص بدون اُس (کی معیت) کے دعویٰ (انانیۃ کا) کرے اُس کیلئے وبال ہے (عبر عن الاخبار بالانشاء۔ مطلب یہ کہ اہل اللہ کا دعویٰ نفس سے نہیں ہوتا بلکہ وہ ناطق بالحق ہوتے ہیں بمنزلہ حاکی عن الحق کے کما ورد کنت سمعہ و بصرہ الخ) جب وہ اس (کی معیت) کیساتھ شراب انانیت کی پیتا ہے جام حق سے (وہ بزبان حال یوں کہہ رہا ہے کہ) میں آنکھ کھولتا ہوں (اور) اُس (محبوب) کا جمال دیکھتا ہوں (یعنی مورد تجلیات حق ہو جاتا ہوں اور) اس کے بعد اپنے سے بالکلیہ منقطع ہو جاتا ہوں (یعنی فانی فی الحق ہو جاتا ہوں اور) شراب پینے سے (یعنی دعویٰ انانیت سے) میرا حاصل (مقام) ہے (مطلب وہی جو ابھی لکھا گیا کہ میرے دعویٰ انانیت کا حاصل اور منشاء یہ ہے کہ میں مورد تجلیات و فانی ہوں آگے اس مرتبہ کی ترغیب دیتے ہیں کہ) اے شخص کو اپنے سے منقطع ہونا چاہتا ہے تو کب تک اس جان و دل کی قید میں ہے جان محبوب کے سپرد کرنے۔ اے میری جان تاکہ تو میرے یار دل رنجان کا جمال دیکھے (دل رنجان سے مراد ہے رنج عشق دہندہ والا اور) دل دلدار کو دیدے اور آزاد ہو جا (اور) اُسکا غم کھایا کر اور اُس سے خوش رہ (حاصل یہ کہ منقاد للحق بادرجہ فنا رہ۔ آگے فرماتے ہیں کہ منقاد للنفس مت ہو یعنی) اپنے نفس کو اپنے اوپر غالب مت کر (اور) جلد اُسکو ذلت آمیز کر دے) وہ وہ ہے جس کے ساتھ علی کر دمش فتلا ہم علیک آگے یہ بتلاتے ہیں کہ وہ وجہ سے مراد وہ ہے جس سے خود بینی کی مستی پیدا ہو خواہ مباح ہو مثل شیر و شہد کے یا غیر مباح مثل خمر کے سب کو چھوڑ اول کو اہلاً کا ثانی کو مطلقاً یعنی) جو چیز (مرغوبات نفس سے) ہے وہ یقیناً

کچھ مستی رکھتی ہے خواہ وہ شیر ہو خواہ خمر ہو خواہ انگبین ہو (چنانچہ) گندم کی مستی کو جان لے اے آدمی کہ اس نے آدم علیہ السلام کو نا واقف بنا دیا (بس یاد دار آدمے واقعہ مصرعہ ثانیہ مجہول باشد) انھوں نے گندم کھالیا حلہ (بہشتی) ان سے علیحدہ ہوگیا (اور) خلد ان پر دشت اور صحرا ہوگیا (آگے پھر قصہ ہے کہ) اس (شہزادہ) نے دیکھا کہ اس شربت (خود بینی لذیذ) نے اس کو بیمار کردیا (اور) اس ماؤ من کا زہر کام کرگیا (اور) اس کی روح جو مثل طاؤس کے تھی گلزار نازمین مثل عجد کے ہوگئی ویرانہ مجاز (یعنی دنیا یا حالت متنزلہ) میں مثل آدم علیہ السلام کے وہ بہشت سے دور رہ گیا جو کہ زمین میں کھیتی کے بیل کو چلاتے تھے (کما رواہ اهل السیر مطلب یہ کہ کیفیات روحانی سے علائق جسمانی میں آگرا بس) وہ آنسو چلانے لگا (اور اپنے نفس سے کہا) کہ اے چور (جو میرے اندر چھپا ہوا تھا) اور اے معمار (جس نے خیالات فاسدہ کی تعمیر بنا کر کھڑی کردی کذا فی الغیاث فی معنی ہندو و معنی زاؤ) تو نے شیر کو (یعنی مجھ کو) دم گاؤ (یعنی علائق جسمانیہ) کا اسیر کردیا اے نفس خبیث ہر وسخن (کہ تیرے اس کلام نفسانی میں کوئی گرمی و رونق نہ تھی) تو نے (اس) شاہ فریاد رس (و دستگیر) کیساتھ حق نہ کیا تو نے جال (بلائے زمال حال) کو اختیار کیا حرص گندم سے (یعنی لذت عجب سے) تجھ پر ہر گندم ایک کژدم ہوگیا تیرے دماغ میں ماؤ من کی ہوا ابھر گئی اپنے پاؤں پر پچاس من کی قید دیکھ لے (جس سے رفتار ترقی باطن کی رک گئی) غرض اس طرح سے اپنی جان پر نوحہ کرتا تھا کہ میں اپنے سلطان کا مخالف کیوں ہوگیا (اور اب) وہ ہوش میں آیا اور استغفار کیا (اور) توبہ کیساتھ دوسری چیز کو بھی منضم کیا (ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مراد اس سے خود بادشاہ سے معاف کرانا ہے چونکہ معاف کرانے میں ذکر بھی کرنا ضروری ہے اور وہ ایسی حالت میں کہ باطن ہی میں خطا ہوئی ہے سخت دشوار ہے۔ شاید مولانا نے عدم ذکر سے اس کی تعذر ذکر کی طرف اشارہ کیا ہو کہ تعذر سبب ہو جاتا ہے عدم ذکر کا واللہ اعلم۔ آگے مولانا فرماتے ہیں کہ) جو درد وحشت ایمان سے ہو (اے مخاطب اس پر) رحم کر (یعنی وہ واجب الرحم ہے) کیونکہ وہ درد لاعلاج (یعنی متعسر العلاج و بطئی البرء) ہوتا ہے (وھذا مشاھد) ایمان سے مراد ایمان کامل یعنی عرفان و فیضان اور وحشت سے مراد وحشتے کہ در مقدمہ ایمان بود یعنی از سلب ایں عرفان و فیضان باشد اور یہ وحشت اسقدر شدید ہوتی ہے کہ اگر کوئی شیخ کامل فوراً دستگیری نہ کرے تو اختلاف طبائع سے تو غم خفیف ہو کر حجاب شدید ہوتا چلا جاتا ہے حتیٰ کہ بعضوں نے ایمان ہی کو جواب دیدیا نعوذ باللہ من الحور بعد الکور تفصیل اقسام حجاب کی حضرت نے فوائد الفوائد سے تعلیم الدین میں لکھی ہے جس کا اول مرتبہ اعراض اور آخری مرتبہ عداوت ہے، اور کبھی اگر غم خفیف نہ ہوا تو خودکشی وغیرہ کی نوبت آجاتی ہے اور علاج اس کا صرف شیخ کامل کی تدبیر مناسب ہے، آگے بعد ذم عجب بالکمال کے مذمت عجب بالمال وغیرہ اور فقدان اسباب عجب کے قابل قدر ہونیکا مضمون ہے، بس فرماتے ہیں کہ) بشر کا جامہ (یعنی سامان دنیا) درست ہی نہ ہو (کم سامانی میں رہنا اچھا ہے کیونکہ) وہ جہاں صبر (کی حالت) سے (یعنی کم سامانی سے کہ وہ محل صبر ہے) چھوٹا فوراً صدر مقام (یعنی علو) ڈھونڈنے لگتا ہے (اور مراد اکثر بشر ہیں اور) بشر کے پاس پنجہ اور ناخن ہی نہ ہو

(یہ ایسا مضمون ہے جیسے ہمارے محاورات میں بولتے ہیں خدا گنجے کو ناخن نہ دے کیونکہ وہ (پھر دین کا خیال کرتا ہے نہ راستی) کا آدمی بلا میں رہا ہوا اچھا ہے (کیونکہ نفس ناسپاس نعمت ہے اور گمراہ ہے نفس کافر (عن الکفران) خود (یعنی بے سامان ہی) (صاحب نفس کو) امان نہیں دیتا (اور اور بیس) اجب دُنی سے بھی بیفکر ہو جاوے تب تو پورا سرکش ہو جاتا ہے (پس آدمی دبلائے فقر وغیرہ میں) مبتلا اچھا رہتا ہے کیونکہ وہ (اُس حالت میں) زار اور عاجز اور مضطر رہتا ہے (اور عجز وزاری کے ہوتے ہوئے مفاسد لازمہ و متعدیہ سب کم ہوتے ہیں بخلاف اجتماع اسباب طغیان کے اُس سے طغیان اکثر مسبّب ہوجاتا ہے۔

من قصہ کوتہ کن کہ رائے نفس کور الی وانگہے از ذلّت وعجز ونیاز

قصّہ کوتاہ کر کہ نفس کور کی رائے اُس (شہزادہ) کو گور کی طرف لے گئی (یعنی مر گیا) شاہ صاحب محو (اور سکر) ہی سے (اور صحو) کی طرف آیا تو (دیکھا کہ) اُس کے خشم مریخی نے اُس کا وہ خون کیا تھا (معلوم ہوتا ہے کہ بادشاہ کو غصّہ آنے کے بعد کوئی حالت غالب ہو گئی جس میں غصّہ کے آثار کی طرف التفات نہیں ہوا پھر افاقہ کے بعد معلوم ہوا کہ میرے غصّہ کے اثر سے مر گیا آگے یہی مضمون بلفظ دیگر ہے کہ) جب ترکش کو اُس بے نظیر نے دیکھا تو اپنے ترکش سے ایک چوب تیر کم دیکھا (دل میں) کہنے لگا کہ وہ تیر کہاں ہے اور حق تعالیٰ سے جستجو کی ارشاد ہوا کہ اُس (شہزادہ) کے حلق میں وہ تیرا ہی تیر ہے (میرے ذوق میں اس کی تقریر یہ ہے کہ ہر کیفیت باطنی قبل ظہور کے شدید ہوتی ہے اور بعد ظہور کے ضعیف اور ظہور کبھی اظہار سے ہوتا ہے کبھی بلا اظہار اُس کے اثر کو نافذ ہو جانے سے پس یہاں جو شاہ کو غصّہ پیدا ہوا تھا اُس کے بعد غلبہ حال ہونیسے تو اُس کے بقاء وزوال کی طرف التفات نہیں ہوا جب شہزادہ کے مرنیکے قریب اُس حالت سے افاقہ ہوا تو نفس کی طرف التفات کرنیسے غصّہ نہ پایا تعجب ہوا کہ میں نے گو دل میں شہزادہ کی شکایت کی مگر زبان سے ظاہر نہیں کیا پس اظہار تو ہوا نہیں پھر کیا صورت اس غصّہ کے نہ رہنے کی ہوئی پھر الہام سے معلوم ہوا کہ اسکا ظہور دوسری طرح ہو گیا کہ اُس کا اثر نافذ ہو گیا جس سے شہزادہ مرنے کو ہے اور چونکہ یہاں شاہ نے غصّہ میں یہ قصد نہیں کیا کہ یہ مر جاوے ایسی صورت میں معصیت نہیں ہوتی اسی طرح اگر غیر صاحب تصرف وہ کیسے کسی کی موت کی اُس مرنے سے بھی قتل کا گناہ نہیں ہوتا کیونکہ دونوں صورتوں میں قتل کی مباشرۃ نہیں ہوئی بخلاف اس کے کہ صاحب تصرف ہمت بقصد قتل کے کیے اس صورت میں قتل کا گناہ ہوگا کہ مباشرۃ جس طرح دوسرے آلات سے مثل شمشیر و بندوق کے ہوتی ہے اسی طرح یہ ہمت بھی ایک آلہ ہے قتل کا اس سے بھی اُسکو قاتل کہیں گے احقر نے یہی مضمون لکھا تھا ایک درویش صاحب ریاضت وصاحب ریاست کے جواب میں اُنھوں نے یہ سوال کیا تھا کہ میں نے ایک شخص کو بددعا دی تھی اور وہ مر گیا تو مجھ پر قتل کا گناہ ہے یا نہیں اھ اور میں اس سوال سے بیحد اس لئے خوش ہوا کہ یہ سائل کے فہم کی دلیل ہے کہ جسکو عام درویش اپنی کرامت سمجھتے ہیں اُنکو اس کی معصیت ہونیکا شبہ ہوا۔ اور میں نے جو شاہ کے افاقہ کو قبیل موت شہزادہ قرار دیا بعد موت نہیں سمجھا اسکا قرینہ

یہ شعر ہے یعنی) اُس شاہ دریادل نے معاف کر دیا لیکن اُسکا تیر مقتول پر آچکا تھا (اس سے صاف معلوم ہوا کہ شاہ کی یہ تحقیق کہ تیر کہاں گیا جو بعد افاقت ہوئی تھی شہزادہ کی موت کے قبل تھی) غرض تیر مقتول پر پہنچنے سے (وہ کشتہ ہو گیا (شاہ) اُسکے غم میں رو رہا تھا (اور رونیکی وجہ یہ ہے کہ) وہ جامع ہے (یعنی اگرچہ کشندہ بھی ہے (لیکن) ولی بھی ہے (جس کیلئے رحیم ہونا لازم ہے اور رحمت مقتضی ہے بکاء کو اور نرا کشندہ صاحب تصرف نہیں ہے کہ ایسا ہونا کچھ بھی کمال نہیں کہ کفار بھی اپنے تصرفات مکتسب کر سکتے ہیں) اور اگر وہ دونوں طرح کا نہ ہو (بلکہ صرف صاحب تصرف ہی ہو اور ولی و رحیم نہ ہو) تو پس وہ جامع نہیں (بلکہ ناقص ہے) اور چونکہ یہ شاہ جامع ہے اسلئے وہ کشندہ خلق بھی ہے اور ماتم کرنیوالا بھی ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ جامعیت یعنی کاملیت میں ولایت کافی نہیں صاحب تصرف ہونا ضروری ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جامعیت یعنی کاملیت میں صاحب تصرف ہونا کافی نہیں ولی ہونا بھی ضروری ہے چنانچہ محشی نے اپنی تقریر میں ترجمہ میں اسکی تصریح کر دیا ہے۔ اگر یہ شبہ ہو کہ جب ولایت کیساتھ تصرف نہ ہو تو جامعیت کہاں ہوئی۔ جواب اسکا یہ ہے جامعیت باعتبار اوصاف ولایت کے ہے نہ کہ غیر اوصاف ولایت کے مثلاً جامعیت کیلئے یہ ضرور نہیں کہ وہ پہلوان بھی ہو۔ تصرف اسی مرتبہ میں ہے اسی لئے حضرت نے اُسکی تفسیر کاملیت کیساتھ کر دی۔ اس عنوان در نہ باشد ہر دو اد پس جملہ جامعیت کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص نہایت خوشخط ہو اور لوگ اُسکو جامع العلوم بھی کہتے ہوں مگر وہ عالم نہ نکلے تو یوں کہنا صحیح ہو گا کہ یہ شخص صرف خوشخطی سے جامع العلوم نہیں ہو سکتا البتہ اگر اسمیں خوشخطی کیساتھ علوم بھی ہوتے تب البتہ جامع العلوم ہوتا ہے تو اس سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا کہ اگر کسی عالم میں خوشخطی نہ ہو تو اس کو عالم نہ کہیں گے فافہم فانہ من مزلۃ الاقدام۔

چالیسواں نادرہ خطبہ اصدق الرؤیا

خطبہ اصدق الرؤیا۔ اما بعد الحمد للہ والصلوۃ فقد قال اللہ تعالیٰ۔ لھم البشری فی الحیوۃ الدنیا و فی الاخرۃ الآیۃ روی الترمذی عن ابی الدرداء قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تفسیرہ ھی الرؤیا الصالحۃ یراھا المسلم او تری لہ وفی بیان القرآن تحت ھذہ الآیۃ ما نصہ۔ یہ بشارت عام ہے۔ بشر المؤمنین الخ بشر الصابرین الخ یبشرھم ربھم برحمۃ الخ تتنزل علیھم الملائکۃ ان لا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا الخ اور رویا صالحہ سب اس میں داخل ہے۔ اھ۔

اشارۃ الی ان التفسیر لیس للتخصیص بل للتمثیل وفی الحدیث للبخاری قالوا وما المبشرات قال صلی اللہ علیہ وسلم ھی الرؤیا الصالحۃ وزاد مالک یراھا الرجل المسلم او تری لہ وفی الحدیث المتفق علیہ عن ابی ھریرۃ رض ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من رانی فی المنام فقد رانی فان الشیطان لا یتمثل فی صورتی الحدیث ثم قیل معناہ من رانی علی صورتی التی انا علیھا وقیل معناہ من رانی بای صورۃ کانت لان تلک الصورۃ مثال الروح المقدس فان الشیطان لا یتمثل بمثال علی انہ

مثال لہ صلی اللہ علیہ وسلم (متفق علیہ المشکوٰۃ) یہاں چند امور ہیں۔

اوّل۔ آیت اپنے عموم سے اور حدیث اپنے خصوص سے غیر نبی کے رویا صالحہ کو مطلقاً مبشر ہونیکی حیثیت سے معتبر بتلاتی ہے اور غیر نبی کی قید اس لئے ہے کہ نبی کا رویا ثبوتاً وحی قطعی ہے اور دلالۃً بھی تعبیر جازم کے بعد، اور تعبیر غیر جازم کیساتھ ظنی و ملحق برویا ہٰذہ رویا غیرہ اذا قرّرہ النبی۔ اور صالحہ کی قید اس لئے ہے کہ تحزین من الشیطان سے احتراز ہو جائے جس کا علاج وقت انتباہ تین بار تعوذ اور تفتکار دینا اور کروٹ بدل کر سو رہنا وارد ہے اور اس پر عدم ضرر کا وعدہ ہے اور خود رویا کی قید اس لئے ہے کہ حدیث النفس سے احتراز ہو جائے۔ ثانی۔ اور اس رویا کی بالخصوص حدیث زیادہ معتبر بتلاتی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رویت مبارکہ سے کسی کو شرف حاصل ہو۔ ثالث۔ پھر حدیث ہی رویا صالحہ کے درجہ کا بھی جو شریعت میں ہے تعیین کرتی ہے یعنی نہ وہ محض از قبیل اوہام و اضغاث احلام ہے جیسا کہ بعض فلاسفہ اہل تفریط کا خیال ہے ورنہ لسان شارع میں اس کا لقب مبشرہ نہ ہوتا اور نہ وہ حجۃ الاحکام اور مثبت حلال و حرام ہے جیسا کہ اکثر عوام و بعض خواص کالعوام اہل افراط کا مقال ہے ورنہ لسان شارع میں اسکی مبشریت پر اقتصار نہ ہوتا اور اسی افراط شائع کی اصلاح کی غرض سے یہاں خواب کے جواب میں اکثر اس شعر کے لکھنے کا معمول ہے ؎

نہ شبم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم | چو غلام آفتابم ہمہ ز آفتاب گویم

تو حاصل اس درجہ کا رحمت سے تقویت رجا ہے یعنی امر مبشرہ کے حصول حالاً یا مآلاً کی کہ وہی اسکی تعبیر ہوتی ہے امید ہو کر مسرت پیدا ہو اس لئے برا خواب ذکر کرنے سے نہی آئی ہے کہ شاید کوئی اسکی تعبیر دیدے جو سبب ہو جاوے قنوط کا رحمت حق سے جو کہ ممنوع ہے جیسا اسی بنا پر فال صالح کی محبوبیت اور طیرہ کی تاثیر کی نفی لا طیرہ میں وارد ہے۔

رابع۔ نیز حدیث ہی اسکی مبشر کو عام بتلا رہی ہے خواہ خود صاحب معاملہ دیکھے یا صاحب معاملہ کے حق میں کوئی دوسرا مؤمن دیکھے خامس۔ پھر روایت نبویہ میں جو صورت اصلیہ کی تقیید میں اختلاف ہے، یہ رویا کے اثر میں اسلئے مضر نہیں کہ اس سے احتجاج نہیں کیا جاتا صرف تقویت رجا کی جاتی ہے تو یہ رجا قطع نظر رویا سے مستقلاً بھی مطلوب ہے، رویا سے صرف اسکا وصف بڑھ جاتا ہے سو اگر وہ وصف نہ ہو تب بھی ذات کافی ہے۔

بینتالیسواں نادرہ اطلاع رجوع از بعض تحریرات

مضمون وہم۔ یوں تو اپنے جمیع مؤلفات کے متعلق احتیاطاً مشورہ دیتا ہوں کہ دوسرے محققین علماء سے انکی تنقید کرا کر عمل کریں مگر بعض مؤلفات کی نسبت خصوصیت سے کچھ تنبیہات کرتا ہوں۔

نمبر ۱۔ انوار الوجود۔ کو عام لوگ نہ دیکھیں اور خواص بھی انکو صرف ذوقیات و لطائف کے درجہ سے آگے نہ بڑھاویں۔ نمبر ۲۔ نیل الشفاء کے متعلق النور نمبر ۹ جلد ۳ میں ایک تنبیہ شائع ہوئی ہے اس کے خلاف کریں۔ نمبر ۳۔ فیصلہ ہفت مسئلہ کے متعلق تنبیہات

وصیت کی تنبیہ ہم واجب العمل ہے۔ نمبر ۴ بہشتی زیور و گوہر امداد الفتاوی مع تتمات اور حوادث کیساتھ ترجیح الراجح کا ضرور مطالعہ فرمادیں کہ اسمیں بہت مقامات کی اصلاح ہے اور تکمیل و مدلل بہشتی زیور و گوہر کے طبع میں مولوی شبیر علی نے ان ضروری اصلاحات کو لیا بھی ہے۔ نمبر ۵ جمال القرآن میں متعدد تسامحات ہوگئے ہیں اب اصلاح کے بعد مولوی شبیر علی اسکو مکرر شائع کرنیوالے ہیں اسکو اصل سمجھیں۔ نمبر ۶ نصیحۃ الاخوان کی بعض مضامین ہیں بعض علماء نے بعض عبارات کے اجمال یا ابہام کے سبب اختلاف کیا ہے کسی محقق سے سبقاً سبقاً پڑھ لیں اور اختلاف میں جو حق ثابت ہو اسکا اتباع کریں۔ نمبر ۷ رسائلہ اہل الحلہ میں میری آخری تحریر کو قول فیصل نہ سمجھیں تفصیل سے تحقیق کرلیں۔ آخر میں احباب سے دعا کی استدعا ہے کہ حق تعالیٰ میری خطا و عمد کو معاف فرمادیں اور میری تقریرات و تحریرات کو اضلال کا سبب نہ بنادیں۔

چھیالیسواں نادرہ در وصیت منع از ضبط سوانح احقر

مضمون چہارم۔ در نہی از ضبط سوانح احقر تتمہ عہد رسالہ الاستبصار الاستحضار در نہی از اجتماع برائے ایصال ثواب و معاملہ باشیاء مستعملہ بطریق تبرک) چونکہ مشاہدہ ہے کہ آجکل سوانح کے ضبط میں حد شرعیہ کی تقید نہیں رہتی لہذا اپنی سوانح کے ضبط کی تاکید امنع کرتا ہوں

سینتالیسواں نادرہ اوقات نماز و تنبیہات متعلقہ اوقات نماز و روزہ

الساعات للطاعات یعنی مضمون دہم نقشہ اوقات نماز تھانہ بھون بحساب دھوپ گھڑی عرض بلد درجہ ۲۹ دقیقہ ۳۵ بعد قدرے ترمیم نقشہ سابق

تاریخ	فجر	ظہر	عصر	عشا
۱۲ جنوری تا ۲۴ جنوری	۶	۱	۴	۰۷
۲۵ ر ر تا ۳۱ ر	۶	۱۱	۴	۰۷
یکم فروری تا ۱۰ فروری	۰۵	۰۱	۴	۷
۱۱ فروری تا ۱۳ فروری	۵	۰۱	۴	۷
۱۴ ر تا ۲۰ ر ر	۵	۰۱	۴۰	۷
۲۱ ر تا ۲۵ ر ر	۰۵	۰۱	۰۴	۷
۲۶ ر تا ۶ مارچ	۰۵	۱	۰۴	۸
۷ مارچ تا ۱۲ ر ر	۰۵	۱	۴	۸
۱۳ ر تا ۱۵ ر ر	۵	۱	۴	۸
۱۶ ر تا ۲۸ ر	۵	۲	۴	۸
۲۹ ر تا ۳۱ ر	۵	۲	۵	۸
یکم اپریل تا ۱۰ اپریل	۵	۲	۵	۰۸
۱۱ اپریل تا ۲۰ اپریل	۴	۲	۵	۰۸
۲۱ ر تا ۲۴ ر ر	۴	۲	۵	۸
۲۵ ر تا ۳۰ ر ر	۴	۰۲	۵	۸
یکم مئی تا ۱۰ مئی	۴	۰۲	۵	۸
۱۱ ر تا ۲۰ جولائی	۴	۰۲	۵	۹

تاریخ	فجر	ظہر	عصر	عشا
۲۱ جولائی تا ۳۰ جولائی	۰۴	۰۲	۵	۹
یکم اگست تا ۱۲ اگست	۰۴	۰۲	۵	۸
۱۳ ر تا ۲۳ ر	۴	۲	۵	۸
۲۴ ر تا ۳۱ ر ر	۴	۲	۵	۸
یکم ستمبر تا ۱۰ ستمبر	۵	۲	۵	۰۸
۱۱ ر تا ۱۵ ر ر	۵	۲	۵	۸
۱۶ ر تا ۲۷ ر ر	۵	۲	۴	۸
۲۸ ر تا ۵ اکتوبر	۵	۱	۴	۸
۶ اکتوبر تا ۱۵ ر ر	۰۵	۱	۰۴	۸
۱۶ ر تا ۲۰ ر ر	۰۵	۱۰	۰۴	۷
۲۱ ر تا ۳۱ ر ر	۵	۰۱	۴	۷
یکم نومبر تا ۷ نومبر	۵	۰۱	۴	۰۷
۸ ر تا ۱۵ ر ر	۶	۰۱	۴	۰۷
۱۶ ر تا ۲۰ ر ر	۶	۱	۴	۰۷
۲۱ عہ ر تا ۱۲ جنوری	۶	۱	۴	۷

عہ از خامسة التابعہ ۱۲ عہ اس میں دسمبر بھی آگیا ۱۲

تنبیہات متعلقہ اوقات نماز و روزہ (نمبر۱) جس نماز کا وقت جس تاریخ سے بدلا جاوے اُس سے ایک روز قبل اسی وقت کی نماز کے بعد اعلان کر دیا جاوے (نمبر۲) عصر کی اذان وقت مندرج نقشہ سے ۱۵ منٹ قبل اور علاوہ مغرب کے دیگر اوقات کی اذان ۳۰ منٹ قبل ہونا چاہیے البتہ رمضان میں عشا کی نماز ۱۵ منٹ قبل ہوگی اور اذان اپنے وقت پر رہیگی۔ (نمبر۳) جس موسم میں نماز فجر اور طلوع شمس میں فصل کم ہو طوال میں سے جو سورتیں زیادہ طویل ہیں نہ پڑھنا مناسب ہے۔ (نمبر۴) اگر نماز فجر میں اعادہ کی ضرورت پڑے چھوٹی سورتوں سے اعادہ کرنا احتیاط کی بات ہے (نمبر۵) (من اشرف جنتری لمظہر التھانوی بعد ترمیم المصنف الالحاشیۃ العربیۃ) صبح صادق اور طلوع شمس میں فرق کم سے کم بماہ فروری و مارچ ستمبر واکتوبر ایک گھنٹہ ۲۰ منٹ اور زیادہ سے زیادہ بماہ جون تا ۲۶ جولائی ایک گھنٹہ ۳۷ منٹ ہوتا ہے۔

(نمبر۶) اور یہی فرق غروب شمس سے غروب شفق ابیض تک بہت قلیل تفاوت سے جو دو تین منٹ سے نہیں بڑھتا ہوتا ہے (قلت اما التفاوت بین الفجرین فکذا بین الشفقین اعا هو بثلاث درج کما نقل الشامی عن اهل الفن فی وقت الفجر ۱۲)۔

(نمبر۷) مثلین سے مغرب تک کم از کم بماہ دسمبر جنوری ایک گھنٹہ ۳۲ منٹ اور زیادہ سے زیادہ بماہ جون جولائی دو گھنٹہ ۵ منٹ فصل ہوتا ہے (نمبر۸) نہار عرفی طلوع شمس سے غروب تک ہے اور نہار شرعی صبح صادق سے غروب تک ہے روزہ کی نیت نہار شرعی کے نصف سے پہلے شرط ہے اور نماز کے جائز ہونے میں بھی ایک قول یہی ہے اور دوسرا قول نہار عرفی کے نصف سے قبل اجازت کا ہے اور ان دونوں نصف النہار میں فصل کی مقدار اتنی ہے جتنا طلوع فجر و طلوع شمس کے فرق کا نصف ہوتا ہے مثلاً کسی تاریخ میں طلوع فجر ۵ بجے ہوا اور طلوع شمس ۶ بجکر ۲۰ منٹ پر ہو تو نصف نہار شرعی ۱۲ بجے سے چالیس منٹ پہلے ہوگا یعنی ۱۱ بجکر بیس منٹ پر ہو تو نصف نہار شرعی ۱۲ بجے سے چالیس منٹ پہلے ہوگا یعنی ۱۱ بجکر بیس منٹ پر (نمبر۹) اوپر کے بعض نمبروں پر عمل کرسکنا صبح صادق و طلوع شمس و غروب شمس و مثلین کے اوقات کی معرفت پر موقوف ہے سو طلوع و غروب مذکورین تو مشاہدہ سے معلوم ہو سکتے ہیں بلکہ اگر ان میں سے ایک کا بھی مشاہدہ ہو جاوے تو دوسرے کا علم بدون مشاہدہ بھی ایک قاعدہ سے ہو سکتا ہے جس کو ایک ماہر مہندس سے اُسی کی عبارت میں مع توضیح نقل کرتا ہوں۔ وھو ھذا۔

کل مقدار شب دو چند وقت طلوع آفتاب ست (و بقیہ از ۲۴ گھنٹہ نہار ست و منتہی نہار غروب ست) و کل مقدار روز دو چند غروب آفتاب ست (و بقیہ از ۲۴ گھنٹہ لیل ست و منتہی لیل طلوع آفتاب ست) البتہ صبح صادق کی معرفت بدون تجربہ کے اور مثلین کی معرفت بدون حساب کے نہیں ہوتی اس لیے بعض تاریخوں کی صبح صادق و مثلین کا وقت مقصوداً اور طلوع و غروب کا تتمیماً للفائدہ ذیل کے نقشہ میں لکھا جاتا ہے بقیہ تواریخ کا وقت بھی معلوم کہیں گھٹانے کہیں بڑھانے سے اندازے سے معلوم ہو سکتا ہے اس اندازے کیلئے خود نقشہ کے خانوں کی نسبت کا تفاوت کافی ہے اور خاص طلوع و غروب میں

کمی یا بیشی کرنے کیلئے ایک قاعدہ معین بھی ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کہ سب سے بڑا دن ۲۲ر جون کو ہوتا ہے پھر چھ مہینہ تک گھٹتا رہتا ہے حتیٰ کہ ۲۲ر دسمبر کو سب سے چھوٹا دن ہوتا ہے پھر چھ مہینے تک یعنی ۲۲ر جون تک بڑھتا رہتا ہے اور ان دونوں ششماہی کے وسط پر یعنی ۲۲ر ستمبر کو اور ۲۲ر مارچ کو دن رات برابر ہو جاتا ہے۔ اور یہ نقشہ چونکہ تقریبی ہی ہے اس میں جن تاریخوں کا امور اربعہ مذکورہ میں توافق لکھا ہے وہ تقارب ہے جس کو بوجہ تفاوت معتد بہ نہ ہونے کے کہ غالباً دو تین منٹ سے زائد نہیں ہے بحکم تماثل قرار دیا گیا ہے اگر سب میں مناسب احتیاط کر لی جاوے تو عملی غلطی سے حفاظت رہیگی مثلاً صبح صادق کا جو وقت نقشہ میں ہے اس سے دس یا پندرہ منٹ پہلے سحری چھوڑ دیں اور طلوع شمس کا جو وقت لکھا ہے اس سے ۵ منٹ پہلے نماز فجر ختم کر دیں لیکن اگر کوئی ختم نہ کر سکا تو مشتبہ وقت میں پڑھ لینا واجب ہے قضاء کر دینا جائز نہیں اور غروب کا جو وقت لکھا ہے اس سے ۵ منٹ بعد روزہ افطار کریں اور جو وقت مثلین کا لکھا ہے اس سے پانچ منٹ پیچھے عصر کی اذان و نماز پڑھیں اور جو وقت یہ شفق ابیض کے غروب کا ہے جو غروب شمس سے اسی قدر موخر ہے جسقدر طلوع شمس سے طلوع فجر مقدم ہے کما ذکر فی (۶) اس وقت سے ۵ منٹ پیچھے عشا کی اذان و نماز پڑھیں۔ (۱۰) اگر کسی کو طلوع صبح صادق و غروب شفق ابیض نقشہ سے یاد نہ رہے وہ ہر موسم میں طلوع شمس سے پونے دو گھنٹہ قبل سحری چھوڑ دے اور غروب شمس سے پونے دو گھنٹہ بعد عشا کی اذان و نماز پڑھے کبھی غلطی نہ ہوگی نقشہ یہ ہے:-

نقشہ مظہرہ اوقات صبح صادق و طلوع و غروب شمس و مثلین بتواریخ مختلفہ

صبح صادق		طلوع شمس		غروب شمس		مثلین		تاریخ
گھنٹہ	منٹ	گھنٹہ	منٹ	گھنٹہ	منٹ	گھنٹہ	منٹ	
۵	۲۵	۶	۵۰	۵	۱۰	۳	٦۳	یکم جنوری و ۱۰ دسمبر
۵	۲۳	۶	۴۷	۵	۱۳	۳	۹۳	۱۵ر " و ۲۶ر نومبر
۵	۱۴	۶	۳۶	۵	۲۴	۳	۵۳	یکم فروری و ۹ر نومبر
۵	۸	۶	۲۷	۵	۳۳	۴	۰	۱۵ر " و ۲۷ر اکتوبر
۴	۵۳	۶	۱۳	۵	۴۷	۴	۱۱	یکم مارچ و ۱۱ر "
۴	۴۱	۶	۱	۵	۵۹	۴	۲۱	۱۵ر " و ۲۸ر ستمبر
۴	۲۵	۵	۴۵	۶	۱۵	۴	۳۲	یکم اپریل و ۸ر "
۴	۱۱	۵	۳۳	۶	۲۷	۴	۳۹	۱۵ر اپریل و ۲۷ر اگست
۳	۵۴	۵	۲۱	۶	۳۹	۴	۴۴	یکم مئی و ۱۲ر اگست
۳	۳۹	۵	۸	۶	۵۰	۴	۵۰	۱۵ر مئی و ۲۸ر جولائی
۳	۲۸	۵	۲	۶	۵۸	۴	۵۵	یکم جون و ۱۳ر جولائی
۳	۲۳	۴	۵۹	۷	۱	۴	۵۶	۱۰ر جون و ۲ر جولائی

نوٹ:- اوپر (۶) میں مذکور ہوا ہے کہ جتنا تفاوت صبح صادق اور طلوع شمس میں ہوتا ہے اتنا ہی غروب شمس و غروب شفق ابیض میں ہوتا ہے پس اس نقشہ سے عشاء کا وقت بھی جو کہ شفق ابیض کے غروب پر ہوتا ہے معلوم ہو سکتا ہے

نوٹ متعلق ہر دو نقشہ۔ یہ دونوں نقشے مقاماتِ ذیل میں بھی کام آسکتے ہیں ان میں سے بعض میں بوجہ قدرے تفاوت کے دو تین منٹ کی احتیاط کی بھی ضرورت ہے اور کل میں احتیاط کر لینا اسلم ہے اور یہ احتیاط اُس عام احتیاط کے علاوہ ہے جو تنبیہ نہم میں مذکور ہوئی (از رسالہ صبح صادق للحافظ محمد اعلیٰ میرٹھی) ۱ مظفر نگر اور اُس کے ضلع میں ۲ چرتھاول ۳ جھنجانہ ۴ کیرانہ ۵ کاندھلہ ۶ کھاتولی ۷ سہارنپور اور اُسکے ضلع میں ۸ منگلور ۹ میاں پور ۱۰ میرٹھ اور اُس کے ضلع میں ۱۱ بہادر گڑھ ۱۲ بڑوت ۱۳ برناوہ ۱۴ ہاپوڑ ۱۵ گٹھور ۱۶ موانہ ۱۷ شاہدرہ ۱۸ شاہجہانپور ضلع میرٹھ ۱۹ ٹانڈہ ضلع میرٹھ ۲۰ ریاست رامپور اور اس میں ۲۱ ملک ۲۲ شاہ آباد ریاست رامپور ۲۳ لوہیہ ۲۴ بھانہ ۲۵ کھجوریا ۲۶ مراد آباد اور اس کے ضلع میں ۲۷ بچھراویں ۲۸ بلاری ۲۹ حسن پور ۳۰ بجنور اور اُسکے ضلع میں ۳۱ افضل گڈھ ۳۲ ہلدور ۳۳ جھالو ۳۴ منڈاور ۳۵ شیر کوٹ ۳۶ بلند شہر اور اسکے ضلع میں ۳۷ دادری ۳۸ گلاوٹھی ۳۹ سیانہ ۴۰ ریاست دوجانہ ۴۱ رہتک اور اُسکے ضلع میں ۴۲ مہم (از اسلامی جنتری مرزا عزیز بیگ سہارنپوری) ۴۳ حصار ۴۴ ہانسی ۴۵ سردھنہ ۴۶ کرنال (اضافہ از مظہر احمد تھانوی مقیم بھوپال محلہ فتح گڈھ)۔ ۴۷ نگینہ ۴۸ الموڑہ اور سہارنپور کے وہ متعلقات جو اُس سے شمال کی طرف نہیں (اس میں ۴۹ رامپور منہیاران ۵۰ نانوتہ داخل ہیں) اور ان کے علاوہ جس مقام کے متعلق تحقیق کی ضرورت ہو دوسرے نقشہ کی تاریخوں کی فہرست کسی ماہر ہیئت کے پاس بھیجکر (چنانچہ ایک ماہر کا پتہ بھوپال کا اوپر میں نے بھی لکھدیا ہے) دو امر دریافت کرلیں۔ ایک طلوع فجر اور طلوع شمس کے درمیان کا فصل دوسرے مثلین و غروب شمس کے درمیان کا فرق۔ باقی تیسرا فرق یعنی غروب شمس و غروب شفق ابیض کے درمیان کا۔ یہ اول فرق سے معلوم ہو جاوے گا کیونکہ دونوں برابر ہوتے ہیں پھر ان فرقوں کے بعد تنبیہات بالا کی رعایت سے سب اُمور حل ہو جاویں گے۔ کتبہ اشرف علی آخر ربیع الاول ۱۳۴۹ھ

(اضافہ و ترمیم متعلق رسالہ الساعات للطاعات مندرجہ آخر خامسۃ التابعہ

مقام اول اضافہ۔ درے متعلق مثلین بعد قولہ فصل ہوتا ہے اور اس فصل کا ایک قاعدہ کلیہ بھی ہے، وہ یہ کہ طلوع شمس سے غروب تک جو مدت ہو اُسکا ساتواں حصہ جب باقی رہیگا مثل دوم ہو جاویگا اور اگر اس میں پانچ منٹ تاخیر کرلی جاوے تو کسی موسم میں غلطی نہ رہیگی اور مثل اول میں یہ تفصیل ہے کہ جنوری فروری مارچ یعنی تین مہینہ میں تو مثلین سے پچاس منٹ پہلے مثل اول ہو جاتا ہے اور اپریل سے اگست تک یعنی پانچ مہینہ میں مثلین سے ایک گھنٹہ دس منٹ پہلے مثل اول ہو جاتا ہے اور ستمبر سے دسمبر تک یعنی چار مہینہ میں مثلین سے بائیس منٹ پہلے مثل اول ہو جاتا ہے اور یہ سب تفاوت تدریجاً ہوتا ہے عمل کرنے میں اسکا لحاظ رکھا جاوے نیز اس تفصیل میں اول کا جو وقت ہے اُس سے دس منٹ پہلے ظہر سے فارغ ہونا احتیاط کی بات ہے (از مظہر احمد مذکور نمبر ۵ رسالہ الساعات

مقام ثانی ترمیم۔ رسالہ مذکورہ کے بالکل اخیر میں عبارت موجودہ سابقہ بعنوان نوٹ کے اکثر حصہ کو مع اس کے حاشیہ کے بالکل حذف کیا جاتا ہے اور عبارت ذیل کو مع حاشیہ مرقومہ حال اس کے قائم مقام کیا جاتا ہے وھی ھذہ۔ یہ نقشہ بالا ان مقامات میں تو بلا کسی قید کے کام دیسکتا ہے جہاں کا طلوع وغروب یہاں کے طلوع وغروب کے موافق ہو اور جن مقامات کا طلوع وغروب یہاں سے مقدم یا مؤخر ہو وہاں بھی ایک قید سے کام دیسکتا ہے وہ قید یہ ہے کہ وہاں کے دن کی مقدار یہاں کے دن کی مقدار کی برابر ہو اور وہاں کی رات کی مقدار یہاں کی مقدار کی برابر ہو اگرچہ طلوع وغروب یہاں کی موافق نہ ہو تو اگر کسی ایسے مقام میں اس نقشہ سے کام لینا چاہیں تو یہاں کے اور وہاں کے نصف النہار میں تقدیم و تاخیر کا فرق دیکھکر اس فرق کے حساب سے کام لیں اور ان کے علاوہ جس مقام کی تحقیق کی ضرورت ہو وہاں کے وہ سب عبارت مراد ہے جو مقام مذکور پر موجود ہے ۱۷ قعدہ سادسہ التابعۃ بقلم اشرف علی عفی عنہ۔

اڑتالیسواں نادرہ مضمون متعلق معاملات بجواب بعض سوالات

مضمون متعلق بعض معاملات بجواب بعض سوالات ملقب بہ الامتناع عن السباع

۵ خوشتر آں باشد کہ سر دلبراں گفتہ آید در حدیث دیگراں

تین رفیق سفر کر رہے ہیں کسی مقام پر پہنچکر دیکھا کہ عین راستہ پر ایک شیر کو تین چار بھیڑیے پٹ رہے ہیں اور راستہ بند ہے انکے پاس کوئی ہتھیار وغیرہ نہیں البتہ ان کے سامنے اینٹیں پتھر پڑے ہیں۔ ان تینوں میں اختلاف رائے ہوا اور رائے کے اختلاف سے عمل میں اختلاف ہوا ایک کی رائے ہوئی کہ شیر کی امداد کرنا مناسب ہے اگر یہ غالب آگیا تو طبعًا اس احسان سے متاثر ہوکر مجھ سے مزاحمت نہ کریگا اور میں اطمینان سے اپنے رستہ چلا جاؤنگا۔ یہ خیال کرکے اینٹوں سے بھیڑیوں کو مارنا شروع کیا دوسرے کی یہ رائے ہوئی کہ شیر اکیلا بھیڑیے متعدد ہیں غالبًا غلبہ ان ہی کو ہوگا اگر ان کی نصرت کی تو طبعًا یہ اس احسان سے متاثر ہوکر مجھ سے مزاحمت نہ کرینگے اور میں امن وامان کیساتھ اپنے راستہ چلا جاؤنگا۔ یہ خیال کرکے اینٹوں سے شیر کو مارنا شروع کیا تیسرے کی یہ رائے ہوئی کہ اینٹیں نہ شیر کی مدافعت کیلئے کافی ہیں نہ بھیڑیوں کیلئے کافی ہیں اور ایسی حالت میں اگر منصور غالب ہوگیا تو غیر منصور کو خواہ مخواہ چھیڑکر اپنا دشمن بنایا اور اگر غالب بھی ہوگیا تب بھی جانور ہے جسکی طبیعت عقل پر غالب ہے کیا توقع ہے کہ احسان سے متاثر ہوکر رعایت کریگا موقع پاکر وہ بھی طبعًا مزاحمت کریگا اس لئے بہتر یہ ہے کہ جب تک قابل اطمینان اپنے پاس مدافعت کا سامان نہ ہو کسی کی نصرت نہ کی جاوے بلکہ جس طرح ممکن ہو اپنی حفاظت کی کوشش کی جاوے پھر خواہ غلبہ کسی کو ہو ممکن ہے کہ ہمارے عدم تعرض کے سبب یہ بھی تعرض نہ کرے اور اگر تعرض ہی کیا تو اس کا تو افسوس نہ ہوگا کہ

حاشیہ ۵ اور اس کے قبل جو دو نقشوں میں صرف طلوع وغروب و نصف النہار کے تقدم و تاخر کو علی الاطلاق مدار تفاوت لکھدیا تھا وہ صحیح نہ تھا چنانچہ رسالہ الساعات للطاعات کے بالکل اخیر کے ایک حاشیہ میں اس پر تنبیہ کردیا گیا تھا مگر وہاں اس قید کا بیان رہ گیا تھا اب مضمون صحیح اور مکمل ہوگیا و للہ الحمد ۱۲ منہ +

ہم نے خواہ مخواہ خود چھیڑ کر اپنا دشمن بنایا اسلئے یہ دونوں سے علیحدہ ہوکر اپنی حفاظت میں مصروف ہوگیا اور جس طرح بن پڑا اُنکی زد سے سکوت و سکون کی ساتھ نکل گیا اور دور سے چکر کاٹ کر اُسی راستہ پر جا پڑا اب آگے اسکی قسمت کہ وہ شیر یا بھیڑیے وہاں بھی پہنچ گئے۔ یہ تین جدا جدا طریقے ہیں جن کو ان تین شخصوں نے اپنے لئے اختیار کیا اگر ان لوگوں نے قوانین عقلیہ کی مخالفت نہ کی اور نیت بھی کسی کی فاسد نہ ہو تو کسی شخص پر کوئی عقلی ملامت نہیں ہوسکتی اور اگر کسی شخص کو اُس کے مجوزہ طریق کا مضر ہونا صحیح دلیل سے بتلا دیا جائے۔ اور اُس کے پاس کوئی معقول جواب بھی نہ ہو اور وہ پھر بھی اُسی پر مصر رہے تو پھر وہ ضرور مستحق ملامت ہوگا یہ مثال ہے بعض خاص معاملات اور آرا کی۔ واللہ اعلم۔

میزان کل مضمون۔ بروایت بعض شعراء مجنون ؂

جبکہ دو موذیوں میں ہو کھٹ پٹ ✦ اپنے بچنے کی فکر کر جھٹ پٹ ✦

۲۷ / شعبان ۱۳۵۱ھ یوم شنبہ

اُنچاسواں نادرہ رسالہ قادیانی

یہ رسالہ کتاب ہذا کی صفحہ ۱۲۴ سے شروع ہوکر صفحہ ۱۳۶ پر ختم ہوا ہے۔ تا جمادی الاولی ۱۳۵۱ھ و جلد ششم شعبان و رمضان ۱۳۵۲ھ میں دیکھ لیں

پچاسواں نادرہ در معاملہ با کلام اہل طریق

نوٹ۔ رسالہ التنبیہ الطربی فی تنزیہ ابن العربی میں اول محققین اہل ظاہر و اہل باطن کی متعدد عبارتیں اس بحث کے متعلق نقل کی گئی ہیں اسکے بعد بطور خلاصہ کے عبارت ذیل لکھی ہے جس کو شوق ہو اصل عبارتوں کو اصل رسالہ کے ص۲۸ فصل سوم میں دیکھ لے۔ ف۔ ان عبارات مذکورہ فصل ہذا سے کتب تصوف و علمائے تصوف کیساتھ معاملہ رکھنے کا یہ خلاصہ ہوا کہ جن حضرات میں قبول کے علامات ظاہر ہیں اور منجملہ ان علامات کے علماء محققین کا حسن ظن بھی ہے اُن کیساتھ حسن اعتقاد رکھے اور ان کے کلام میں اگر کوئی امر ظاہر اخلاف سواد اعظم دیکھے تو اپنا اعتقاد اُسکی موافق نہ رکھے نہ اُس کو کسی کے سامنے نقل کرے نہ ایسی کتابوں کا مطالعہ خود کرے جب تک کسی شیخ سے نہ پڑھ لے کیونکہ اُن حضرات کا مقصود عوام کیلئے تدوین نہیں ہے بلکہ عوام سے وہ خود اخفاء فرماتے تھے بلکہ اعتقاد تو سواد اعظم کے موافق رکھے اور اُس کلام میں اگر تاویل ممکن ہو تاویل کرے ورنہ یا غلبۂ حال پر محمول کرلے یا الحاق کے ملحق کر دینے کا احتمال کرے یا مثل متشابہات کے اُسکو مفوض بحق کرے اور بے سمجھے اعتراض اور گستاخی نہ کرے کیونکہ وہ معصوم نہ تھے لیکن شریعت کے بیحد متبع تھے چنانچہ غیر معذور پر اُن سے خود نکیر منقول ہے اور اسی لئے احکام میں اُن سے کوئی ایسا امر منقول نہیں صرف بعض اسرار منقول ہیں جنکا مبنی ذوق و کشف ہے اور تعبیر خاص اصطلاحات میں کی گئی ہے اور ان دونوں سے عوام اہل ظاہر بے بہرہ ہیں اس لئے اس کلام کے معارض شریعت ہونیکا یہ لوگ فیصلہ نہیں کرسکتے گو رتبہ میں اُن سے بھی بڑھے ہوئے ہوں اس لئے اُن کو اجمالاً تسلیم کرلینا چاہیئے ورنہ گستاخی سے سوء خاتمہ کا خوف ہے البتہ جو شخص ویسا ہی محقق ہو

اُس کو حق ہے کہ اُس پر مفصلاً رد کرے خواہ درجہ اجتہادی تک خواہ ابطال تک۔

اکیاونواں نادرہ در جواب از نسبت انقطاع عذاب بسوئے شیخ اکبر

الاعتراب (۲۴)

قال الشیخ فی فص یونسی واما اهل النار فمآلهم الی النعیم ولکن فی النار اذلابد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب ان تکون بردا وسلاما علی من فیها وهذا نعیمهم الخ

شیخ نے فص یونسی میں کہا ہے کہ اہل نار کا مآل (اخیر میں) نعیم کی طرف ہوگا لیکن نار ہی میں (رہکر) اس لئے کہ مدت عذاب کے ختم ہونے پر صورۃ نار کے لئے ضروری ہے کہ وہ خنک اور سلامتی ہو جاوے اپنے رہنے والوں پر اور یہی ان کی نعیم ہے **ف** وجہ اعتراض اس میں ظاہر ہے کہ نصوص قطعیہ سے تابید عذاب کفار کے لئے ثابت ہے اور یہ اُس کے معارض ہے۔

الاقتراب (۲۴)

فی العقیدة الصغری للشیخ والتابید للمؤمنین فی النعیم المقیم والتابید للکافرین والمنافقین فی العذاب الالیم حق (خطبہ ج ۱ ص ۸) وقال فی الباب العشرین حظ اهل النار من النعیم عدم توقع العذاب حظهم من العذاب فی حال عدم توقعه فلا امان لهم بطریق الاخبار من الله تعالی بقوله لا یفتر عنهم اطال فی ذلک (کبریت علی الهامش ج ۱ ص ۱۳) قال فی باب الجنائز من الفتوحات اعلم ان الاخبار الصحیحة والاصول الصریحة تقتضی بخروج قاتل نفسه من النار وان النص الوارد بتابید الخلود خرج مخرج الزجر او یحمل علی قاتل نفسه من الکفار الی اخر ما قال واطال وقال الشعرانی بعد نقله قلت وفی هذا الکلام

(ترجمہ) شیخ کے عقیدہ صغری میں ہے کہ مؤمنین کیلئے نعیم مقیم میں تابید اور کافرین و منافقین کیلئے عذاب الیم میں تابید حق ہے اور حق عشرین میں فرمایا کہ اہل نار کا حصہ نعیم سے یہ ہو سکتا تھا کہ اُن کو عذاب (دائم) کی توقع نہ ہوتی (تو اُس کو سوچکر کچھ تسلی ہو سکتی تھی اور اُن کا حصہ عذاب سے حالت عدم عذاب میں بھی (اگر فرضاً ایسی حالت کا وقوع بھی ہوتا) یہ تھا کہ عذاب کا اندیشہ ہوتا (تو اُس کو سوچکر بھی کلفت ہوتی اور اب تو عدم عذاب کی بھی کوئی حالت نہیں بلکہ وقوع ہی کی ہے جو اندیشہ سے بھی بڑھکر ہے تو اور بھی سخت عذاب ہوگا۔ اسی طرح اُن کیلئے عدم توقع عذاب دائم کی بھی کوئی صورت نہیں جس سے گونہ تسلی ہوتی) تو اس صورت میں ان کے لئے کوئی امان ہی نہیں (اور یہ عدم امان) اس طریق سے (ہے) کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں (اسکی) خبر دی ہے کہ یہ عذاب اُن سے سست (بھی) نہ کیا جاویگا اور اس میں کلام طویل فرمایا اور فتوحات کے باب الجنائز میں لکھا ہے کہ جاننا چاہئے کہ اخبار صحیحہ اور اصول صریحہ اس کو مقتضی ہیں کہ خودکشی کرنیوالا دوزخ سے نکلے گا اور یہ کہ نص جو (اس باب میں) تابید خلود کی وارد ہوئی ہے وہ زجر کے موقع میں واقع ہوئی ہے یا اُس خودکشی کرنیوالے پر محمول ہے جو کافر ہو اُن کے قول کے آخر تک جس میں اُنھوں نے کلام طویل کیا ہے امام شعرانی نے اسکو نقل کر کے کہا ہے کہ اس کلام میں اور جو اس کے بعد ہے کہ وہ بھی اسی قسم کا ہے شیخ کی طرف سے جواب ہے اور اُس شخص کی تکذیب ہے جس نے اُن پر افترا کیا ہے کہ وہ اس کے قایل ہیں کہ کفار دوزخ سے خارج ہوں گے واللہ اعلم۔ اور شعرانی نے کہا ہے کہ

وما بعده (وهو نحو ما سبق) رد عن الشيخ وتكذيب لمن افترى عليه انه يقول بخروج اهل النار من الكفار والله اعلم (مبحث خامس وخمسون ج ۲ ص ۱۶۰)

وقال الشعرانی فان قلت فهل لاهل النار حظ من النعيم فی وقت من الاوقات فالجواب كما قاله الشيخ فی الباب العشرين من الفتوحات نعم لاهل النار حظ من النعيم ولكن صورة نعيمهم عدم توهمهم وقوع العذاب بهم كما ان حظهم من شدة العذاب توقعه لانه لا امان لهم بطريق الاخبار عن الله تعالى فلا يفتر عنهم العذاب فلم يزالوا فی غشية من العذاب بعد غشية او افاقة ففی حال الغشية يعذبون بالعذاب المتخيل وفی حال الافاقة يعذبون بالعذاب المحسوس وهكذا ابد الابد يزود هر الداهرين فعلم ان اشد العذاب على اهل النار ما يقع فی نفوسهم من التوهمات فانهم لا يتوهمون قط عذابا اشد مما هم فيه الا تكون فی نفوسهم لوقته (المبحث الحادی والسبعون ج ۲ ص ۱۸۰) وقال الشيخ وليس عند اهل النار الذين هم اهلها نوم وانما يكون النوم فيها لعصاة الموحدين

اگر تم کہو کہ کیا اہل نار کو بھی کسی وقت نعیم سے کچھ حصہ ملیگا اس کا جواب جیسا کہ شیخ نے فتوحات کے باب عشرین میں کہا ہے یہ ہے کہ ہاں اہل نار کے لئے نعیم سے حظ ہونیکی ایک صورت ہے لیکن وہ صورت نعیم کی (واقع نہیں ہوگی کیونکہ وہ صورت) یہ ہے کہ اُن کو وقوع عذاب کا خیال نہ ہو جیسا کہ اُنکا حصہ شدت عذاب سے یہ ہے کہ عذاب کا احتمال ہو (اور احتمال بلکہ تیقن عذاب کا متحقق اور عذاب کا خیال نہ ہونا غیر متحقق پس کوئی صورت نعیم کی واقع نہ ہوئی) اس لئے کہ اُن کو کسی حال میں بھی امان نہیں ہے اور یہ امر بطریق اخبار عن اللہ معلوم ہوا تو عذاب اُن سے کبھی سست نہ کیا جاویگا پس وہ ہمیشہ اس حال میں رہیں گے کہ عذاب سے اُن پر غشی پر غشی ہوگی اور افاقہ کے بعد افاقہ ہوگا سو حالت غشی میں تو عذاب متخیل سے معذب ہوں گے اور حالت افاقہ میں عذاب محسوس سے معذب ہوں گے اور اسی طرح ابدالآباد تک اور دھر متناہی تک ہوتا رہیگا اس سے معلوم ہوا کہ سخت ترین عذاب اہل نار پر وہ ہوگا جو اُن کے دلوں میں خیالات پیدا ہوں گے پس وہ جب بھی ایسے عذاب کا خیال کریں گے کہ اُن کے موجود عذاب سے اشد ہو گا وہ فوراً اُن کے ذات ذات میں متحقق ہو جاویگا اور شیخ نے فرمایا ہے کہ اہل دوزخ کو جو حقیقۃً اہل نار ہیں (یعنی کفار) نیند نہ آویگی۔ دوزخ میں نیند صرف عصاۃ موحدین کو آویگی اور اس مقدار کے موافق وہ دوزخ میں نعیم اور راحت پالیں گے اور یہ حق تعالیٰ کی رحمت ہوگی عصاۃ موحدین کیساتھ پس معلوم ہوا کہ حقیقی اہل نار (یعنی کفار) کو نیند نہ آویگی بدلیل قول حق تعالیٰ کے کہ وہ عذاب اُن سے سست نہ کیا جاویگا اور وہ اُس میں ناامید پڑے رہیں گے اسکو فتوحات کے باب بیس میں ذکر فرمایا ہے شیخ نے کہا ہے کہ جب عصاۃ موحدین کو نیند آجاویگی تو اُن کی نعیم نیند کی حالت میں اچھے خواب کا نظر آنا ہوگا تو اپنے کو مثلاً اس طرح دیکھے گا کہ وہ دوزخ سے نکل گیا ہے اور فرح و سرور اور خور و نوش اور وقاع میں مشغول ہے پھر جب جاگ اُٹھے گا تو اُن چیزوں میں سے کچھ بھی نہ دیکھیگا جیسا اہل دنیا ان باتوں کو خواب میں دیکھتے ہیں برابر یہی حالت اُن کی ہوگی اور بعض اُن میں اللہ پناہ میں رکھے اپنے کو خواب میں سختی اور مضرت اور تکالیف اور پُرخار بستر اور اسی قسم کی چیزوں میں دیکھیں گے میں (یعنی شعرانی) کہتا ہوں پس واللہ وہ شخص کاذب اور مفتری ہے جس نے شیخ سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ اس کے قایل ہیں کہ اہل نار اپنے دخول نار سے لذت حاصل کریں گے اور یہ کہ اگر وہ اُس سے

فقط وهذا القدر الذي يتنعمون به في النار ويسترحمون قال وفي ذلك من رحمة الله بعصاة الموحدين قال فعلم ان اهل النار الذين هم اهلها لا يتنعمون لقوله تعالى لا يفتر عنهم يعني العذاب وهم فيه مبلسون ذكره في الباب العشرين من الفتوحات قال واذا نام عصاة الموحدين يكون نعيمهم في منامهم بالرؤية الحسنة فيرى نفسه مثلاً انه خرج من النار وصار في فرح وسرور و اكل وشرب وجماع ثم اذا استيقظ لا يرى شيئاً كما يرى اهل الدنيا ذلك في منامهم سواء قال ومنهم والعياذ بالله من يرى نفسه في منامه ذلك في بؤس وضر وعقوبات وفواحش عن شوائب منه ذلك نسأل الله العافية قلت فقد كذب والله وافترى من نقل عن الشيخ محي الدين انه كان يقول ان اهل النار يتلذذون بدخولهم النار وانهم لو اخرجوا منها تعذبوا بالخروج وان وجد مثل ذلك في شيء من كتبه فهو مدسوس عليه فاني مررت على كتاب الفتوحات المكية فرأيته مشحوناً بالكلام على عذاب اهل النار وهذا الكتاب من اعظم كتبه وآخرها

نکال دیئے جاویں تو اس نکلنے سے وہ تکلیف پاویں گے اور اگر اس قسم کی کوئی بات اُن کی کسی کتاب میں پائی جائے تو وہ اُن پر تھوپی گئی ہے کیونکہ میں نے اُن کی پوری کتاب فتوحات مکیہ پر نظر ڈالی ہے میں نے اُس کو عذاب اہل نار کے مضمون سے بھرا ہوا دیکھا اور یہ کتاب ان کی سب کتابوں میں عظیم بھی ہے اور تالیف میں آخری بھی ہے امام شعرانی نے ایک مقام پر کیفیت عذاب اہل نار کے متعلق کچھ کلام نقل کر کے یہ فرمایا ہے کہ میں کہتا ہوں کہ واللہ وہ شخص کاذب اور مفتری ہے جس نے شیخ سے یہ شائع کیا ہے کہ وہ اس کے قایل ہیں کہ اہل نار جو واقعی اہل نار ہیں بعد مدت تعذیب کے اُس سے خارج ہو جاویں گے اور اسی طرح وہ بھی کاذب ہے جس نے فصوص اور فتوحات میں یہ مضمون ٹھونس دیا ہے کہ شیخ اس کے قائل ہیں کہ اہل نار نار سے لذت لینگے اور یہ کہ وہ اگر اس سے خارج کر دیئے جاویں تو فریاد کرنے لگیں اور اُسی کی طرف واپس آنیکی درخواست کریں جیسا میں نے یہ مضمون ان دونوں کتابوں میں دیکھا اور میں نے اس کو فتوحات میں سے اسکو مختصر کرنیکے وقت حذف کر دیا یہاں تک کہ میرے پاس شیخ شمس الدین شریف مدنی آئے اور مجھ کو خبر دی کہ لوگوں نے شیخ پر اُن کی کتابوں میں بہت سے ایسے عقائد فاسدہ داخل کر دیئے جو غیر شیخ سے منقول تھے جیسا کہ اسی کی طرف خاتمہ میں بھی اشارہ گذر چکا ہے اس لیئے کہ شیخ باجماع اہل طریقت عارفین کاملین سے ہیں اور علی الدوام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جلیس بنے رہتے تھے سو وہ ایسا کلام کیسے فرما سکتے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے کسی رکن کا ہادم ہو اور جس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دین میں اور جمیع ادیان باطلہ میں تساوی ہو جاتی ہے اور جو اہل جنت و اہل نار کو مساوی درجہ میں کر دے اور جو مخالف ہے نص لا یستوی اصحاب النار و اصحاب الجنۃ کی شیخ کے متعلق ایسا اعتقاد وہی شخص کر سکتا ہے جس نے اپنی عقل کو معزول کر دیا ہو سو اے میرے بھائی اپنے کو اس سے بچاؤ کہ ایسے شخص کی تصدیق کرنے لگو جو شیخ کی طرف کسی عقیدہ فاسدہ کو منسوب کرتا ہو اور اپنی چشم و گوش و قلب کو اس سے محفوظ رکھو اور میں تم کو نصیحت کر چکا۔ والسلام اور میں نے شیخ کے عقائد وسطیٰ میں یہ دیکھا ہے کہ ہم اس کا اعتقاد رکھتے ہیں کہ اہل جنت و اہل نار اپنے اپنے مقام میں مخلد ہو رہیں گے کہ اپنے مقام سے ابد الآباد اور دہر غیر متناہی تک نہ نکلیں گے اور شیخ نے یہ بھی کہا ہے

تالیف الکبریت علی الهامش ص ۲ج۳) قال الشعرانی بعد ان نقل بعض کلام الشیخ
علی صفة عذاب اهل النار ما نصه قلت فکذب والله وافتری من اشاع عن الشیخ
محی الدین ابن العربی رحمه الله انه کان یقول ان اهل النار الذین هم اهلها یخرجون منها
بعد مدة تعذیبهم وکذلک کذب من دس فی کتاب الفصوص والفتوحات المکیة ان الشیخ
قایل بان اهل النار یتلذذون بالنار وانهم لو اخرجوا منها لاستغاثوا وطلبوا الرجوع
الیها کما رأیت ذلک فی هذین الکتابین وقد حذفت ذلک من الفتوحات حال اختصاری
لها حتی ورد علی الشیخ شمس الدین الشریف المدنی بانهم دسوا علی الشیخ فی کتبه
کثیرا من العقائد الزائغة التی نقلت عن غیر الشیخ کما مرت الاشارة الیه فی الخطبة فان
الشیخ من کمل العارفین باجماع اهل الطریق وکان جلیس رسول الله صلی الله
علیه وسلم علی الدوام فکیف یتکلم بما یهدم شیئا من ارکان شریعته ویساوی بین دینه
وبین جمیع الادیان الباطلة اهل الدارین سواء هذا لا یعتقده فی الشیخ الا من عدم
عقل فایاک یا اخی ان تصدق من یضیف شیئا من العقائد الزائغة الی الشیخ
واحم سمعک وبصرک وقلبک وقد نصحتک والسلام وقد رأیت فی عقائد الشیخ
الوسطی ما نصه ونعتقد ان اهل الجنة واهل النار مخلدون فی دارهما لا یخرج احد
منهم من داره ابد الابدین ودهر الداهرین قال ومرادنا باهل النار الذین هم اهلها
من الکفار والمشرکین والمنافقین والمعطلین لا عصاة الموحدین فانهم یخرجون من
النار بالنصوص قال لان النار لم تقبل بطبعها خروج اهلها منها ابدا لانها خلقت
من الغضب السرمدی قال وهذا اعتقاد الجماعة الی قیام الساعة انتهی وفی لواقح
الانوار التی جمعها محمد بن سودکین من مجالس الشیخ وتقریراته اعلم یا اخی ان جمیع
ما وجدته من قولنا بخروج اهل النار منها فی سائر کتبنا وتقریراتنا فمرادنا بهم عصاة
الموحدین انتهی وقد نبه علی ذلک ایضا الشیخ الکامل عبد الکریم الجیلی فی شرح لباب
الاسرار من الفتوحات فقال ایاک والغلط فتفهم من کلام الشیخ انه یرید بخروج اهل
النار غیر الموحدین من الکفار فان ذلک خطأ انتهی وقد رجع بحمد الله تعالی

کہ مراد ہماری اہل نار سے وہ ہیں جو حقیقی
اہل نار ہیں یعنی کفار و منافقین معطلین نہ کہ
عصاۃ موحدین کیونکہ وہ بحکم نصوص نار
سے خارج ہونگے۔ شیخ نے ذرا اسکی حکمت عقلیہ
بھی کہا ہے کہ یہ اسلئے ہے کہ نار بالطبع
کسی مرحد کے خلود کو قبول نہیں کرتی اور اسی
طرح بالطبع اہل نار کے خروج کو کبھی بھی قبول
نہیں کرتی کیونکہ وہ نار غضب سرمدی سے
پیدا کی گئی ہے شیخ نے کہا ہے کہ یہی اعتقاد ہے
جماعت کا اور لواقح الانوار میں ہے جسکو محمد
بن سودکین نے شیخ کے جلسوں سے اور تقریرات
سے جمع کیا ہے کہ اے بھائی اسکو جانو کہ
ہماری کتابوں میں اور تقریروں میں ہمارے
جتنے اقوال اہل نار کے خروج من النار کے
متعلق تم کو ملیں اُن سے مراد ہماری عصاۃ
موحدین ہیں اور اس پر شیخ کامل عبد الکریم
جیلی نے بھی فتوحات کے باب الاسرار کی
شرح میں متنبہ کیا ہے اور کہا ہے کہ اپنے
کو غلطی سے بچانا کبھی شیخ کے کلام سے
سمجھ جاؤ کہ اُنکی مراد اہل نار غیر موحدین
یعنی کفار کا خروج ہے کیونکہ یہ سمجھنا
خطا ہے۔ ختم ہوا اُن کا قول اور
(شعرانی کہتے ہیں کہ) بحمد اللہ

۳ بطبعها خروج موحدین بها لکن للکفار لا ینقطع

علی یدی جماعات کثیرۃ من صوفیۃ الزمان الذین لا غوص لهم فی الشریعۃ فی اعتقاد خروج اهل النار الذین هم اهلها بالتقلید لما اشیع من الشیخ محی الدین وتابوا الی اللہ تعالیٰ بعد ان کانوا یتسارون بذلک فیما بینهم والحمد للہ رب العٰلمین (مبحث الحادی والسبعون ج ۲ ص ۱۴۲ و ص ۱۴۳ -

میرے ہاتھ پر صوفیہ زمانہ میں سے جماعت کثیرہ نے جن کو شریعت میں مہارت نہ تھی اس بارہ میں رجوع الی الحق کیا کہ انکا اعتقاد اہل نار بالمعنی الحقیقی (یعنی کفار) کے خروج کا محض اُس قول کی تقلید کی بناء پر ہوگیا تھا جو اس باب میں شیخ کی طرف سے مشہور ہوگیا ہے اور اُنھوں نے اللہ تعالیٰ سے توبہ کی بعد اس کے کہ باہم اس کی سرگوشیاں کیا کرتے تھے (غالباً علانیہ خوف حکومت اسلامیہ سے اس کی جرأت نہ کرتے ہوں گے) والحمد للہ رب العٰلمین -

ف - (۱) شیخ کا قول مختلف عنوانات سے شائع کیا گیا ہے ایک یہ کہ وہ نار سے خارج ہوجاوینگے ایک یہ کہ نار ہی میں رہیں گے مگر عذاب کا انقطاع ہوجاویگا مجموعہ عبارات مذکورہ دونوں کیلئے نافی ہے اور نصوص قاطعہ سے یہی حق ہے کہ کفار کو کبھی عذاب سے نجات نہ ہوگی باقی اُن اقوال کا جواب جو کہ منشا اعتراض ہیں سو بعض نے کچھ تاویلیں کی ہیں جن کو الحل الاقوم میں بسط کے ساتھ مع عبارات قرائن تاویل لکھا گیا ہے مگر سب مخدوش ہیں جیسا کہ وہ خدشات بھی اُن ہی کے ساتھ مذکور ہوئے ہیں اور لوائح سے جو توجیہ ابھی مذکور ہوئی ہے وہ سب عبارتوں میں نہیں چل سکتی اسلئے سب اسلم امام شعرانی کی رائے ہے کہ یہ قول مدسوس ہے یہ تو شیخ کے قول کے متعلق تحقیق تھی بعض نے اس دعوے پر بزعم خود نصوص سے استدلال کیا ہے میں نے رسالہ مسائل السلوک من کلام ملک الملوک میں اسکو مع الجواب لکھا ہے یہاں بھی نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے

فی الروح ومن الناس من تمسک بصدر الآیۃ انہ لا یبقی فی النار احد ولم یقل بذلک فی الجنۃ وتقوی مطالبہ ذالک بما اخرجہ ابن المنذر عن الحسن قال قال عمر لو لبث اهل النار فی النار کقدر رمل عالج لکان لهم یوم یخرجون فیہ وبما اخرجہ اسحٰق بن راهویہ عن ابی هریرۃ قال سیأتی علی جهنم یوم لا یبقی فیها احد وقرأ واما الذین شقوا الآیۃ واخرج ابن المنذر وابو الشیخ عن ابراهیم قال ما فی القرآن آیۃ ارجی لاهل النار من هذه الآیۃ خالدین فیها ما دامت السمٰوات والارض الا ما شاء ربک قال وقال ابن مسعود لیأتین علیها زمان تصفق فیہ ابوابها واخرج ابن جریر عن الشعبی قال جهنم اسرع الدارین عمرانا واسرعهما خرابا (ذکر الروایات کلها فی الدر المنثور ایضاً لکن فیہ لفظ ابن مسعود تحقق ۱۲) الی غیر ذلک من الآثار وقد نص ابن الجوزی علی وضع بعضها کخبر عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص یاتی علی جهنم یوم ما فیها من ابن آدم احد تصفق ابوابها کانها ابواب الموحدین واول البعض بعضها وهم شیء من الکلام فی ذلک وانت تعلم ان خلود الکفار مما اجمع علیہ المسلمون ولا عبرۃ بالمخالف والقواطع اکثر من ان تحصی ولا یقاوم

واحد منها کثیر من هذه الاخبار ولا دلیل فی الآیۃ علی مایقولہ المخالف ہذا علیٰ صحۃ الوجوہ فیہا اھ قلت فسرت فی بیان القرآن قولہ تعالیٰ الا ماشاء ربک بقولی۔ ہاں اگر خدا ہی کو نکالنا منظور ہو تو دوسری بات ہے۔ وعلقت علیہ بقولی ہذا عندی ارجح الوجوہ وابعدہا من التکلف یتاید بالخبر المرفوع فی الدر المنثور اھ وذا الخبر المرفوع نصہ اخرج ابن مردویہ عن جابر رض قال قرأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاما الذین شقوا الی قولہ الا ماشاء ربک قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاما الذین شقوا الی قولہ الا ماشاء ربک قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان شاء اللہ ان یخرج اناسا من الذین شقوا من النار فیدخلہم الجنۃ فعل اھ قلت یوضح کون الاستثناء للتعلیق لا للتحقیق ما فی الدر المنثور اخرج البیہقی فی البعث والنشور عن ابن عباس فی قولہ الا ماشاء ربک قال فقد شاء ربک ان یخلد ہؤلاء فی النار وان یخلد ہؤلاء فی الجنۃ ۱۹

بادونوال نادرہ در معاملہ با اہل لیل و مجاذیب و بلہ

الحدیث۔ ذروا العارفین المحدثین من امتی لا تنزلوہم الجنۃ ولا النار حتی یکون اللہ ہو الذی یقضی فیہم یوم القیمۃ (خط عن علی رض) ترجمہ۔ ایسے عارفین کو جو کہ میری امت میں ہونگے (انکے حال پر) چھوڑدو جنکے ساتھ عالم غیب کی باتیں کیجاتی ہیں۔ (مطلب یہ کہ انکو اسرار غامضہ مکشوف ہوتے ہیں) نہ انکو (اپنے فتوے سے) جنت میں نازل کرو اور نہ دوزخ میں (یعنی نہ ان پر جنتی ہونیکا حکم کرو نہ ناری ہونیکا مراد یہ کہ اگر وہ ان اسرار کے ساتھ تکلم کریں اور غموض کے سبب سمجھ میں نہ آویں اور ظاہر اخلاف شرع معلوم ہوں تب بھی نہ انکے معتقد ہو اور نہ ظاہر اخلاف شرع ہونیکے سبب انکی تضلیل کرو۔ بلکہ انکا معاملہ خدائے تعالیٰ کے سپرد کرو) حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ ہی قیامت کے روز انکا فیصلہ فرماویگا ف۔ اور بعض اوقات انکے بعض افعال بھی جو ان ہی اسرار کو مکشوفہ غامضہ پر مبنی ہوتے ہیں اہل ظاہر کی سمجھ میں نہیں آتے جیسے حضرت خضر علیہ السلام کے واقعات قرآن مجید میں مذکور ہیں گو شرائع میں ایسے مبانی کے اعتبار و عدم اعتبار میں اختلاف ہو سکتا ہے اور اسی غموض کے سبب بعض اوقات وہ اقوال و افعال خلاف شرع معلوم ہوتے ہیں تو اس حدیث میں ان کیساتھ معاملہ کرنیکا طریق بتلایا گیا ہے نہ انکو ولی اور نہ جنتی سمجھو اور نہ انکو گمراہ اور دوزخی سمجھو بلکہ انکو اللہ تعالیٰ کے حوالہ کرو اور اس معاملہ میں چند قیدیں ہیں ایک یہ کہ دلیل اجمالی سے انکا عارف ہونا معلوم ہوجاوے جیسا لفظ عارفین میں اس طرف اشارہ ہے اور وہ اجمالی دلیل اہل قلوب سلیمہ کا انکے اندر ذوقاً نور قبول کا ادراک کرنا اور اس ادراک کے سبب انکے ساتھ بے ادبی نہ کرنا اور انکے اقوال و افعال پر سختی سے نکیر نہ کرنا ہے ورنہ اگر اس اجمالی دلیل سے بھی انکا عارف ہونا معلوم نہ ہو تو ان کیلئے یہ حکم نہیں ہے بلکہ ایسے اقوال و افعال پر سختی سے انکار کیا جاویگا اور اس قائل و فاعل پر گمراہی و استحقاق نار کا فتویٰ دیا جاویگا اور ان اقوال و افعال پر تاویل کی جاویگی۔ دوسری قید یہ ہے کہ دلیل تفصیلی سے

اُنکا عارف ہونا معلوم نہ ہو اور دلیل تفصیلی یہ ہے کہ جو علماء و مشائخ علوم ظاہر و باطن کے جامع ہیں وہ اُنکو ظناً مقبول سمجھتے ہوں ورنہ اگر اس تفصیلی دلیل سے اُنکا عارف ہونا معلوم ہو تو اُن کیلئے بھی یہ حکم نہیں ہے بلکہ اس صورت میں اُن پر مقبولیت و استحقاق جنت کا فتویٰ دیا جاویگا اور اُن اقوال و افعال میں تاویل کیجاویگی جیسے اس شان کے بہت اولیاء اُمت میں گذرے ہیں۔ حدیث انتم شہداء اللہ فی الارض۔ و نیز قصۂ خضر علیہ السلام جو قرآن مجید میں مذکور ہے اسکی کافی دلیل ہے اور ایک قید یہ ہے کہ اُنکا کوئی عذر شرعی بیّن نہ ہو جیسے اختلال عقل ورنہ اُن کیلئے مرفوع القلم ہونیکا اور اس عذر کے طاری ہونیسے قبل کی حالت کا اعتبار کرکے عدالت یا فسق کا فتویٰ دیا جائیگا پس کسی قسم کا فتویٰ دینے سے ممانعت ایسے شخص کے حق میں ہے جس میں دونوں احتمال ہیں اسلئے احتمال صلاح پر مردودیت کا فتویٰ نہ دینگے اور احتمال فساد پر مقبولیت کا فتویٰ نہ دینگے بلکہ سکوت کرینگے اور بعض اوقات اس عذر شرعی کے بیّن یا غیر بیّن ہونے میں ایک غلطی ہوجاتی ہے اور وہ غلطی یہ ہے کہ بعض اوقات عقل میں اختلال ہوتا ہے حواس سالم ہوتے ہیں جیسے بہائم کہ سلیم الحواس ہوتے ہیں مگر عاقل نہیں ہوتے بعض اہل ظاہر سلامتی حواس کو سلامتی عقل سمجھکر دھوکہ کھاتے ہیں اور انکو غیر معذور سمجھکر اُنکو گمراہ سمجھتے ہیں اسلئے اس میں سخت احتیاط کی ضرورت ہے اور بعض لوگ اسکے مقابل دوسری غلطی کرتے ہیں کہ باوجود کسی قسم کے احتمال صلاح و عذر نہ ہونیکے خلاف شرع لوگوں کے معتقد ہوکر ایسے اقوال و افعال میں اُنکا اتباع کرکے اپنا ایمان خراب کرتے ہیں پس حدیث میں دونوں جماعتوں کی اصلاح ہے اور سہل معیار اس حدیث پر عمل کرنیکا یہ ہے کہ اپنے زمانہ کی اہل فہم و اہل تقویٰ و اہل تحقیق و اہل احتیاط کا معاملہ ایسے لوگوں کیساتھ دیکھے اور ویسا ہی خود بھی کرے۔ اور حدیث گو سنداً ضعیف ہے مگر اُسکا مضمون آیات قرآنیہ سے متاید ہے۔ قال اللہ تعالیٰ ولا تقف ما لیس لک بہ علم وقال تعالیٰ ان یتبعون الا الظن وان الظن لا یغنی من الحق شیئا وقال تعالیٰ بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمہ۔ اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کی شرح میں علامہ عزیزی و علامہ حفنی کی کچھ عبارتیں بھی بقدر ضرورت نقل کردوں تاکہ تفصیل مذکور میں مجھکو مخترع نہ سمجھا جاوے۔ قال العزیزی عن المناوی ویظہر ان المراد بھم المجاذیب ونحوھم الذین یبدو منھم ما ظاھرہ یخالف الشرع فلا نتعرض لھم بشیء ونسلم امرھم الی اللہ تعالیٰ وقال الحفنی ای اترکوا مخالطۃ المجاذیب والتکلم فیھم ای لا تحکموا بانھم من اھل الجنۃ لاعتقادکم فیھم الولایۃ ولا تحکموا بانھم من اھل النار نظرا لعلمھم المعاصی ظاھرا بل فوضوا امرھم لمولاھم ؎

مجانین الا ان سر جنونھم — عزیز علی ابوابھم یسجد العقل۔ اھ

اور علامہ حفنی نے اپنی عبارت میں ایک فائدہ زائد بھی بیان کیا ہے وہ یہ کہ ذروا کے معنی میں تعمیم کی ہے کہ اُنکو چھوڑنے کے معنے یہ ہیں کہ اُن سے ملو بھی مت اور انکے باب میں کلام بھی نہ کرو۔ اھ اگر محاورہ کے اعتبار سے اس تعمیم کا مدلول حدیث ہونا کسی کے نزدیک محل کلام ہو تب بھی مدعا دوسرے طور پر حدیث ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ معاملۂ قولی مستقل دلیل ہے اس معاملہ فعلی کو مستلزم ہے کیونکہ جب اُس میں احتمال فساد کا ہے جو مبنی ہے معاملۂ قولی کا اور اہل فساد کی مخالطت سے اجتناب کا وجوب ثابت ہے پس ایسے شخص کی مخالطت سے بچنا بھی واجب ہے، تو یہ دوسرا جزو اگر حدیث کا بلا واسطہ بھی مدلول نہ ہو مگر جزو اول کے واسطہ سے مدلول ہے واللہ اعلم۔ **الحدیث** سألت ربی ان لا یعذب اللاعین من ذریۃ البشر فاعطانیھم (ش قط) فی الافراد والضیاء عن انس (صح) قال العزیزی قال العلقمی قال فی النہایۃ قیل ھم البلہ الغافلون وقیل الذین لم یتعمدوا الذنوب ان ما قارفوا عنھم سھوا وغفلۃ وقیل ھم الاطفال وقال الحفنی ای البلہ الذین اخذ اللہ عقولھم فلم یشعروا باحد حتی بانفسھم فھم فی ساحۃ الرضا وان لم تقع منھم عبادۃ لکونھم اشتغلوا بہ تعالی حتی عن انفسھم وقیل المراد بالحفنی ھین الاطفال الذین لم یکلفوا اھ قلت لعل الاقرب ما قالہ الحفنی وان امکن ارجاع ما نقل العزیزی الیہ۔ **ترجمہ**۔ (حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ) میں نے اپنے رب سے درخواست کی کہ بنی آدم میں سے جو لوگ مشغل ہیں انکو عذاب نہ دیں اللہ تعالیٰ نے وہ لوگ مجھکو عطا کردیئے (یعنی میری درخواست پر اُنکو معاف فرمادیا)۔ **ف**۔ بعضے لوگ فطرۃً یا کسی حالت کے غلبہ سے ایسے ہوتے ہیں کہ وہ قانون شرعی سے غیر مکلف تو نہیں ہوتے مگر پورے باہوش و باخبر بھی نہیں ہوتے اسلئے اُن سے بعض احکام میں غفلت ہوجاتی ہے وھو معنی ما قال الحفنی وان لم تقع منھم عبادۃ اور باوجود مکلف ہونیکے احکام میں کوتاہی کرنا ظاہر ہے کہ گناہ ہے تو یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ اُن سے گناہ کا کام بھی ہوتا ہے پس ایسے گناہ اُن سے ہوسکتے ہیں نہ وہ گناہ جو بلا واسطہ گناہ ہیں جیسے زنا و سرقہ و شرب خمر وغیرہا وھو معنی ما قال العزیزی لم یتعمدوا الذنوب وھو حاصل الارجاع الذی قلتہ ظاہر یہ ہے کہ حدیث میں ایسے ہی لوگ مراد ہیں اور اطفال غیر مکلفین کا مراد ہونا بعید ہے کیونکہ قانون شرعی سے اُن میں تو مواخذہ کا احتمال ہی نہیں اسلئے وہ محل سوال ہی نہیں بخلاف ان مذکورین کے کہ بوجہ مکلف ہونیکے مواخذہ کے مستحق ہیں اسلئے آپنے انکے متعلق درخواست عدم مواخذہ کی فرمائی کیونکہ ایسے لوگونکو پابندی احکام میں سخت اہتمام کی حاجت ہے اور ایسے شدید اہتمام پر دوام عادۃً متعسر ہے اگرچہ متعذر نہیں آپنے انکے تعسر پر نظر فرماکر شفاعت عدم مواخذہ کی فرمائی جو قبول ہوگئی۔ اسی سنت نبویہ و آلہیہ کے موافق شیوخ مربین بھی ایسے لوگوں کیساتھ معاملہ عفو و صفح کا کرتے ہیں جنکی نسبت معلوم ہوجاتا ہے کہ انکی قوت فکریہ ضعیف ہے، اگر اُسکا استعمال کرنا چاہیں تب بھی غفلت ہوجاتی ہے تو گو معذور نہیں

مگر کالمعذور ہیں پس یہ لوگ عدیم العقل تو نہیں مگر سلیم العقل بھی نہیں بلکہ سقیم العقل یا عقیم العقل ہیں جنکی تعبیر کیلئے عرف و محاورہ میں بلہ کا لقب مناسب ہے، ف ۲۔ اگر اس حدیث کو حدیث ذرو العارفین الخ کیساتھ ملا لیا جائے جو کہ حرف ذال کی اول حدیث ہے تو ان لوگوں کی حالت خلاف ظاہر ہے انکی سب اقسام اور ان اقسام کے احکام کی کافی تحقیق معلوم ہوسکتی ہے واللہ اعلم

تریسٹھواں نادرہ در طریق جواب الزامی

سوال۔ اور ایک امر یہ ہے کہ مرزا نے حضرت مسیح اور حضرت حسین رضی اللہ عنہ و حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اوپر طعن و تشنیع بہت کیا ہے اور آخر میں یہ فقرہ لکھدیا ہے کہ میں نے ان عیسیٰ کو جو نبی تھے یا حضرت حسین و علی رضی اللہ عنہ کو جو ہمارے ہیں نہیں کہا ہے بلکہ عیسائیوں کے مسیح کو جس نے خدائی کا دعویٰ کیا ہے اور جسکا قرآن میں ذکر نہیں ہے کہا ہے اور شیعوں کے حسین اور علی کو کہا ہے چونکہ عیسائیوں نے ہمارے حضرت کو اور شیعوں نے ہمارے خلفاء ثلثہ کو بہت برا کہا ہے اس وجہ سے ہم نے بھی انکے مسلمہ و موضوعہ بصفات موصوفہ بخیال انکے کو کہا ہے۔ آیا ایسا پیرایہ اور حیلہ کر کے حضرت حسین و مسیح و علی علیہم السلام پر کسی قدر حملہ جائز ہے۔ یا قطعی ناجائز ہے اگر کوئی الزام ان پر دیا جاوے تو اسکی کیا صورت ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ عیسائیوں کے مقابلہ میں بحق مسیح علماء سلف و خلف نے ایسا حملہ کیا ہے۔ اور علماء اہل سنت نے بمقابلہ شیعیان کے برتاؤ کیا ہے۔ یہ کہاں تک صحیح ہے؟

جواب۔ گو مناظرین کی ایسی عادت ہے مگر قرآن مجید کی ایک آیت کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ امر قبیح ہے وہ آیت یہ ہے لقد سمع اللہ قول الذین قالوا ان اللہ فقیر ونحن اغنیاء اس کا شان نزول مفسرین میں مشہور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقات کی ترغیب فرمائی تھی جس پر یہود نے یہ بات کہی یہ یقینی ہے کہ انکا یہ عقیدہ نہ تھا بلکہ محض الزام کے طور پر کہا تھا کہ حضور کی ترغیب سے (نعوذ باللہ) اللہ تعالیٰ کا حاجتمند ہونا لازم آتا ہے مگر انھوں نے اس قضیہ شرطیہ کو صورۃ حملیہ میں کہا ہے اللہ تعالیٰ نے اسکی تقبیح فرمائی۔ گو انکا بطور قضیہ شرطیہ کے کہنا بھی بوجہ لزوم تکذیب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قابل تقبیح ہے۔ مگر اس مقام پر اس کا ذکر نہیں فرمایا صرف امر اول کی تقبیح پر اکتفاء فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس طرح کا پیرایہ قبیح ہے۔ اگر کسی نے ایسا کیا اس کی تاویل کرینگے کہ مقصود الزام ہے اور کہیں گے کہ انھوں نے آیت میں غور نہیں کیا ہوگا اور خاصکر جب یہ کہنا مخالفین کی زبان سے اپنے بزرگوں کو برا بھلا کہلانے کا سبب بنجاوے اس صورت میں تو دوسری وجہ بھی ممنوع ہونے کی پائی جاوے گی۔ قال تعالیٰ ولا تسبوا الذین یدعون من دون اللہ فیسبوا اللہ عدوا بغیر علم۔ اور سلف کے کلام میں ایسے عنوانات نظر سے نہیں گزرے۔

چونسٹھواں نادرہ در تحقیق خضاب اسود

فائدہ فقہیہ فی تحقیق حکم الخضاب الاسود۔ استدل المجوزون بفعل الحسین بن علی رضی اللہ عنہ

الذی رواہ البخاری فی باب مناقب الحسن والحسین عن انس بن مالک قال اُتی عبید اللہ بن زیاد برأس
الحسین فجعل فی طشت فجعل ینکت وقال فی حسنہ شیئا فقال انس کان اشبہہم برسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم وکان (الحسین ف) مخضوبا بالوسمۃ اھ۔

والجواب عند المانعین ما فی الحاشیۃ وھذہ عبارتہا ظاہرہ وان کان معارضا لقول علیہ السلام
جنبوہ السواد لکن المعنی کان مخضوبا بالوسمۃ الخالصۃ والخضب بہا وحدہا لا یسود الشعر فاندفع التعارض
بینہما لان المنہی عنہ ھو السواد البحت او کون السواد غالبا علی الحناء لا بالعکس ومنشأ الشریعۃ بنہیہ ان
لا یلتبس الشیب بالشباب والشیخ بالشاب علی ان الحسین کان غازیا شہیدا فالخضاب بالسواد جائز فی الجہاد
ص۵۳ ج۱ والمحشی وان کان غیر معلوم لکنہ لا یضر لان حقیقۃ الجواب المنع وھو مطالبۃ الدلیل ولکل واحد حق
المطالبۃ (۹ رجب ۱۳۳۰ھ) ثم ارانی المحبی المولوی محمد اسحق الحدیث فی البخاری ھکذا حدثنی انس بن
مالک قال قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فکان اسن اصحابہ ابوبکر فغلفہا بالحناء والکتم حتی قنا لونہا
ص۵۵۸ ج۱ باب ہجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ الی المدینۃ۔

پچپنواں نادرہ در اجماع بر حرمت اخذ لحیہ دون القبضہ

قال العلائی فی کتاب الصوم قبیل فصل العوارض ان الاخذ من اللحیۃ دون القبضۃ کما یفعلہ بعض المغاربۃ ومخنثۃ
الرجال لم یبحہ احد واخذ کلہا فعل یہود الہند ومجوس الاعاجم اھ فحیث ادمن علی فعل ہذا
المحرم یفسق وان لم یکن ممن یستبیحونہ ولا یعدونہ قادحا للعدالۃ والمروۃ اھ تنقیح فتاوی حامدیہ
ص۳۵۱ ج۱ قلت (الاحقر) قولہ لم یبحہ احد نص فی الاجماع فقط۔ از القاسم ربیع الثانی ۱۳۳۱ھ۔

چھپنواں نادرہ در حساب صاع ودرہم

فی الدر المختار (وھو) ای الصاع المعتبر (ما یسع الفا واربعین درہما من ماش او عدس) ص۱۲۳ ج۲ وفی
شرح الوقایہ وعندنا نصف صاع من العراقی وھو منوان والمن مأتہ وثمانون مثقالا ومنہ ایضا کل
عشرۃ منہا سبعۃ مثاقیل۔ وقال صاحب الغیاث مثقال بقول اقوی ۴۔ ماشہ ہست پس بحساب درمختار
صاع دو سو تہتر تولہ (۲۷۳) کا ہوتا ہے کیونکہ سات مثقال کے ساڑھے اکتیس ماشہ ہوتے ہیں اس کا دسواں حصہ یعنی ۳ ماشہ ۱/۵
رتی درہم وزن ہوا اور ایک ہزار چالیس درہم کے ماشے تین ہزار دو سو چھہتر (۳۲۷۶) ہوئے اور بحساب شرح وقایہ دو سو ستر (۲۷۰) تولہ
کا صاع ہوتا ہے فقط تین تولہ کا فرق ہے اب اس کے سیر بھی اپنی مروج تول کے حساب سے ہر شخص بنا لے چونکہ انگریزی

تول سے عام طور پر سب جگہ واقفیت ہے اس واسطے اسکا حساب درج ذیل ہے۔

چونکہ حساب مذکورہ بالا میں تولہ بارہ ماشہ کا رکھا گیا ہے اور انگریزی تولہ یعنی روپیہ ۱۱ ماشہ کا ہوتا ہے اور سیر اسّی روپیہ بھر ہوتا ہے اس واسطے (سیر انگریزی تو ۷۰ تولہ ۸ ماشہ کا ہوا اور) صاع انگریزی تولہ کی رو سے ۲۸۴ تولہ ۴ ماشہ ۴ رتی کا ہوا جس کے تین سیر آٹھ چھٹانک چار تولہ آٹھ ماشہ ہوتے ہیں (اور بلالحاظ کسر خفیف ۳ سیر ۹ چھٹانک ہوا) اور صدقہ فطر ایک سیر ۱۲½ چھٹانک دینا چاہئے۔ اور ۸۸ روپیہ بھر کے سیر سے بھی اس علاقہ (یعنی ضلع مظفر نگر وغیرہ) کیواسطے حساب لکھا جاتا ہے۔ اس سیر میں بھی تولہ ۱۱ ماشہ کا ہوتا ہے اس واسطے ایک صاع اس سیر سے تین سیر اور ساڑھے تین چھٹانک ہوتا ہے۔ پس صدقہ فطر ایک سیر پونے نو ۸¾ چھٹانک دینا چاہئے۔

نوٹ ۱۔ یہ وزن حساب کی رو سے لکھا گیا ہے احتیاطاً دیسی سیر سے پونے دو سیر اور انگریزی سیر سے پورے دو سیر صدقہ فطر ادا کرنا بہتر ہے۔ ۲۔ ایک مُد حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے پاس تھا جسکی مسلسل سند حضرت زید بن ثابتؓ کے مُد تک (جو کہ انھوں نے حضرت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے مُد سے ناپ کر بنایا تھا) پہنچتی ہے اسکو حضرت مولانا تھانوی مدظلہم العالی نے دو مرتبہ بھر کر وزن کیا تھا کیونکہ نصف صاع دو مُد کا ہوتا ہے تو ۸۰ کے سیر سے ڈیڑھ سیر ڈیڑھ چھٹانک ہوا تھا جو حساب مذکورہ بالا کے تقریباً مطابق ہے صرف پون چھٹانک کا فرق ہے جو بہت زیادہ نہیں ۳۔ تحریر مذکور بالا میں درہم کا وزن ۳ ماشہ ۱⅕ رتی اور مثقال کا بحوالہ غیاث ساڑھے چار ماشہ لکھا گیا ہے یہی اوزان مظاہر حق میں نواب قطب الدین صاحب نے بھی لکھے ہیں نیز حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب کی بیاض میں بھی دو سو تہتر تولہ صاع کا وزن مع حوالہ مظاہر حق و در مختار درج ہے اور مستند کے موافق بھی یہی وزن ہے اور یہ اُسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ درہم ۳ ماشہ ۱⅕ رتی اور مثقال ساڑھے چار ماشہ کا قرار دیا جاوے لیکن مولانا عبدالحی لکھنوی نے حاشیہ شرح وقایہ میں جو حساب درج فرمایا ہے اُس میں درہم دو ماشہ ڈیڑھ رتی کا اور مثقال ۳ ماشہ ایک رتی کا قرار دیا ہے جسکی وجہ سے سونے چاندی کے نصاب زکوٰۃ میں بھی بہت فرق پڑ گیا کہ سونے کا نصاب پانچ تولہ دو ماشہ چار رتی اور چاندی کا چھتیس تولہ پانچ ماشہ چار رتی ہوا اور صاع کے وزن میں بھی بہت فرق آ گیا تحقیق کرنے سے معلوم ہوا کہ بنا اس تفاوت کی یہ ہے کہ مولانا موصوف نے چار جَو کی ایک رتی قرار دی ہے اور غیاث و مظاہر حق کے قول پر تقریباً تین جَو کی ایک رتی ہوتی ہے اس بنا تفاوت کے معلوم ہونے پر ہم نے خود جَو اور رتی کا وزن احتیاط کیساتھ کیا تو ثابت ہوا کہ ایک رتی کے وزن میں چار جَو نہیں چڑھتے پھر مجموعہ ستّر جَو کو جو حسب تصریح شامی وغیرہ درہم کا وزن ہے یکجا کر کے تولا گیا تو تقریباً پچیس رتی وزن ہوا جس سے معلوم ہوا کہ حساب صحیح وہی ہے جو بحوالہ مظاہر حق وغیرہ ذکر کیا گیا ہے کہ

درہم کا وزن ۳ ماشہ ۱ ۱/۵ رتی ہے۔ اور مولانا لکھنوی کے حساب کے متعلق یہ ممکن ہے کہ اتفاقاً چھوٹے جو ہاتھ آئے ہوں جن سے وزن کیا گیا یا وزن کرنیکے وقت اتفاقاً چھوٹے جو سے دیکھا گیا ہو نیز رتی یعنی گونگچی بھی چھوٹی بڑی ہوتی ہیں ممکن ہے کہ کبھی بڑی گونگچی سے تولا گیا ہو ہم نے اسی احتیاط کے مد نظر بہت سے جو میں سے متوسط جو اور بہت سی گونگچیوں میں سے متوسط گونگچی تلاش کرکے وزن کیا ہے اور اسکے علاوہ فقہاء نے درہم ستر جو کا اور مثقال سو جو کا لکھا ہے اور چاندی کا نصاب دوسو درہم اور سونے کا نصاب بیس مثقال اور صاع ایک ہزار چالیس درہم اور نصف صاع پانچسو بیس درہم کا لکھا ہے اگر ہمارے تولنے کا اعتبار نہ ہو تو جس کا جی چاہے ستر جو کو تول کر درہم کا وزن معلوم کرے اور اسکو دو سو سے ضرب دیکر چاندی کا نصاب اور پانچسو بیس سے ضرب دیکر نصف صاع نکالے اور سو جو کو تول کر مثقال کا وزن معلوم کرے اور اسکو بیس سے ضرب دیکر سونے کا نصاب نکالے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف۔ زکوٰۃ میں بھی ہمارے حضرات اکابر نے اسی وزن کو معتبر رکھا ہے کہ ساڑھے باون تولہ چاندی کی (جو روپیہ کے حساب سے ۱/۱۲ ۵۶ روپیہ بھر ہوتی ہے اس) پر زکوٰۃ واجب ہونیکا فتویٰ دیا ہے (ساڑھے باون تولہ کے ۳ ماشہ ۱ ۱/۵ رتی کا درہم مان کر پورے دو سو درہم ہوتے ہیں) اسی طرح بیس مثقال (جو سونے کا نصاب زکوٰۃ ہے اس) کے بحساب ۴ ماشہ فی مثقال ساڑھے سات تولہ قرار دیتے ہیں۔ فقط وللہ الحمد۔ کتبہ الاحقر عبد الکریم گمتھلوی عفی عنہ خانقاہ امدادیہ تھانہ بھون۔ ۲۷ر جمادی الاولیٰ ۱۳۴۷ھ

نوٹ متعلق عبارت بالا

مولانا عبد الکریم صاحب کی تحریر میں جو ف کی عبارت تھی اسمیں کچھ خدشہ ظاہر ہوا اس لئے حسب ایماء سیدی حضرت حکیم الامۃ قدس سرہ ہم نے اسکو اپنی عبارت میں بدلدیا ہے۔ محمد شفیع دیوبندی جمیل احمد تھانوی

۲۵ شتا و نوال نادرہ در تحقیق مسئلہ التصرف

صح عنہ صلی اللہ علیہ وسلم فی بعض الحوادث ضربہ صلی اللہ علیہ وسلم فی صدر و بعض او مسحہ صلی اللہ علیہ وسلم بیدہ الشریفۃ علی بدن بعض لذہاب الوسوسۃ فی الاول ولذہاب المرض فی الثانی۔ فاوہم ظاہر ہذہ الاحادیث استعمال التصرف ولا یبعد الاستدلال بامثالہا علی کون مثل ہذا التصرف سنۃ لکن اذا دقق النظر لم یتم ہذا الاستدلال لان کونہ تصرفا یتوقف علی انہ جمع ہمہ وخاطرہ لحدوث الآثار ولم یثبت بل یحتمل انہ فعل ما فعل بعد ما انکشف علیہ بالوحی نفع نفس ہذہ الاعمال من دون ان یجمع ہمہ وخاطرہ ولیس ہذا من التصرف المتعارف فی شئ ومن ثم ذکر العلماء ہذہ الواقعات فی باب المعجزات التی تغائر التصرفات۔ ف۔ وما سبق فی الغریبۃ ۹۳ من اثبات تصرفہ صلی اللہ علیہ وسلم فی بعض الواقعات فلا یشکل لانہ نادر قلیل والغالب علی عادتہ صلی اللہ علیہ وسلم عدم التصرفات۔

اٹھاونواں نادرہ در تحقیق جہر و ضرب و مد و تکرار بعض کلمات ذکر و اقتصار بر معمول بدون عامل

فائدہ رابعہ و خمسین۔ (تتمہ النکت الدقیقہ ضمیمہ حقیقۃ الطریقہ من اجزاء التکشف۔ (اس کا موقع مضمون دوم کے ختم کے بعد ہے جو اس عبارت پر ختم ہوا ہے یا دوسرے کے قریب ہے یعنی اس عبارت کے بعد ذیل کی عبارت بڑھا دی جاوے) دلیل دیگر باشتراک علت۔ حدیث۔ عن البراء قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینقل التراب یوم الخندق حتی اغمر او اغبر بطنہ یقول واللہ لولا اللہ ما اھتدینا ولا تصدقنا ولا صلینا + فانزلن سکینۃ علینا وثبت الاقدام ان لاقینا + ان الاولی قد بغوا علینا + اذا ارادوا فتنۃ ابینا + ورفع بھا صوتہ ابینا ابینا وفی طریق اخر قال ثم یمد صوتہ باخرھا (ای ابینا) رواہما البخاری فی باب غزوۃ الخندق۔ ترجمہ کا حاصل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم غزوۂ خندق میں یہ رجز پڑھ رہے تھے واللہ لولا اللہ ما اھتدینا الخ اور اسکے ختم پر جو کلمہ ہے ابینا اسکو مکرر اور آواز کو دراز اور بلند کر کے فرماتے تھے۔ اس حدیث کی دلالت ضرب کی مشروعیت پر اس طرح ہے کہ بعض کلمات میں ضرب سے مقصود اثر خاص کا اہتمام ہے ایسے ہی اہتمام اثر خاص مقصود تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کلمہ ابینا کے تکرار اور جہر و مد صوت سے پس علت کے اشتراک سے حکم بھی متعدی ہو جاویگا اور یہ حدیث جس طرح مشروعیت ضرب پر معنیً دال ہے اسی طرح جہر بالذکر و مد صوت بعض کلمات و تکرار بعض اجزاء کلام جیسے الا اللہ بدون تکمیل جملہ پر بھی نصاً دال ہے۔ اولین پر دلالت ظاہر ہے ثالث پر دلالت کی تقریر یہ ہے کہ پورا کلام مقصود مجموعہ ہے عامل و معمول یعنی شرط و جزاء کا یعنی اذا ارادوا فتنۃ ابینا مگر آپ نے صرف ایک جزو یعنی جزاء کا جو کہ معمول ہے تکرار فرمایا بدون شرط کے جو کہ عامل ہے اسی کے مشابہ ہے تکرار الا اللہ معمول کا بدون لا الہ عامل کے تو اس سے مضمون آئندہ یعنی سوم کی بھی ایک زائد دلیل حاصل ہو گئی۔

تقریر مطلوب بعنوان دیگر۔ حاصل اس ضرب کا کلام کے ایک جزو کے طرز ادا کا دوسرے اجزاء کے طرز ادا سے مختلف کر دینا اور بدل دینا ہے یعنی خفت و سہولت و سلاست سے قوت شدت و جزالت کی طرف اور یہی تبدیل کلمۂ ابینا میں متحقق ہے گو بوقت مقیس علیہ میں بہیئت رفع صوت ہے اور مقیس میں بہیئت ضرب اور ظاہر ہے کہ خصوصیت رفع صوت کا جواز کیلئے شرط ہونا یا خصوصیت ضرب کا جواز کیلئے نافع ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں اور اشتراک علت کے بعد ایسی خصوصیات کا تفاوت مقیس و مقیس علیہ میں شائع ہے اب یہ بات رہ گئی کہ مقیس میں اس تبدیل طرز ادا کی ضرورت ہی کیا ہے اسکا جواب یہ ہے کہ وہی ضرورت ہے جو مقیس علیہ میں ہے یعنی اہتمام اثر خاص جیسا

تقریر اول میں مذکور ہوا ہے تو اُسوقت ہے جب داعی مقیس میں مصلحت اور حکمت کو کہا جاوے اور اگر مقیس میں داعی جوش طبعی کو کہا جاوے تو سنت میں اسکی بھی نظیر ہے۔ وھو مافی زاد المعاد عن مسلم کان صلی اللہ علیہ وسلم اذا خطب احمرت عیناہ وعلا صوتہ واشتد غضبہ حتی کانہ منذر جیش الحدیث)۔ اور ان دونوں یعنی مذکورہ روایت بخاری ومسلم کے علاوہ ایک اصل سنت میں اور ہے جو دونوں وجہ کو محتمل ہے یعنی تغییر اضطراری کو بھی جو بوجہ تشابہ مقیس میں تغییر طبعی کا ماخذ ہو سکتا ہے اور تغییر اختیاری کو بھی جو بوجہ تشابہ مقیس میں تغییر بمصلحت کا ماخذ ہو سکتا ہے اور وہ اصل واقعہ ہے قراۃ نبویہ بالترجیع کا جسکو بعض علماء نے اختیار سے کہا ہے اور بعض نے اضطرار سے وھو فی زاد المعاد انہ صلی اللہ علیہ وسلم رجع یوم الفتح فی قراءتہ انا فتحنا لک فتحا مبینا وحکی عبد اللہ بن مغفل ترجیعہ آآآ ثلث مرات ذکرہ البخاری ثم قال صاحب الزاد ان ھذا الترجیع منہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اختیارا لا اضطرارا لھز الناقۃ اھ کما ذھب الیہ البعض وھما القولان فی الواقعۃ۔ واللہ اعلم ۲۲ رجب ۱۳۲۹ھ۔

انسٹھواں نادرہ در تحقیق علمی وعملی مسئلہ مولد شریف مع مالہا وعلیہا

رسالہ ثلج الصدور میں یہ سب مضامین نہایت تفصیل وتوضیح سے بیان کئے گئے طویل ہونیکی وجہ سے نقل نہیں کیا گیا جنکو اشتیاق ہو رسالہ ہذا کو مطالعہ فرمالیں

ساٹھواں نادرہ در توجیہ سرعت سیر معراج شریف بطی زمان ومکان

ووجہ ھذہ السرعۃ بعضھم بسرعۃ السیر مع کون المکان والزمان باقیین علی حالھما کما فی الروح والظاھر ان المسافۃ التی قطعہا علیہ الصلوۃ والسلام فی مسیرہ کانت باقیۃ علی مقدار ھا وکانت المسافۃ فی غایۃ الطول ففی حقائق الحقائق کانت المسافۃ من مکۃ الی المقام الذی اوحی اللہ تعالی فیہ الی نبیہ صلی اللہ علیہ وسلم ما اوحی قدر ثلث مائۃ الف سنۃ وقیل خمسین الفا وقیل غیر ذلک اھ وبعضھم بطی المسافۃ مع کون الزمان علی حالہ و یثبتہ کما فی الروح الصوفیۃ وبعض الفقہاء الاولیاء کرامۃ والکتب ملاٰی من حکایات الثقات ھذہ الکرامۃ لکثیر من الصالحین ثم قال بعد سطر وجھل بعض الحنفیۃ مثبتیہ لھم وکفرھم آخرون ولیس لہ وجہ ظاھر لم قلت وجوازہ قال بعض الحکماء وسماہ طفرۃ وھو الوصول من مکان الی مکان آخر بحیث لا یمس المسافۃ التی بینہما ولا یحاذیہا وبعضھم بنشر الزمان مع بقاء المکان علی حالہ وفی الروح وقد اثبت الصوفیۃ للاولیاء نشر الزمان ولھم فی ذلک حکایات عجیبۃ واللہ تعالی اعلم بصحتہا الیہ تعرض لذلک [illegible] المتشرعین وھو امور وراء عقولنا المشوبۃ بالاوھام ومثلہ فی ذلک من قال الازل والابد نقطۃ واحدۃ والفرق بینہما بالاعتبار ولیس یفہم ذلک عندی الا المتجرد وزمن جلابیب ابدانھم وقلیل ما ھم اھ وفیہ فی موضع آخر علی ان الکرامات

کالمعجزات مجهولة الکیفیة فنؤمن بما صح منهما ونفوض کیفیته الی من لا یعجزه شیئ سبحانه وتعالی ومثل طی المسافة ما یحکیه من نشر الزمان فانا نؤمن و لله تعالی الحمد بما یصح نقله من الامرین المذکورین و جهول المجهول لیس برسول والله تعالی الموفق للصواب اھ قلت و اطلت فیما نقلت تنبیها علی مسئلة طی المکان و نشر الزمان و مثلهما نشر المکان و طی الزمان بجمیع ما قالت الصوفیة ولما کان مقام خبر المعراج مناسبا لھذا التحقیق لاحتمال تنزیلها علی المسئلتین منهما کما مر اوردته فی ھذا المقام والله العلام بحقیقة کل مرام۔

اکسٹھواں نادرہ در حل شبہ متعلق تفضیل عرب بر عجم در نسب

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین مسائل ذیل میں (۱) قرآن شریف میں کہیں ایسا بھی حکم ہے کہ عجم کے نومسلموں سے آبائی مسلمان زیادہ شریف ہیں اور اگر ہے تو کونسے پارہ میں اور کونسے رکوع میں ہے۔ یا صحاح ستہ کی کتابوں میں سے اس مضمون کی حدیث بھی ہے کہ عجم کے نومسلم سے آبائی مسلمان زیادہ شریف ہیں اور اگر ہے تو کونسی کتاب اور کونسے صفحہ میں یہ حکم ہے؟ (۲) آبائی مسلمان شریف ہیں اُن نومسلموں سے جو خود مسلمان ہوا ہے یا اُسکا باپ مسلمان ہوا ہو یہ قول معصوم کا ہے یا علماء کا ہے کیونکہ یہ قول کافر مشرکوں کو ایمان لانے سے روک رہا ہے یہ قول قابل عمل کرنے کے ہے یا نہیں۔؟ (۳) عجم کے آبائی مسلمانوں کے مقابلہ میں عرب شریف کے نومسلم زیادہ شریف ہیں۔

الجواب۔ ان سوالات کے ضمن میں سائل نے چند دعوے بھی کئے ہیں ان میں سے بعض بطور نمونہ کے مع مناشی کے ذکر کئے جاتے ہیں قولہ قرآن شریف میں کہیں ایسا بھی حکم ہے الخ و قولہ صحاح ستہ میں اس مضمون کی حدیث بھی ہے الخ اس میں دعویٰ ہے کہ صرف قرآن و حدیث خصوص صحاح ستہ کی حدیث حجت ہے۔ کتب ستہ کے علاوہ دوسری احادیث اور اجماع و قیاس حجت نہیں۔ قولہ یہ قول معصوم کا ہے یا علماء کا ہے الخ ظاہر معصوم سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں تب تو اس میں بھی وہی دعویٰ ہے جو اوپر گذرا لیکن اگر معصوم میں اہل اجماع کو بھی داخل کیا ہے اس بنا پر کہ اُن میں گو ہر ہر واحد معصوم نہیں لیکن مجموعہ معصوم ہے لحدیث ان الله لا یجمع امتی علی الضلالۃ تو قیاس کی حجیت کی نفی کا دعویٰ اب بھی باقی ہے۔ قولہ کیونکہ یہ قول کافر مشرکوں کو ایمان لانے سے روک رہا ہے الخ اگر یہ محذور دونوں تقدیروں پر لازم کیا ہے خواہ وہ معصوم کا قول ہو یا علماء کا تب تو بڑا شنیع دعویٰ ہے کہ معصوم کے قول کا محض ایک رائے سے رد ہے اگر خصوص معصوم سے مراد پیغمبر ہوں تو اُس کی شناعت کی کوئی حد نہیں کہ نص کا انکار ہے اور اگر صرف علماء ہی کے قول پر یہ محذور لازم کیا ہے تو اول تو نفس مسئلہ تفاضل بالاسلام و بالعربیہ میں کسی متبوع کا خلاف منقول نہیں گو بعض جزئیات میں اختلاف ہو تو مسئلہ اجماعی ہوا تو اجماع کا رد ہے اور اگر اجماعی بھی نہ ہوتا تب بھی اہل علم کے عدد کثیر کی تحقیق کو یہ

۱۔ اُنھوں نے اتنی بڑی مضرت کا احساس نہیں کیا اور یہ سب لوازم دعاوی ہیں۔ علاوہ اسکے اس میں جو مانعیت کا دعویٰ کیا گیا ہے کہ یہ قول کافر مشرکوں کو ایمان لانے سے روک رہا ہے الخ سو یہ مانعیت کل کفار کے اعتبار سے ہے یا بعض کے اعتبار سے شق اول تو مشاہدۃً باطل ہے کیونکہ باوجود اس مسئلہ کے مشہور ہونے کے ہر زمانہ میں ہزاروں کفار برابر اسلام قبول کرتے رہے ہیں اور جن کو بعد میں معلوم ہوتا ہے وہ بھی سب مرتد نہیں ہوتے اور شق ثانی پر اس مسئلہ کی کیا تخصیص ہے بعض کفار کیلئے تو دوسرے ایسے مسائل بھی مانع عن الاسلام ہو رہے ہیں جو قطعی الثبوت قطعی الدلالۃ نصوص سے ثابت ہیں مثلاً جہاد واسترقاق۔ وتعدد نکاح۔ ومشروعیۃ طلاق وذبح حیوانات وغیرہا من الاحکام التی لا تتناہی تو کیا سائل صاحب ان مسائل کے ابطال کا التزام کرسکتے ہیں بلکہ خود اس مسئلہ کا مقابل مساواۃ مطلقہ بعض کفار کے لئے مانع عن الاسلام ہوسکتا ہے مثلاً اگر کسی ہندو رئیس معزز راجپوت کو یہ معلوم ہو جاوے کہ میں مسلمان ہو کر شرافت میں ایک نو مسلم بھنگی یا چمار کی برابر سمجھا جاؤنگا اور اگر وہ میری لڑکی کیلئے پیام دے تو خاندانی تفاضل یعنی عدم کفارت کا عذر کرنا میرے لئے موجب معصیت و موجب عقوبت آخرت ہوگا تو کیا ممکن نہیں ہے کہ یہ معلوم کرکے وہ اسلام سے رک جاوے تو یہ محذور دونوں جانب برابر رہا پھر اس مانعیت کے کیا معنی۔ بہرحال یہ سوالات اس عنوان سے ان دعوؤں کو مستلزم ہیں اگر اب بھی اس عنوان کو باقی رکھا جاتا ہے تو ان دعووں کو ثابت کیا جاوے ورنہ عنوان بدلا جاوے جس میں کسی غیر مسلّم مقدمہ کا دعویٰ نہ ہو۔ فقط۔ ۷ ارجمادی الاخری ۱۳۵۱ھ

باسٹھواں نادرہ در تحقیق حفاظت جسم اطہر نبوی

سوال (۲۰) اجساد انبیاءؑ کے تغیر سے محفوظ رہنے کے بارہ میں صرف ایک روایت نظر سے گذری کہ ما سلطت الارض علی اجساد الانبیاء او کما قال۔ لیکن آپ کے وفات کے بعد جو حالات نظر سے گذرے اُس میں ایک روایت یہ ہے کہ آپکے ناخن سبز ہوگئے تھے ایک یہ کہ انتشار خضرت سے آپ کی وفات معلوم ہوئی ایک روایت یہ ہے کہ آپ اس وقت تک دفن ہوئے جبتک ربا قیمتہ ایک میں ہے کہ حتیٰ ربا طنہ اسی تغیر سے حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے مانعین دفن پر حجت قائم کی کہ دیکھو تمھارے نبی کی وفات ہوگئی پھر حضرت عباس رضہ نے بھی فرمایا کہ ان رسول اللہ یاسن کما یاسن البشر۔ میں نے اس تغیر جسد سے یہ نتیجہ نکالا کہ مانعین دفن کیلئے ایسا خفیف تغیر ظاہر کیا گیا تاکہ وہ دفن ہو جانے دیں اور معراج روح کے خیال سے باز آجائیں۔ واللہ اعلم۔ ورنہ بالیقین آپ جسد مبارک قبر شریف میں اپنی اصلی حالت میں محفوظ و مصون ہے زیادہ تعجب یہ ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں احد میں ایک نہر جاری کی گئی نہر میں قبور شہداء مانع تھیں تو ماہرین نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ سوائے قبور سے نکالنے کے ہمیں اور کوئی راستہ نہیں ہے تو اُنھوں نے اجازت دیدی جب نہر کیلئے قبور کھودی گئیں تو بروایت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ شہداء کی لاشیں اس طرح برآمد ہوئیں کہ معلوم ہوتا تھا سو رہے ہیں پھر انھیں کندھوں پر

لادلادکر وہاں سے علیحدہ کیا گیا اور اسی سلسلہ میں حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کے پاؤں میں پھاوڑہ لگ گیا تو خون نکل آیا حالانکہ یہ واقعہ کم از کم شہادت کے چالیس سال بعد کا ہے مجھے جہانتک معلوم ہے ایسی کوئی روایت نہیں ہے کہ جسمیں اجساد شہداء کی محفوظ رہنے کا وعدہ ہو جب شہداء کے اجساد محفوظ رہے تو انبیاء علیہم السلام کے اجساد بدرجۂ اولیٰ محفوظ ہونگے کیونکہ انکے لئے تو وعدہ بھی ہے

الجواب (۲)۔ فی التفسیر المظہری۔ اخرج الحاکم وابوداؤد عن اوس بن اوس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ حرم علی الارض ان تاکل اجساد الانبیاء۔ واخرج ابن ماجہ عن ابی الدرداء نحوہ۔ اس باب میں اور بھی احادیث ہیں اور جو تغیرات سوال میں نقل کئے ہیں وہ تاثیرات ارض کی نہیں اسلئے تعارض نہیں بلکہ تغیرات خواص موت سے بھی نہیں ایسے تغیرات احیاء میں بھی مرض کے سبب ہو جاتے ہیں اور حضرت عباس رضی اللہ عنہ کا قول ایسے ہی تغیرات پر محمول ہوگا اور استدلال تقریب فہم کیلئے ہوگا اور یہ سب جب ہے کہ ان روایات کے رجال ثقات ہوں ورنہ روایات ہی حجت نہیں پس تعارض ہی نہیں باقی شہداء کیلئے بھی بلکہ بعض دوسرے صلحاء کیلئے بھی وعدہ کی احادیث وارد ہیں فی التفسیر المظہری بروایۃ الطبرانی۔ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المؤذن المحتسب کالشہید المتشحط فی دمہ اذا مات لم یدود فی قبرہ واخرج ابن مندہ عن جابر بن عبد اللہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا مات حامل القرآن اوحی اللہ تعالیٰ الی الارض ان لا تاکل لحمہ فتقول الارض یارب کیف آکل لحمہ وکلامک فی جوفہ قال ابن مندہ وفی الباب عن ابی ہریرۃ رض وابن مسعود رض واخرج المروزی عن قتادہ رض قال بلغنی ان الارض لا تسلط علی جسد الذی لم یعمل خطیئۃ۔ اور مجھکو ان روایات کی صحت یا حسن کی تحقیق نہیں لیکن تعدد طرق واسباب تقویت سے ہے اور کوئی دلیل معارض نہیں اسلئے قبول کرنا ضروری ہے۔ اور صاحب روح المعانی کا یہ قول وما یحکی من مشاہدۃ بعض الشہداء الذین قتلوا منذ مأت سنین وانہم الی الیوم تشخب جروحہم دما اذا رفعت العصابۃ فمن ذلک مما رواہ ھیان بن بیان وما ھو الا حدیث خرافۃ وکلام یشہد علی مصدقہ تقدیم السخافۃ اھ۔ واجب الرد ہے لکونہ مخالفا للمشاہدۃ المتواترۃ فمنہا ما فی المظہری اخرج مالک عن عبد الرحمن بن صعصعۃ انہ بلغہ ان عمرو بن الجموح وعبد اللہ بن جبیر الانصاری کان قد حفر السیل قبرہما الی قولہ فوجدا لم یتغیرا کانہما ماتا بالامس وکان بین احد وبین حفر عنہما ستۃ واربعین سنۃ واخرج البیہقی ان معاویۃ رض لما اراد ان یجری کظامۃ نادی من کان لہ قتیل باحد فلیشہد فخرج الناس الی قتلاہم فوجدوہم رطابا یتثنون فاصابت المسحاۃ رجل رجل منہم فانبعث دما واخرج ابن ابی شیبۃ ونحوہ واخرج البیہقی عن جابر وفیہ فاصابت المسحاۃ قدم حمزۃ رض فانبعث دما اھ اور اگر کوئی واقعہ اسکے خلاف پایا جاوے اسکا جواب بیان القرآن کے متن و

حاشیہ و موائد العوائد میں مذکور ہے۔ الحاشیہ علی قولہ۔ اور یہ سب جب ہے کہ روایات کے رجال ثقات ہوں ورنہ روایات ہی حجت نہیں اھ۔ اور اس احتمال میں مضمون ذیل سے اور قوت ہوگئی۔ فی اصح السیر لمولانا عبد الرؤف القادری۔ طبقات ابن سعد عرصہ سے مفقود تھی مسلمانوں کے پاس اسکا مکمل نسخہ کہیں بھی موجود نہ تھا۔ اب یورپ کے عیسائیوں نے اسکو چھپوایا ہے اور وہی میرے پیش نظر ہے مگر اسکی کوئی سند نہیں ہے کہ یہ نسخہ اصل تصنیف کے موافق ہے وفات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق اور امہات المومنین کے متعلق بعضی ایسی روایتیں اس میں موجود ہیں جنکا اسلامی تصنیفات میں باوجود تلاش کے مجھکو پتہ نہ ملا ابن سعد کی اکثر روایتوں کو متاخرین نے نقل کیا ہے مگر ان مہملات کو کسی نے نہیں لکھا میں یقین کیساتھ تو نہیں کہہ سکتا کہ یورپ کا الحاق ہے اسلئے کہ طبقات ابن سعد خود کوئی ایسی کتاب نہیں جسکی ساری روایتیں قابل قبول ہوں تاہم چونکہ یہ پوری کتاب ہمیں یورپ کے واسطہ سے ملی ہے اسکے بھروسہ پر ابن سعد کا حوالہ بھی جائز نہیں ہے جب تک اسکی سند متداول کتابوں سے نہ ملجائے۔ حدیث۔ سیرت اور تفسیر کی اور کتابیں بھی عیسائیوں نے چھاپی ہیں ان کتابوں کی بھی کوئی سند نہیں ہے اور نہ اُن پر اعتماد ہے اُن میں سے صرف وہی باتیں قابل قبول ہونگی جسکی سند متداول کتابوں میں ملجائے۔ ملا علی قاری موضوعات کبیر میں لکھتے ہیں۔ قلت ومن القواعد الکلیۃ ان نقل الاحادیث النبویۃ والمسائل الفقہیۃ والتفاسیر القرآنیۃ لایجوز الا من الکتب المتداولۃ لعدم الاعتماد علی غیرھا من وضع الزنادقۃ والحاد الملاحدۃ بخلاف الکتب المحفوظۃ فان نسخہا یکون صحیحۃ متعددۃ۔ یہ قاعدہ اُن کتابوں کیلئے بھی ہے جنکا اتفاقیہ کوئی نسخہ کسی مسلمان کے پاس پایا جائے مگر وہ کتاب متداول نہ ہو تو جو کتاب مسلمانوں کے پاس بالکل نہ ہو محض عیسائیوں کے ذریعہ سے آئی ہو اُس کا کیا اعتبار ہے۔

ضمیمہ از مولانا محمد اسحق صاحب بردوانی۔ تغیر کے متعلق سوال ہے جسکا حضور نے جواب مرحمت فرمایا ہے۔ تغیر کے متعلق وکیع بن الجراح نے اسمعیل بن ابی خالد سے روایت کی ہے اور اسمعیل اور وکیع گو بڑے پایہ کے ہیں اور اسمعیل تابعی ہیں مگر بعد اُن کے کون ہے اسکا پتہ نہیں اور کتنے راوی محذوف ہیں اسکا ٹھکانا نہیں، اور اس روایت پر اس قرن میں جو قرن تابعین کا ہے سخت انکار ہوا اور صدر ثانی میں جب ازحد انکار ہوا تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ روایت محض بے اصل و غلط ہے۔ فی نسیم الریاض صفحہ ۳ جز ۱ شرح شفا للقاضی عیاض للشہاب الخفاجی۔ وقد حرم اللہ جسدہ علی الارض واحیاہ فی قبرہ کسائر الانبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام وقد رأیت فی بعض الکتب ان السلف اختلفوا فی کفر من قال ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما انتقلت روحہ للملاء الاعلی تغیر بدنہ وروی انہ وکیع بن الجراح حدث عن اسمعیل بن ابی خالد ان رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لما توفی لم یدفن حتی ربا

یظنہ وانثنی خنصرہ وانخضرت اظفارہ لانہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم توفی یوم الاثنین وترکہ للیلۃ الاربعاء الاشتغالہم بامر الخلافۃ واصلاح امر الامۃ وحکمۃ ان جماعۃ من الصحابۃ رضی اللہ تعالی عنہم قالوا لم یمت فاراد اللہ ان یریہم آیۃ الموت فیہ۔ ولما حدث وکیع بھذا بمکۃ رفع الی الحاکم العثمانی فاراد صلبہ علی خشبۃ نصبہا لہ خارج الحرم فشفع فیہ سفیان بن عیینۃ واطلق ثم ندم علی ذلک ثم ذھب وکیع للمدینۃ فکتب الحاکم الی اھلہا اذا قدم الیکم فارجموہ حتی یقتل فابرد لہ بعض الناس بریدا اخبرہ بذلک فرجع الی الکوفۃ خیفۃ من القتل وکان المفتی بقتلہ عبد المجید بن ابی رواد وقال سفیان لایجب علیہ القتل۔ وانکر ھذا الناس وقالوا راینا بعض الشہداء نقل من قبرہ بعد اربعین سنۃ فوجد رطبا لم یتغیر فیہ شیء فکیف بسید الشہداء والانبیاء علیہ وعلیہم الصلوٰۃ والسلام۔ وھذہ زلۃ قبیحۃ لاینبغی التحدث بہا اھ ونیز چہار شنبہ کی شب تک لاش مبارک کو بے دفن چھوڑنا غلط ہے۔ فی الطبقات لابن سعد ص ۳۷ ج ۲ وتوفی صلوات اللہ علیہ یوم الاثنین (حین اغ الشمس ص ۲۷ ج ۲) ودفن یوم الثلاثاء حین زاغت الشمس اھ۔ چوبیس گھنٹے میں معمولی لاشوں میں تغیر نہیں ہوتا ہے۔ فکیف بسید المرسلین۔ اس غرض سے مقصود یہ ہے کہ اگر حضور والا پسند فرماویں تو ضمیمہ جواب فرما کر شائع کرنیکا حکم فرمادیں۔ النور میں اس مضمون کو دیکھکر سخت پیچ و تاب میں تھا اور اس مضمون کو عرصہ ہوا میں نے دیکھا تھا مگر بعد تفحص ملتا نہ تھا کل بناء خدا دیکھا تو فورا آنکل آیا۔ الحمد للہ علی ھدایتہ۔ زیادہ حد ادب۔ ۲۷ جمادی الاولی ۱۳۵۲ھ

ضمیمہ ثانیہ از مولوی عبد الماجد دریابادی۔ اس سلسلہ میں عبارۃ ذیل سیرۃ ابن ہشام میں مل گئی غسل کے موقع پر ولم یر من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشیء مما یری من المیت۔ اب اس سے بڑھکر صراحت اور کیا ہوگی پھر بلحاظ استناد بھی سیرۃ ابن ہشام کا پایہ طبقات ابن سعد سے کہیں بڑھا ہوا ہے۔ یہ کتاب خاص سیرۃ نبویہ ہی پر تحقیق کرکے لکھی گئی ہے۔ طبقات تو دراصل صحابہؓ وتابعین کی تاریخ ہے سوانح نبویہ محض ضمناً آگئے ہیں پھر اسی سیرۃ ابن ہشام میں یہ بھی مذکور ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ غسل دیتے جاتے تھے اور یہ الفاظ کہے جاتے تھے وعلی یقول بابی انت وامی ما اطیبک حیا ومیتا اس سے بھی بڑھکر ایک اور روایت خود صحاح میں ملگئی۔ ابن ماجہ کتاب الجنائز باب ما جاء فی غسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں ہے عن علی ابن ابی طالب قال لما غسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذھب یلتمس منہ ما یلتمس من المیت فلم یجدہ فقال بابی الطیب طبت حیا وطبت میتا۔ اب تو طبقات کی اس نقل روایت کی تردید میرے خیال میں بالکل واضح ہوجاتی ہے مناسب ہو تو یہ بھی بطور ضمیمہ النور میں درج فرمادیا جاوے والسلام

تیسواں نادرہ رسالہ الحکم الحقانی فی حزب الآغاخانی اس رسالہ میں آغاخان کے متبعین کے

عقائد اور ان کا شرعی حکم ہے یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۴۳۷ سے شروع اور صفحہ ۴۵۲ سطر ۱۰ پر ختم ہوا ہے۔

چونسٹھواں نادرہ رسالہ شق الجیب عن حق الغیب

اس رسالہ میں مسئلہ علم غیب پر دلائل کا عجیب جواب ہے، یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۴۰۱ سے شروع اور صفحہ ۴۵۲ پر ختم ہوا ہے

پینسٹھواں نادرہ رسالہ التواجہ بما یتعلق بالتشابہ

اس رسالہ میں متشابہات کے اقسام واحکام ہیں یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۴۵۲ سے شروع اور صفحہ ۴۶۱ پر ختم ہوا ہے

چھیاسٹھواں نادرہ در حکم بہروپیہ وخفیہ پولیس کہ بعض اوقات وضع کفار اختیار می کنند

السوال کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ (۱) زید بوجہ پیشہ خور ونوش (بہروپیہ) ایسے روپ بدلتا ہے جس سے اُسکے ہندو ہونیکا یقین ہوتا ہو مثلاً کبھی ہندو کہار کبھی ہندو فقیر کبھی ہندو سیٹھ مہاجن بنتا ہے ماتھے پر قشقہ لگاتا ہے گلے میں مالا ڈالتا ہے یہ تو محض اسکے افعال ہوتے ہیں جس سے عوام اسکو ہندو جانتے ہیں مگر بعض اوقات خود کو وہ ہندو ہونا بیان کرتا ہے مثلاً ہندو کا بھیس بدلکر آتا ہے اور خواہش کرتا ہے کہ میں مسلمان ہونا چاہتا ہوں گویا خود کو ہندو بیان کر کے دھوکہ دیتا ہے اور انعام حاصل کرتا ہے ایسی حالت میں اسکے مسلمان رہنے اور نکاح قائم رہنے کے متعلق کیا حکم ہے اگر نکاح ساقط ہوتا ہے تو بغیر حلالہ نکاح ثانی ہو سکتا ہے یا نہیں؟ (۲) بکر بوجہ ملازمت سرکاری سی آئی ڈی (خفیہ پولیس) کسی مفرور ملزم کی تلاش یا کسی معلومات واقعہ کیلئے اپنا فرض منصبی ادا کرنیکی غرض سے ایسا روپ بدلتا ہے کہ کوئی انجان آدمی اُس کو دیکھکر شبہ کیساتھ بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ مسلمان ہے بلکہ ہندو ہونیکا یقین ہوتا ہے اگرچہ وہ اپنی زبان سے ہندو ہونیکا اقرار نہ کرتا ہو تو ایسی حالت میں اسکے اسلام اور نکاح کا کیا حکم ہے؟ (۳) بعض قصائی وغیرہ بھی ہندوؤں کا بھیس بدلکر ہندوؤں سے جانور خریدتے ہیں اور پھر بلا توبہ ذبح کر کے بیچتے ہیں اور تجدید نکاح بھی نہیں کرتے انکے اسلام اور ذبیحہ اور نکاح کا کیا حکم ہے؟ بینوا توجروا

الجواب فی البحر باب احکام المرتدین ویکفر بوضع قلنسوۃ المجوسی علی راسہ علی الصحیح الا لضرورۃ دفع الحر والبرد۔ وبشد الزنار فی وسطہ الا اذا فعل ذلک خدیعۃ فی حرب وطلیعۃ للمسلمین۔ وفیہ ویکفر بقول المعتذر لغیرہ کنت کافرا فاسلمت عند بعضہم وقیل لا وفیہ عن المسامرۃ ولاعتبار التعظیم المنافی للاستخفاف کفر الحنفیۃ بالفاظ کثیرۃ وافعال تصدر من المتہتکین لدلالتہا علی الاستخفاف بالدین کالصلوۃ بلا وضوء عمدا الخ وفیہ عن الفتاوی الصغری الکفر شیء عظیم فلا اجعل المؤمن کافرا متی وجدت روایۃ انہ لا یکفر وقال قبلہ وفی الجامع الاصغر اذا اطلق الرجل کلمۃ الکفر لکنہ لم یعتقد الکفر قال بعض اصحابنا لا یکفر لان الکفر یتعلق بالضمیر ولم یعتقد الضمیر علی الکفر۔ وقال بعضہم یکفر وھو الصحیح عندی لانہ استخفاف بدینہ اھ الی ومن تکلم بہا

اختیاراً جاهلاً بانها کفر ففیه اختلاف والذی تحرر انه لا یفتی بتکفیر مسلم امکن حمل کلامه علی محمل حسن او کان فی کفره اختلاف ولو روایةً ضعیفةً الخ وفی العالمگیریة الباب التاسع من کتاب السیر من الجلد الثالث ۱۶۷ ما کان فی کونه کفراً اختلاف فان قائله یؤمر بتجدید النکاح وبالتوبة والرجوع عن ذلک بطریق الاحتیاط الخ۔

ان روایات سے امور ذیل مستفاد ہوئے اول۔ کفار کی وضع بلا ضرورت قویہ حسیہ کدفع الحر و البرد یا شرعیہ کخداع اہل الحرب والتجسس للمسلمین افعالِ کفر سے ہے۔ ثانی۔ ایسے افعال بالذات کفر نہیں بلکہ انکے کفر ہونیکی علت استخفاف بالدین ہے اور جہاں استخفاف بالدین یقیناً منفی ہو مثلاً فاعل کے علم و قصد میں اُسکا مبنی ضرورت یا مصلحت ہو اور واقع میں ضرورت قویہ نہ ہو اور اُسکے کفر ہونیکا علم بھی نہ ہو وہاں ارتفاع علت سے حکم بالکفر بھی منتفی ہوگا مگر مستقل دلائل سے معصیت کا حکم کیا جاویگا علی اختلاف درجة الافعال مثلاً شد زنار و نحوہ میں اشدیت کا حکم ہوگا۔ اور دوسرے اوضاع غیر مذہبی ہیں جیسا عام طور پر عوام جہلاء خصوص دیہاتی لوگ اسمیں مبتلا ہیں ایسی اشدیت نہ ہوگی اور ہر حال میں توبہ واجب ہوگی۔ ثالث وضع مذکور کے کفر ہونے میں اختلاف بھی ہے۔ کما یدل علیہ قولہ علی الصحیح گو معصیت شدیدہ ہے۔ رابع زبان سے کفر کا اقرار جبکہ ساتھ ہی اسلام کا بھی اقرار ہو کفر اختلافی ہے۔ خامس۔ کفر اختلافی میں کفر کا یا بینونۃ زوجہ کا فتوی نہ دیا جاویگا البتہ احتیاطاً تجدید اسلام و تجدید نکاح کا حکم کیا جاویگا اور اس تجدید کیلئے حلالہ کی ضرورت نہیں۔ فی الدر المختار وارتداد احدهما ای الزوجین فسخ فلا ینقص عدداً عاجل بلا قضاء (مع الشامی ص ۶۲۳ ج ۱) وفی الشامی تحت قوله فلا ینقص عدداً فلو ارتد مراراً وجدد الاسلام فی کل مرة وجدد النکاح علی قول ابی حنیفة کل امرأة من غیر اصابة زوج ثان۔ بحر عن الخانیة۔ نیز چونکہ تجدید نکاح کا حکم احتیاط کے سبب ہے اگر وہ اس پر راضی نہ ہو تب بھی اُس کی زوجہ کو دوسرے سے نکاح جائز نہ ہوگا البتہ معصیت ہونیکی صورت میں توبہ واجب ہوگی کما سبق۔

اب سمجھنا چاہئے کہ ان تینوں سوالوں میں نہ کفر اتفاقی کا کوئی فعل پایا گیا نہ کفر اتفاقی کا کوئی قول پایا گیا جو فعل محتمل کفر کا تھا اسمیں استخفاف یقیناً منفی ہے اگر بعض میں تلعب ہے تو تلعب بالدین نہیں تلعب بالحاضرین ہے ایسی حالت میں یہ افعال اتفاقاً کفر نہیں اسی طرح قول کفر کی ساتھ قول اسلام بھی مقترن ہے پس وہ کفر بھی اختلافی ہے اسلئے کسی صورت میں نہ کفر کا فتوی دیا جائیگا نہ بینونت زوجہ کا نہ حرمت ذبیحہ کا البتہ معصیت کا صدور ہوا لہذا توبہ کا حکم جزم کیا گیا اور کفر اختلافی ہونیکے سبب تجدید اسلام و تجدید نکاح کا حکم احتیاط کیلئے دیا جائیگا اس سے زائد فتوی دینا حدود احتیاط سے تجاوز ہے۔ ۲۳ جمادی الثانی ۱۳۵۲ھ

تصدیق جواب بالا از مدرسہ دیوبند۔ جواب حضرت محی السنۃ حکیم الامۃ رحمۃ اللہ علیہ کا بالکل حق وصواب

اور حقیقت اور احتیاط کا جامع ہے اس سے تجاوز کرنا بلاشبہ حدود احتیاط سے تجاوز ہے۔ اصول مسلمہ در بارۂ تکفیر مسلم بھی اسی کے مقتضی ہیں اور جزئیات مندرجہ جواب بھی اس پر ناطق ہیں کیونکہ بلاشبہ مسئلہ زیر بحث میں در بارۂ تکفیر علماء کا اختلاف ہے اور کفر اختلافی کا وہی حکم ہے جو جواب میں مذکور ہے اور اختلاف فقہاء کی تفصیل شرح فقہ اکبر ص۲۲۸ میں موجود ہے کہ وضع قلنسوۃ المجوس کے متعلق بحوالہ خلاصہ نقل کیا ہے۔ قال فی الخلاصۃ من وضع قلنسوۃ المجوس علی راسہ قال بعضھم یکفر وقال بعض المتاخرین ان کان لضرورۃ البرد اولان البقرۃ لاتعطیہ اللبن حتی یلبسہا لایکفر والا کفر (ثم قال) وفی الخلاصۃ لوشد الزنار قال ابوجعفر الاستروشنی ان فعل لتخلیص الاساری لایکفر والا کفر (شرح فقہ اکبر ص۲۲۸)۔

۱۰ رجب ۱۳۵۲ھ

سترھواں نادرہ رسالہ تحقیق التشبیہ باہل السفاح لمن لا یرید اداء المہر فی النکاح در حکم کسیکہ نیت ادائے مہر ندارد

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۶۱ سے شروع اور صفحہ ۷۶۴ پر ختم ہوا ہے۔

اٹھارھواں نادرہ رسالہ تعدیل اہل الدہر فی وجہ تقلیل المہر در احکام تقلیل مہر

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۶۴ سے شروع اور صفحہ ۷۶۸ پر ختم ہوا ہے۔

انیسواں نادرہ رسالہ کلمۃ القوم فی حکمۃ الصوم در تحقیق حکمت صوم

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۶۹ سے شروع اور صفحہ ۷۷۵ پر ختم ہوا ہے۔

ستروان نادرہ رسالہ اعداد الجنۃ للتوقی عن الشبہۃ فی اعداد البدعۃ والسنۃ در تحقیق بعض بدعات حل بعض عبارات ایضاح الحق الصریح

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۷۶ سے شروع اور صفحہ ۷۸۲ پر ختم ہوا ہے۔

اکہتروان نادرہ تحقیق السعد والنحس

تحقیق السعد والنحس۔ اعلم انہ ان کان المراد بالسعادۃ والنحوسۃ ما یزعمہ الجہلاء من خاصیۃ طبعیۃ فی شیء باسباب غیر مشاہدۃ فہی شعبۃ من النجوم التی نفاہا الشرع فقد روی احمد وابوداؤد وابن ماجہ عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اقتبس علما من النجوم اقتبس شعبۃ من السحر زاد ما زاد وروی رزین عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اقتبس بابا من علم النجوم لغیر ما ذکر اللہ فقد اقتبس شعبۃ من السحر المنجم کاہن والکاہن ساحر والساحر کافر وعن قتادۃ قال خلق اللہ تعالی ہذہ النجوم لثلث جعلہا زینۃ للسماء ورجوما للشیاطین وعلامات یہتدی بہا فمن تاول فیہا بغیر ذلک اخطأ واضاع نصیبہ وتکلف ما لا یعلم رواہ البخاری تعلیقا وفی روایۃ رزین وتکلف ما لا یعنیہ وما لا علم

له به وما عجز عن علمه الانبياء والملائكة وعن الربيع مثله وزاد ما جعل الله فى نجم حيوة احد ولا رزقه ولا موته وانما يفترون على الله الكذب ويتعللون بالنجوم (مشكوٰة باب الكهانة) وان كان المراد بالسعادة بركة و فضيلة ثبت بالنقل الصحيح وبالنحوسة مضرة ومعرة ثبتت كذلك فالسعادة واقعة بما ورد من النصوص فى ايام مباركة كالجمعة ورمضان وغيرهما والنحوسة منفية بالنصوص كذلك كقوله عليه السلام لا عدوى ولا طيرة الحديث رواه البخارى وكقوله عليه السلام لا عدوى ولا هامة ولا نوء ولا صفر رواه مسلم وكقوله صلى الله عليه وسلم الطيرة شرك وكقوله عليه السلام الطيرة من الجبت رواهما ابو داؤد (مشكوٰة باب الفال والطيرة) وما ورد من قوله عليه السلام الشوم فى المرأة والدار والفرس متفق عليه (مشكوٰة كتاب النكاح) يفسره الحديث الآخر الذى رواه ابو داؤد من قوله عليه السلام ان تكن الطيرة فى شئ ففى الدار والفرس والمرأة (مشكوٰة باب الفال) وفى المرقاة المعنى ان فرض وجودها يكون فى هذه الثلثة والمقصود منه نفى صحة الطيرة على وجه المبالغة اه قلت فكلمة ان هذه كهى فى قوله تعالى قل ان كان للرحمٰن ولد فانا اول العابدين يعنى انها بمعنى لو تكون للنفى كما قال النبى صلى الله عليه وسلم العين حق ولو كان شئ سابق بالقدر سبقته العين رواه مسلم (مشكوٰة كتاب الطب) واما قول الله تعالى فارسلنا عليهم ريحا صرصرا فى ايام نحسات الآية فليس المراد به النحوسة المتعارفة بدليل تفسير هذه الايام بايام الاسبوع فى قوله تعالى واما عاد فاهلكوا بريح صرصر عاتية سخرها عليهم سبع ليال وثمانية ايام حسوما الآية فلو كان المراد النحوسة المتعارفة لكانت الايام كلها نحسة وهو خلاف ما ادعوه فعلم ان المراد بالنحسات نحسات عليهم لنزول العذاب على معاصيهم فاتضح سبيل الرشاد وانمحق قول اهل الفساد۔ كتبه اشرف على تاسع رمضان

بہتروائی نادرہ تحقیق معنی حدیث مبشرات

تحقیق معنی حدیث مبشرات۔ حدیث لم یبق من النبوة الا المبشرات وهى الرؤيا الصالحة الحدیث او کما قال کے متعلق وارد ہوتا ہے کہ خصالِ نبوت تو اور بھی باقی ہیں پھر اس حصر سے اوروں کی نفی کیسے صحیح ہوئی۔ جواب یہ ہے کہ یہ حصر حقیقی نہیں جس سے دوسرے خصال کے بقاء کی نفی لازم آئے بلکہ حصر اضافی باعتبار وحی کے ہے مقصود بقاء وحی کی نفی کرنا ہے یعنی اب وحی نبوت کا سلسلہ باقی نہیں منقطع ہوچکا۔ باقی یہ کہ یہ دلالت تو دوسرے خصال میں حصر کرنے سے بھی مستفاد ہوسکتی تھی مثلاً یوں فرمایا جاتا کہ لم یبق من النبوة الا الاخلاق اور مقصود اس سے بھی نفی وحی کی ہوتی پس اس دلالت کیلئے مبشرات کو کیوں خاص کیا گیا اگرچہ ذکراً ہی سہی۔ جواب یہ ہے کہ ان خصال میں مبشرات اشبہ بالوحی ہیں یہ بوجہ اشتراک فی انکشاف الغیب کے دوسرے خصال اسقدر مشابہ نہیں پس اسوقت مشابہت کے سبب مبشرات کے بقاء سے وہم ہوسکتا تھا

بقاء وحی کا اسلئے اس عنوان سے وحی کی نفی کرنا ابلغ تھا کہ جو چیز سب سے زیادہ مشابہ وحی کے ہے اسکا بقاء بھی مستلزم نہیں بقاء نبوت کو چہ جائیکہ دوسرے خصال رہا تی یہ کہ ایسا اشتراک فی انکشاف الغیب کشف و الہام میں بھی ہے انکو مبشرات کیساتھ کیوں نہیں ذکر فرمایا جواب یہ ہے وہ بھی حکماً ملحق بالمبشرات ہیں کیونکہ ان میں بھی مثل رؤیا کے اس علم سے ایک گونہ غلبیت ہوتی ہے پس وہ بھی بحکم رؤیا ہیں۔ رؤیا کے مفہوم میں حکماً وہ بھی داخل ہیں پس گویا معنی کلام کے یہ ہیں۔ لم یبق الا الرؤیا والکشف والالہام۔ باالگر وہ رؤیا میں داخل نہیں مگر وصف جامع مذکور کے سبب وہ رؤیا پر مقیس ہیں۔ بہرحال سب کا اتحاد حکم میں ثابت ہو گیا پس سب اشکال دفع ہو گئے اور حدیث کا مضمون منقح ہو گیا۔ ۲۸ رمضان ۱۳۵۲ھ

تہتروآں نادرہ نصب اشجار در عرفات

استفتاء۔ بعض ہمدرد مسلمانوں کا خیال ہے کہ چونکہ میدان عرفات میں بموسم گرما دھوپ اور لو کی شدت سے ہزارہا غیر مستطیع حجاج جو خیمہ وغیرہ کا انتظام نہیں کر سکتے ہلاک ہوتے یا سخت تکلیف اٹھاتے ہیں۔ اگر وہاں سایہ دار درخت کافی تعداد میں مثل برگد (برگد) یا پلکھن (پاکھر) وغیرہ نصب کر دیئے جائیں تو انکے سایہ میں گرمی اور لو سے امن متوقع ہے۔ یہ لوگ نصب درختاں کیلئے ساعی ہیں اور انکا یہ خیال ہے کہ سلف سے آبتک اس پر عملدرآمد نہ ہونیکی وجہ یہ ہی ہوگی کہ زمانۂ قدیم میں برگد اور پلکھن کے وجود اور سرزمین حجاز میں انکے سرسبز ہونیکا علم نہ تھا اور نہ اس زمانہ کے سے ذرائع حمل و نقل موجود تھے۔ لوگ جفاکشی کے عادی بھی تھے لیکن کچھ مسلمان اس امر میں متامل ہیں۔ آخر الذکر طبقہ کا خیال یہ ہے کہ وادی عرفات کے اس قدرتی منظر کو خیر القرون سے بھی ہزارہا سال پہلے انسانی تصرفات سے پاک اور ہیئت اصلی پر ہی برقرار رکھا جاتا رہا ہے اور باوصف اسکے کہ ضرورت رفع شدت و حدت قدیم ہے اور اسکے اسباب (نصب درختاں سایہ دار) بھی قدیم اور سہل و معروف تاہم سلف سے آجتک یہ صورت جو کسی وقت بھی دشوار نہ تھی اختیار نہیں کی گئی جیسے کہ آب رسانی کی قدیم ضرورت کو نہر زبیدہ کی تعمیر سے باوجود عسیر الحصول ہونیکے زمانہ سلف ہی میں جبکہ کم از کم تبع تابعین بھی موجود تھے پورا کر دیا تو رفع شدت حر کی قدیم ضرورت کو سہل الحصول ذریعہ (نصب درختاں) سے پورا کرنیکی سعی جدید بدعت کی تعریف میں آجاتی ہے اور اسکا قیاس قطع مسافت کی قدیم ضرورت کے جدید سامان یعنی تیز رفتار مثلاً سیارات (موٹر) وریل و طیارات (ہوائی جہاز) و دخانی جہازات وخلقنا لهم من مثله ما یرکبون پر قیاس مع الفارق ہے۔ نیز اگر نصب درختاں کا سلسلہ قائم رہا تو وادی عرفات بجائے میدان کے باغ یا بن کی صورت میں تبدیل ہو جائیگی۔ لہذا استفسار ہے کہ (۱) میدان عرفات میں حجاج بموسم گرما دھوپ اور لو سے بچنے کے خیال سے سایہ دار درختوں کا نصب ... اور اس میں سعی سنر عاً جائز ہے یا ناجائز (۲) اگر نصب یا سعی جائز ہے تو مباح ہے یا مستحب یا سنت یا واجب یا فرض۔ (۳) اگر ناجائز

ہے تو مکروہ تنزیہی ہے یا تحریمی یا حرام؟ (۴) بصورت عدم جواز ناصبین یا ساعین کو منع کرنا مسلمانوں پر حسب حیثیت لازم ہے یا نہیں؟ (۵) حد عرفات کے خط کے باہر مسجد نمرہ کی پشت پر نصب درختاں کا حکم بھی مثل وادی عرفات ہے یا اُسکے غیر؟ (۶) شہر مکہ اور حدود حرم کے اندر نصب درختاں کے جواز کو میدانِ عرفات پر قیاس کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا

الجواب۔ عرفات اور حد حرم کے اندر سایہ کیلئے درختوں کا لگانا بلاشبہ فی نفسہ جائز ہے۔ اور لغیرہ استحباب کا حکم بھی کیا جاسکتا ہے اگرچہ افضل اسکا ترک ہے۔ جواز کی دلیل یہی کافی ہے کہ عدم جواز کی کوئی دلیل نہیں بلکہ کلیات ظاہراً جواز ہی پر دال ہیں۔ فقہا نے باب جنایات الحج میں قطع حشیش حرم و اشجار حرم نابتہ و منبتہ مثمرہ وغیرہ کے احکام کی اباحۃ و نہیاً وضماناً تفصیل فرمائی ہے اگر غرس اشجار میں کسی درجہ کی بھی کراہۃ ہوتی اس موقع پر سکوت کے موہم ہونیکے سبب اُسکا ضرور ذکر فرماتے مگر اس سے اصلاً تعرض نہیں کیا یہ واضح دلیل ہے جواز بلا کراہۃ کی...... نیز فقہاء نے منیٰ میں جو کہ داخل حرم ہے ابنیہ کے وجود پر صحت جمعہ کو متفرع فرمایا ہے اور انکی کراہت سے تعرض نہیں کیا بطریق مذکور یہ بھی دلیل ہے ابنیہ کی جواز بلا کراہۃ کی اور ابنیہ اور اشجار کا اشتراک غرض ارتفاق میں ظاہر ہے پس قیاس سے بھی جواز کو قوت ہوگئی اور جب حد حرم کے اندر ایسے تصرفات کی اجازت ہے تو حد حرم کے باہر مثلاً عرفات میں بدرجۂ اولیٰ اجازت ہوگی۔ یہ دلائل تھے جواز فی نفسہ کے۔ باقی استحباب لغیرہ کی یہ توجیہ ہوسکتی ہے کہ یہ حجاج کو راحت پہنچانا ہے اور حجاج کو راحت پہنچانا اقل درجہ مستحب ضرور ہے اور یہ شبہ کہ خیر القرون میں نہ تھا اسلئے مرتفع ہے کہ خیر القرون میں پایا جانا عام ہے وجود عین اور وجود دلیل کو اور دلیل مع نظیر اوپر مذکور ہوچکی ہے وہ نظیر ابنیہ ہے اُن میں اور اشجار میں کوئی معتدبہ تفاوت نہیں۔ اور اگر جواز میں ارتفاق موثر نہ ہوتا تو خود ابنیہ منیٰ کا عہد نبوی میں نہ ہونا خیر القرون میں جواز سے مانع سمجھا جاتا اور بلا نکیر اسکو جائز نہ سمجھا جاتا۔ باقی ترک کا افضل ہونا وہ اسلئے ہے کہ اُسمیں سُنت کی صورت و معنی کو جمع کرنا ہے اور اس مجموعہ کا صرف رعایت معنی بلا صورت سے افضل ہونا ظاہر ہے۔ اور حجاج کے ہلاک غالب کے خوف کو اس افضلیت ترک میں قادح نہ سمجھا جاوے کیونکہ اسکا انتظام اہل استطاعت ضعفاء غیر اہل استطاعت کو اپنے خیمہ وغیرہ میں شریک کر لینے سے کرسکتے ہیں البتہ اس غرض اظلال کیلئے کسی مسجد میں درخت لگانا بقول ارجح مکروہ ہے جسکی علت مشابہت بیعہ اور موضع موضوع للصلوٰۃ کو مشغول کرنا ہے البتہ خود عمارت مسجد کی مصلحت کیلئے درخت لگانا جیسے نمی کا جذب کرنا یہ اس کراہت سے مستثنیٰ ہے۔ ذکر ھذا کلہ فی الدر المختار ورد المحتار احکام المسجد قبیل باب الوتر۔ واللہ اعلم۔ بعشرین من شعبان سنہ ۱۳۵۳ھ۔

چوہترواں نادرہ بیع آراضی فلسطین بدست یہود

السوال۔ بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ ما حکم الشریعۃ الاسلامیۃ المطہرۃ فی بعض المسلمین الذین یبیعون اراضی بلاد فلسطین المقدسۃ او یتوسطون ببیعہا للیہود الطامعین الذین یقصدون من

شراء هذه الاراضی والعقارات جلاء المسلمین عن هذه البلاد المقدسة والاستیلاء علی المسجد الاقصی الذی بارک الله حوله انشاء کنیسهم الهیکل مکانه وتشکیل دولة یهودیة فی فلسطین بمساعدة بعض الدول المعادیة للاسلام والتی تبذل کل جهد فی محاربته فما هو الرادع لهم عن هذا العمل المنکر وهل اذا افتی بعض العلماء بکفر من باع ارضه للیهود او توسط ببیع ارض غیره لهم لمساعدة اهل الکفر علی المسلمین والموالاة للیهود الذین یعملون لیلا ونهارا لطرد المسلمین وابعادهم عن بلاد فلسطین والمسجد الاقصی الذی اسری الله برسوله محمد صلی الله علیه وسلم وحرمانهم من الصلاة علیهم ومن الدفن فی مقابر المسلمین لخروجهم عن الاسلام وفیه عبرة لغیرهم ممن تسول له نفسه اقتراف مثل خطیئتهم فما قولکم فی فتواهم واذا کان هناک زاجر خلاف ما ذکر افیدونا ولکم من الله الاجر والثواب۔

الجواب۔ وهو الموفق للصدق والصواب۔ اما عن الجزء الاول فلنمهد ولا الدلائل ثم نشید بها المسائل، ففی الدر المختار فصل الجزیة احکام اهل الذمة ما نصه لا یعمل بسلاح فی رد المحتار ای لا یستعمله ولا یحمله لانه عز وکل ما کان کذلک یمنعون عنه قلت ومن هذا الاصل تعرف احکام کثیرة در منتقی اھ وهذا اصل کلی وههنا جزئیات نسردها ففی الدر المختار (الذمی اذا اشتری دارا) ای اراد شراءها (فی المصر لا ینبغی ان تباع منه فلو اشتری یجبر علی بیعها من المسلم) وقیل لا یجبر الا اذا کثر درر فی رد المحتار قوله الذمی اذا اشتری دارا الخ قال السرخسی فی شرح السیر فان مصر الامام فی اراضیهم للمسلمین کما مصر عمر رضی الله عنه البصرة والکوفة فاشتری بها اهل الذمة دورا وسکنوا مع المسلمین لم یمنعوا من ذلک فانا قبلنا منهم عقد الذمة لیقفوا علی محاسن الدین فعسی ان یؤمنوا واختلاطهم بالمسلمین والسکنی معهم یحقق هذا المعنی وکان شیخنا الامام شمس الائمة الحلوانی یقول هذا اذا قلوا وکان بحیث لا تتعطل جماعات المسلمین ولا تتقلل الجماعة لسکناهم بهذه الصفة فاما اذا کثروا علی وجه یؤدی الی تعطیل بعض الجماعات او تقلیلها منعوا من ذلک وامروا ان یسکنوا ناحیة لیس فیها للمسلمین جماعة وهذا محفوظ عن ابی یوسف فی الامالی اھ ثم فی الدر المختار بعد اسطر (واذا تکاری اهل الذمة دورا فیما بین المسلمین لیسکنوا فیها) فی المصر (جاز) لعود نفعه الینا ولیروا تعاملنا فیسلموا (بشرط عدم تقلیل الجماعات بسکناهم شرط الامام الحلوانی (فان لزم ذلک من سکناهم امروا بالاعتزال عنهم والسکنی بناحیة لیس فیها مسلمون) وهو محفوظ عن ابی یوسف بحر عن الذخیرة۔ وفی رد المحتار تحت القول الاتی من الدر المختار لکن رده الخ ما نصه فتحصل من مجموع کلام الحلوانی والتمرتاشی انه اذا لزم من سکناهم فی المصر تقلیل الجماعة امروا بالسکنی فی ناحیة خارج المصر لیس فیها جماعة للمسلمین وان لم یلزم ذلک یسکنون فی المصر بین المسلمین

مقہورین لا فی محلۃ خاصۃ لانہ یلزم منہ ان یکون لھم فی مصر المسلمین منعۃ کمنعۃ المسلمین بسبب اجتماعھم فی محلتھم فافھم ثم فی رد المحتار بعد اسطر بعنوان التنبیہ ما نصہ قال فی الدر المنتقی ولکن یمنعون عن التطاول فی بنائھم علی المسلمین ومن المساواۃ عند بعض العلماء نعم یبقی لقدیم ثم قال بعد بحث طویل والحدیث الشریف لا یفید ان لھم ما للناس من العز والشرف بل فی المعاملات من العقود ونحوھا للادلۃ الدالۃ علی الزامھم الصغار وعدم التمرد للمسلمین وصرح الشافعیۃ بان منعھم عن التعلی واجب وان ذلک لحق اللہ تعالیٰ وتعظیم دینہ فلا یباح برضا الجار المسلم اھ وقواعدنا لا تاباہ ولقد مرانہ یحرم تعظیمہ ولا یخفی ان الرضا باستعلائہ تعظیم لہ ھذا ما ظھر لی فی ھذا المحل واللہ تعالیٰ اعلم اھ قلت وفی لباب روایات لا تحد ولا تعد وفیما ذکرنا کفایۃ انشاء اللہ تعالیٰ واذا کان ھذا حکم الکراء والشراء الدار والتعلی فی البناء والجدار فکیف حکم بیع المسلمین اراضیھم من الکفار وھو اقوی اسباب العزۃ والشوکۃ والقوۃ والصولۃ واذا کان ھذا حکم الذمیین وھم مقھورون تحت حکم الاسلام فکیف حکم غیر الذمیین الذین لیسوا فی شیء من الاستسلام وھو کما قال اللہ تعالیٰ لا یالونکم خبالا وکما قال تعالیٰ لا یرقبون فی مؤمن الا ولا ذمۃ وکما قال اللہ ان یثقفوکم یکونوا لکم اعداء ویبسطوا الیکم ایدیھم والسنتھم ووددوا لو تکفرون وللہ در القائل ؎ احیاینا نوب الزمان کثیرۃ ۔ وامر منھا رفعۃ السفھاء

فمتی یفیق الدھر من سکراتہ ۔ واری الیھود بذلۃ الفقھاء

واما عن الجزء الثانی فان کان اھل ھذہ الفتاوی من اھل البصیرۃ والکیاسۃ فاقرب محاملھا ھی السیاسۃ والعلماء لھم فی مثالھا حق الریاسۃ وھذا اخر الجواب فی ھذا الباب ۔ واللہ اعلم بالصواب ۔

کتبہ اشرف علی التھانوی من الھند الحنفی الفاروقی عفی عنہ الثلث الاول فی رمضان المبارک سنہ ۱۳۵۳ھ

بچھترواں نادرہ بطلان بعض احلام وکشوف

حال ، میرے والد ماجد سلسلہ عالیہ قادریہ میں ایک جگہ بیعت ہیں اُنکے پیشوا علیہ الرحمۃ وصال پا چکے ہیں۔ میرے والد جہانتک میرا علم ہے صوم وصلوٰۃ اور تہجد کے پابند ہیں خصوصاً تہجد کے۔ مگر باوجود ان باتوں کے قبر پرست بھی ہیں اپنے پیشوائے روحانی کے مزار کی تعظیم بھی کرتے ہیں۔ سماع بھی سُنتے ہیں۔ اکثر مجھے نماز خصوصاً تہجد کی تاکید فرماتے رہتے ہیں مجھے اکثر تحریر کرتے رہتے ہیں اور جانیوالے کے ہاتھ پیغام بھیجتے رہتے ہیں کہ تمھاری دربار میں غیر حاضری ہے ہمیں ہمارا مالک یہی بتاتا ہے کہ تو اپنے مرشد کے ارشاد پر عمل نہیں کرتا۔ مالک سے اُنکی مراد اپنے پیشوا علیہ الرحمۃ ہیں چونکہ میں اُنکا اکلوتا بیٹا ہوں اسلئے وہ میرے لئے اکثر دعا کرتے ہیں۔ ایک دفعہ فرماتے تھے کہ سرور کائنات فخر موجودات حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کے دربار میں میری بابت عرض کیا تو جواب ملا کیا کریں وہ غیر حاضر رہتا ہے۔ حقیقت حال جو ہمیں بتائی جاتی
ہے یہ ہے کہ تمہارے دل میں یہ وسوسہ ہے کہ خدا علیحدہ چیز ہے اور پیر علیحدہ ہے جبتک تم اس وسوسہ کو نہ نکالو گے اور پیر کو عین
ذات تصور نہ کرو گے کچھ نہ بنے گا۔ اب بحث کا موضوع نکل آیا۔ مجھے انکار اور انکو اصرار کہ نہیں ہم جو کہہ رہے ہیں طریقت کا مسئلہ
یہی ہے۔ ہم غیروں کو نہیں سمجھاتے ہیں میں نے کہا کہ پھر شرک اور کیا ہے۔ فرمایا شریعت کے مطابق تو تم شرک سمجھتے ہو۔ مگر
حقیقت یہ ہے ظاہر میں تو انسان کو شریعت کا ہی پابند ہونا چاہئے۔ شریعت میں پیر کو پیر اور خدا کو خدا ہی کہنا چاہئے۔ مگر طریقت
میں دونوں ایک ہیں۔ بیٹا ہماری بات کو مان لو۔ ہم کامل بزرگوں کی مجلس میں بیٹھے ہوئے ہیں۔ غرض ہر روز جب تنہائی ہوتی یا
کوئی رازداں بیٹھا ہوتا تو یہی تذکرہ ہوتا اور فرماتے تم مقصد نہیں پا سکو گے جبتک ہماری بات کو سچ نہ سمجھو گے مگر مجھے ہر صورت
انکار ہی رہا میرے انکار پر انکے آنسو نکل جاتے اسقدر سرد آہیں بھرتے یوں سانس کھنچکر آتی کہ گویا پسلیاں ٹوٹ رہی
ہیں مگر مجھے یہ صریح شرک نظر آ رہا تھا میں کیسے مانتا۔ آخر میں نے دل میں ٹھان لی کہ آپ سے استفسار کروں چنانچہ حسب بالا سطور
من وعن تحریر کر دی ہیں تاکہ آپ مجھے اس تذبذب کی زندگی سے نکالنے میں کامیاب ہو جائیں۔ مہربانی فرما کر خط کے مطالعہ کے
بعد میرے اور والد بزرگوار کے تنازع کو چکائیں۔ خط بند کرنے سے پہلے ایک اور چیز عرض کر دوں۔ والد صاحب نے فرمایا تھا کہ آٹھ دن
ہمارا کہا سچ مان کر کے دیکھ لو اگر ہمارا کہا جھوٹ ہو۔ تو شب و روز تذبذب میں گذرنے لگے۔ ایک روز سونے سے قبل خدائے عزوجل
سے دعا مانگی کہ اے اللہ مجھے اس مصیبت سے رہائی دے مجھے صحیح رستہ کی طرف رہنمائی کر۔ دعا مانگ کر سو رہا۔ کیا دیکھتا ہوں ایک معمولی
سا مکان ہے حضور سرور کائنات فخر موجودات ختم الانبیاء جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک سادہ معمولی سے چھپر کھٹ پر
بیٹھے ہیں اور ایک سفید چادر اوپر اوڑھ رکھی ہے (مجھے خبر نہ تھی مگر دریافت پر معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں) کچھ علیل ہیں۔
یکایک حدیث قرطاس کا مسئلہ پیش ہو گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم میری طرف مخاطب ہو کر فرمانے لگے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو
بلا لاؤ تاکہ میں کچھ لکھ دوں کہ بعد میں جھگڑا نہ ہو (الفاظ یہ تھے جھگڑا نہ ڈالے) میں جا کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بلا لایا اور کہا کہ حضور
علیہ السلام تحریر کرنا چاہتے ہیں تاکہ آپ بعد میں تقاضا نہ کریں لیکن وہ خاموش ہو گئے اور کہنے لگے رہنے دو حق تو میرا ہی ہے یہی
لکھیں گے۔ اتنے میں ہم ایک دوسرے کمرے میں پہنچ گئے وہاں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ ایک بالکل سادی چارپائی کی پائنتی
بیٹھے ہوئے دبلے پتلے اور لوگوں سے سفید تھے وہاں بھی یہی گفتگو ہوئی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ [illegible] نے لگے مگر ہم انھیں خاموش
کر کے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے سامنے لے گئے جب ہم وہاں پہنچے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصال پا چکے تھے۔ باوجود جاننے
ہوئے کہ وصال پا چکے ہیں۔ میں نے انھیں بیدار کیا۔ چادر اسی طرح اوپر پڑی تھی آنحضور اٹھ بیٹھے۔ اور معاملہ پیش ہوا اور
حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے حق میں تحریر کر دی اسکے بعد تمام حاضرین رخصت ہو گئے اور صرف میں

اکیلا رہ گیا آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام چہل قدمی کیلئے اُٹھ کھڑے ہوئے میں بھی ساتھ ہولیا۔ میں نے عرض کی یا رسول اللہ میرے اور والد بزرگوار کے سلسلہ کے درمیان ایک مسئلہ کے متعلق تنازعہ ہے اسکا حل کیا ہے۔ فرمایا کیا۔ میں نے عرض کیا کہ وہ فرماتے ہیں کہ پیر اور خدا ایک چیز ہے۔ فرمایا درست کہتے ہیں۔ میں نے عرض کی کس طرح۔ آپ تشریح کرنے لگے اور میں سُننے لگا ابھی ایک دو ہی فقرے کہے تھے کہ مجھے یوں معلوم ہوا جیسے میں آہستہ آہستہ کسی دوسری دنیا کو کھچا یا جا رہا ہوں۔ افسوس میں اُنکی تشریح کو نہ سُن سکا۔ میرے کانوں میں وہ آواز دھیمی دھیمی ہوتی چلی گئی۔ یہانتک جب بالکل چُپ ہوگئے تو میں بیدار تھا اور خواب کا نظارہ میری آنکھوں میں تھا۔ مولانا صاحب سچ عرض کرتا ہوں اُس دن سے اور تذبذب میں پڑ گیا ہو مجھ سا گنہگار فاسق بدکار (یہ حقیقت ہے) اور حضور علیہ الصلوات والسلام کا دیدار۔ میں کہتا ہوں کوئی مجھ سے فریب نہ ہو مگر جب بزرگوں سے یہ سُنتا ہوں کہ بزرگوں خصوصاً انبیاء کی شکل میں کوئی بدروح خواب میں متشکل ہو کر نہیں آئی نہ آسکتی ہے تو پھر ان کے اس ارشاد پر کہ تمہارے والد صاحب درستی پر ہیں اور حیران ہوتا ہوں۔ مہربانی فرما کر جواب سے سرفراز فرمائیں؟

الجواب۔ واقعہ مسؤلہ میں کئی شک ہیں۔ اول یہ شک کہ مرئی حضور ہی تھے صلی اللہ علیہ وسلم کیونکہ ایک قول یہ بھی ہے کہ واقعیت کی یہ بھی شرط ہے کہ حلیہ کے موافق زیارت ہو اور یہاں آپ کی شانِ رفیع کے مناسب ہیئت میں بھی نہیں ہوئی چنانچہ خط میں چھپر کٹ بھی معمولی اور کچھ علالت بھی لکھی ہے۔ دوسرا یہ شک کہ وہ حضور ہی کی آواز مبارک بھی جیسا تلك الغرانیق العلی کے قصہ میں بعض علماء سامعین کے اشتباہ کے قائل ہوئے ہیں تیسرا یہ شک کہ سُننے والے نے صحیح بھی سُنا کیونکہ جب بیداری میں سماع میں غلطی ہو جاتی ہے تو خواب تو بیہوشی کی حالت ہے۔ چوتھا یہ شک کہ صحیح بھی سمجھا ہے جیسا مصر میں اشرب الخمر میں تمام علماء نے اُس کی غلطی قرار دی تھی۔ پانچواں یہ شک کہ صحیح یاد بھی رہا اور جب دیکھنے والے ہم جیسے ظلماتی قلوب والے ہوں جیسے رائی نے اس جملہ میں کہ (یہ حقیقت ہے) اسکو تسلیم کرلیا ہے تو یہ شکوک اور زیادہ قوی ہو جاتے ہیں بلکہ شک کے درجہ سے گذر کر غلطی کی جانب راجح بلکہ متیقن ہو جاتی ہے۔ چنانچہ خود اس خواب کے بعض اجزاء یقیناً اضغاث احلام ہیں جیسا حضرت علیؓ کا خلافت بلافصل کو اپنا حق بتلانا جو کبھی زمانہ تحقیق احکام میں بھی نہیں فرمایا جو یقیناً دلیل ہے رائی کے خلط خیالات دماغیہ کی جس سے بقیہ اجزاء خواب سے بھی امن مرتفع ہوا جاتا ہے۔ چھٹے ان سب سے قطع نظر کرکے جب یہ معارض ہے نصوص قطعیہ کے تو مثل حدیث معارض قطعی کے یا متروک ہوگا یا ماوّل۔ اور تاویل یہ ہے کہ معنی مجازی کے اعتبار سے درست ہے وہ معنی مجازی یہ ہیں کہ پیر کامل کا حکم بوجہ موافقت حکم شرع کے گویا خدا ہی کا حکم ہے ایسے موقع پر محاورات میں یہ کہدیا جاتا ہے کہ دونوں ایک ہی چیز ہیں جیسے سورۂ قیامہ میں قرأت جبرائیلیہ کو اپنی طرف منسوب کرکے قرأناہ فرمادیا لیکن اسوقت جو لوگ ایسی شطحیات میں مبتلا ہیں یہ تاویل اُنکے خواب میں بھی نہیں آئی اسلئے وہ یقیناً زندقہ ہے۔ ساتویں کبھی یہ محاورہ ایک کی نفی دوسرے کے

اثبات کیلئے مستعمل ہوتا ہے یعنی پیر کوئی چیز نہیں حاکم خدا ہی ہے جیسا حدیث میں ان اللہ ھو اللہ ھر کے معنی یہ ہیں کہ پھر کوئی چیز نہیں متصرف خدا ہی ہے اور حکمت اس ماوّل کی تصویب میں معذورین سے کف لسان کی تعلیم ہوگی اور قرینہ اس مضمون ماوّل کے مقصود فی الدین نہ ہونے اور قابل التفات نہ ہونیکا اسکی شرح کے وقت آواز کا دھیمی ہوتی ہوئی چلا جانا ہے جسکی خط میں تصریح ہے ورنہ حق مامور بہ کی شان کا مقتضا تو وہ ہے جو اس آیت میں مذکور ہے فاصدع بما تؤمر تو اتنے احتمالات کے ہوتے ہوئے اسکی ظاہری مراد کیسے صحیح ہو سکتی ہے یقیناً وقطعاً باطل ہے جسکا اعتقاد کفر ہے پھر اگر دوسرا اسکے خلاف خواب دیکھ لے تو کیا دونوں خوابوں کو صحیح کہا جاویگا بلکہ قانون نقلی وعقلی کی بنا پر اذا تعارضا تساقطا کا حکم کر کے دوسری دلیل غیر متعارض کی طرف رجوع کیا جائیگا اور وہ نصوص قطعیہ محکمہ ہیں معتبر کتابوں میں ہزاروں واقعات ایسے بلکہ اس سے بھی زیادہ شبہ میں ڈالنے والے منقول ہیں آجتک کسی عالم نے کسی عارف نے خوابوں کو نصوص پر ترجیح نہیں دی بلکہ خوابوں کو غلط سمجھکر نصوص پر عمل کیا اور اس اعتقاد کا تو احتمال بھی کفر ہے کہ کوئی چیز شریعت میں منفی ہو اور طریقت میں مثبت ہو خود ائمہ طریقت نے بلا اختلاف اس اعتقاد کا ابطال کیا ہے۔ نیز خواب پر عمل کرنیوالے سے اگر باز پرس ہوئی کہ تونے خواب کے سبب نصوص کو کیسے ترک کیا تو اُسکے پاس کوئی عذر معقول مقبول عقلی یا نقلی نہیں اور اگر نصوص پر عمل کرنیوالے سے باز پرس ہوئی (اور یہ محض فرض محال ہے) تو اُسکے پاس نہایت صحیح وقوی عذر ہیں جو اوپر مذکور ہوئے غرض ہر حال میں ظاہری مدلول خواب کا واجب الرد ہے۔ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل۔

پچہترواں نادرہ تحقیق ثمرۂ استخارہ

فصل نوزدہم در تحقیق ثمرۂ استخارہ۔ میرا ایک رسالہ ہے نافع الاشارہ جسمیں بعض احکام استخارہ کے متعلق کچھ سوال وجواب ہیں (جو ربیع الاول ۱۳۵۲ھ میں لکھا گیا ہے اور النور شعبان ورمضان وشوال ۱۳۵۲ھ میں چھپا ہے) اس میں میری ایک عبارت ہے کہ اے اللہ اگر یہ معاملہ میرے لئے خیر ہو تو میرے قلب کو متوجہ کر دے ورنہ میرے دل کو ہٹا دے اسکے بعد اگر اس طرف قلب متوجہ ہو تو اُسکے اختیار کرنیکو ظناً خیر سمجھے اھ ملخصاً۔ سو دعا کا یہ حاصل یعنی قلب کا متوجہ ہو جانا اور یہ ثمرہ کہ جس طرف قلب متوجہ ہو اسکو اختیار کرے یہ مشہور قول ہے اور نووی وغیرہ اسی طرف گئے ہیں۔ کما نقلہ الحافظ فی فتح الباری کتاب الدعوات باب الدعاء عند الاستخارۃ تحت قول۔ ثم رضنی بہ عنا صیفعل بعد الاستخارۃ ما ینشرح بہ صدرہ مگر دلائل سے راجح یہ ثابت ہوا کہ اس انشراح کے انتظار کی ضرورت نہیں بلکہ جو مناسب سمجھے کرے یہ قول عز الدین بن عبد السلام کا ہے اور دلائل اسکی ترجیح کے میرے ایک ملفوظ میں ہیں جو القول الجلیل حصہ دوم میں ضبط کیا گیا ہے اس دعا کی برکت یہ ہوگی کہ باوجود اسکے ارادہ کے خیر ہی کا صدور ہوگا غیر خیر کا صدور ہی نہ ہوگا البتہ خیر عام ہے خواہ

دنیوی ہو یا دینی جیسا رسالہ مذکورہ میں خط ثالث کے جواب میں یہی مرقوم ہے بقولی خواہ کامیابی کی صورت میں یا لی قولی صبر کا اجر ملے ۲۲ شعبان سنہ ۳۵ھ

یادداشت۔ میرا یہ ملفوظ رسالہ میں شائع ہونے والا تھا مگر ناظرین کو انتظار اور تلاش کے تعب سے بچانے کیلئے

مناسب معلوم ہوا کہ اس کو بھی اسی مقام پر نقل کر دیا جاوے۔ وھو ھذا۔

ملفوظ۔ ۲۲ شعبان سنہ ۱۳۵۵ھ ایک اہل علم و فضل نے عرض کیا کہ طبقات شافعیہ میں استخارہ کے متعلق ایک بہت بڑے عالم کی (جنکا نام جامع کو یاد نہیں رہا) عجیب تحقیق نظر سے گذری وہ کہتے ہیں کہ یہ جو عام طور پر مشہور ہے کہ استخارہ سے مقصود استخبار ہے یہ صحیح نہیں یعنی استخارہ کا مقصد یہ نہیں کہ ہم کو جو کسی کام میں تردد ہو رہا ہے یہ کام ہمارے لئے خیر ہے یا نہیں استخارہ کرنے سے یہ تردد دفع ہو جائیگا اور ہم کو معلوم ہو جائیگا کہ یہ کام ہمارے لئے خیر ہے یا شر پھر خیر ہوگا اُسکو اختیار کرینگے چنانچہ ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ بعض اوقات استخارہ کے بعد بھی وہ تردد دفع نہیں ہوتا اور یہ نہیں معلوم ہوتا کہ ان دونوں باتوں میں سے کونسی بات مفید ہے تو اس صورت میں لازم آتا ہے کہ استخارہ موضوع ہوا تھا واسطے رفع تردد کے اور تردد دفع ہوا نہیں تو نعوذ باللہ شارع کا یہ حکم گویا عبث ہی ہوا اور شارع کی طرف سے کبھی ایسی بات کا حکم نہیں ہوسکتا جو عبث ہو تو معلوم ہوا کہ استخارہ کا یہ مقصود نہیں کہ کوئی بات اسکے ذریعہ سے معلوم کر لی جاوے جس سے تردد دفع ہو اور اس کام کی دونوں شقوں میں سے ایک شق کی ترجیح ضرور قلب میں آجائے پھر راجح جانب پر عمل کیا جائے بلکہ استخارہ کی حقیقت یہ ہے کہ استخارہ ایک دعاء ہے جس سے مقصود صرف طلب اعانت علی الخیر ہے یعنی استخارہ کے ذریعہ سے بندہ حق تعالیٰ سے دعاء کرتا ہے کہ میں جو کچھ کروں اُسی کے اندر خیر ہو اور جو کام میرے لئے خیر نہ ہو وہ کرنے ہی نہ دیجئے پس جب وہ استخارہ کر چکے تو اسکی ضرورت نہیں کہ سوچے کہ میرے قلب کا زیادہ رجحان کس بات کی طرف ہے پھر جس بات کی طرف رجحان ہو اُس پر عمل کرے اور اسی کے اندر اپنے لئے خیر کو مقدر سمجھے بلکہ اسکو اختیار ہے کہ دوسرے مصالح کی بناء پر جس بات میں ترجیح دیکھے اُسی پر عمل کرے اور اُسی کے اندر خیر سمجھے اھ (اسکے بعد ۱۹ ذیقعدہ سنہ ۱۳۵۶ھ کو مولوی محمد شفیع صاحب مدرس دار العلوم دیوبند کے واسطہ سے مولانا شبیر احمد صاحب دیوبندی کی نقل کی ہوئی عبارت ذیل موصول ہوئی۔ فی طبقات الشافعیۃ صفحہ ۲۵۵ ج ۵ فی ترجمۃ الشیخ کمال الدین ابن الزملکانی وھو شیخ الذھبی قال الذھبی فی حقہ شیخنا وکان من بقایا المجتھدین ومن اذکیاء اھل زمانہ عن الشیخ کمال الدین انہ کان یقول اذا صلی الانسان رکعتی الاستخارۃ لامر فلیفعل بعدھا ما بدا لہ سواء انشرحت نفسہ لہ ام لا فان فیہ الخیر وان لم ینشرح لہ نفسہ۔ قال ولیس فی الحدیث اشتراط انشراح النفس اھ

اس پر حضرت حکیم الامۃ دام ظلہم العالی نے ارشاد فرمایا کہ اسوقت میرے نزدیک بھی ذوقاً یہی اقرب معلوم ہوتا ہے جو طبقات شافعیہ سے نقل کیا گیا ہے۔ نیز اصول شرعیہ میں سے ایک اصل سے اسکی تائید بھی ہوتی ہے وہ یہ کہ

قاعدہ کلیہ ہے کہ الہام حجت شرعیہ نہیں تو اگر استخارہ کا حاصل یہ سمجھا جاویگا جو مشہور ہے کہ اسکے ذریعہ سے قلب میں ایسی بات کا منجانب اللہ القاء ہوتا ہے کہ جسکے اندر خیر ہوتی ہے۔ لہذا اُس القاء پر ہی عمل کرنا چاہئے تو چونکہ وہ القاء الہام ہے اور اسی پر عمل کرنیکا حکم دیا گیا تو گویا الہام پر عمل کرنیکا حکم دیا گیا لہذا اگر استخارہ کے اس حاصل کو صحیح مانا جاوے تو الہام کا حجت شرعیہ ہونا لازم آتا ہے اور لازم صحیح نہیں لہذا ملزوم بھی صحیح نہیں۔ نیز استخارہ کا حاصل اگر طبقات شافعیہ کے موافق مانا جاوے تو اس سے ایک شبہ کا جواب بھی بخوبی ہو جاتا ہے اور اس شبہ کی اور اُسکے رفع کی تقریر یہ ہے کہ حدیث میں آتا ہے اذا دعا احدکم فلا یقل اللھم اغفرلی ان شئت ارحمنی ان شئت ارزقنی ان شئت و لیعزم المسئلۃ انہ یفعل ما یشاء ولا مکرہ لہ رواہ البخاری اور دوسری حدیث میں ہے اذا دعا احدکم فلا یقل اللھم اغفرلی ان شئت ولکن لیعزم المسئلۃ ولیعظم الرغبۃ فان اللہ تعالیٰ لا یتعاظمہ شیء اعطاہ رواہ مسلم یعنی اس طرح دعا نہ مانگے کہ اے اللہ اگر آپ چاہیں تو میری مغفرت فرما دیجیے مجھ پر رحمت فرما دیجیے مجھ کو رزق دیدیجیے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تشقیق کیساتھ دعا نہ مانگنا چاہئے اس پر یہ شبہ ہوتا تھا کہ استخارہ کے اندر جو دعا تعلیم فرمائی گئی ہے اسکے اندر تو تشقیق موجود ہے اور اس شبہ کے جوابات بھی ذہن میں تھے مگر انصاف یہ ہے کہ وہ جوابات گو صحیح اور معقول تھے مگر شافی نہ تھے اور اب جبکہ استخارہ کا حاصل صرف طلب خیر مانا جائے تو پھر پوری تشفی ہو جاتی ہے کیونکہ اب استخارہ کی دعا کے اندر جو تشقیق ہوگی وہ محض لفظی ہوگی واقع میں تشقیق نہ ہوگی بلکہ واقع میں صرف ایک ہی چیز مطلوب ہوگی اور وہ خیر ہے کہ وہی خیر ہر حال میں مطلوب ہے کہ اگر ایک شق میں خیر ہو تب بھی اسکی دعا ہے کہ اسی کی توفیق ہو جاوے اور اگر دوسری شق میں خیر ہو تو پھر اسکی دعا ہے۔ لہذا استخارہ کی دعا پر دوسری دعاؤں میں تشقیق کی نہی سے شبہ نہیں ہو سکتا۔ الغرض یہی صحیح ہے کہ استخارہ کا حاصل محض طلب خیر ہے نہ کہ استخبار۔ پھر حضرت نے عبارت ذیل لکھکر عنایت فرمائی۔ فی فتح الباری کتاب الدعوات باب الدعاء عند الاستخارۃ تحت قولہ علیہ السلام ثم رضنی بہ مانصہ واختلف فیماذا یفعل المستخیر بعد الاستخارۃ فقال (عزالدین) ابن عبدالسلام یفعل ما اتفق ویستدل لہ بقولہ فی بعض طرق حدیث ابن مسعودؓ فی آخرہ ثم یعزم واول الحدیث اذا اراد احدکم فلیقل اھ قلت دل ھذا اللفظ علی ان الاستخارۃ لا یختص بما فیہ تردد بل ھو اعم لما ارادہ بلا تردد وایضاً فی حدیث جابرؓ قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویعلمنا الاستخارۃ فی الامور کلہا ما فیہ تردد وما لیس فیہ تردد ولا یشکل قولہ اذا ھم فان الھم اعم للارادۃ وما قبلہا ولا یختص بالتردد کما فی قولہ تعالیٰ وھمت کل امۃ برسولہم لیاخذوہ وغیرہ من النصوص القرآنیۃ والحدیثیۃ۔

ضمیمہ ملفوظ بالا متعلق تشقیق فی الدعاء (جو صاحب ملفوظ دامت ظلہم العالی نے بعد میں لکھکر الحاق کیلئے دیا)

غور کرنے سے ذہن میں آیا کہ اگر دعاء استخارہ میں تشقیق بھی مان لیجاوے تب بھی نہی عن التشقیق سے شبہ نہیں ہو سکتا کیونکہ نہی تشقیق خاص سے ہے تو اس سے مطلق تشقیق کی نہی لازم نہیں آتی وہ تشقیق خاص یہ ہے کہ یا تو وہ مسئول خیر محض ہے وہاں دوسری شق کے خیر ہونیکا احتمال ہی نہیں تو تشقیق لغو ہوئی اسلئے اس سے نہی کی گئی جیسے مغفرت و رحمت و رزق ضروری کا سوال اور یا وہ مسئول گو محتمل نفع و ضرر دونوں کو ہے جیسے رزق مبسوط مگر منشا تشقیق کا مسئول کا تعاظم ہے جو موہم ہے نقص قدرت یا ضیق علی القادر کو جیسا کہ اس نہی کی اس تعلیل سے واضح ہے انہ یفعل مایشاء ولا مکرہ لہ فان اللہ تعالیٰ لا یتعاظم شئی اعطاہ۔ ورنہ مطلق تشقیق دوسری احادیث میں صراحۃً وارد ہے چنانچہ ایک دعا میں ہے احینی ما علمت الحیاۃ خیرالی و توفنی اذا علمت الوفاۃ خیرالی رواہ النسائی۔ اور دوسری دعا میں ہے واذا اردت بقوم فتنۃ فتوفنی غیر مفتون رواہ الترمذی۔ ظاہر ہے یہ تقییدات تشقیق کو مستلزم ہیں پس دعاء استخارہ میں تشقیق کا شبہ بے اصل ہو گیا۔ کیونکہ یہاں منشا تشقیق کا وہ نہیں جو علت ہے نہی کی تو اب تائید ثانی قول منقول عن الطبقات کی حاجت نہیں رہی دوسرے مؤیدات کافی ہیں۔ اس تحقیق مذکور کے ایک مدت بعد ایک فاضل دوست نے جامع صغیر سیوطی کی ایک حدیث دکھلائی جسکے ظاہر الفاظ سے متبادر ہوتا ہے کہ استخارہ کے بعد میلان قلب کا انتظار کیا جاوے وہ حدیث یہ ہے فی شرح الجامع الصغیر تحت کلمۃ اذا ما نصہ۔ اذا ہممت بامر فاستخر ربک فیہ سبع مرات ثم انظر الی الذی یسبق الی قلبک فان الخیرۃ فیہ۔ ابن السنی فی عمل یوم ولیلۃ۔ (فر) عن انس (ضعیف) چنانچہ علامہ حفنی نے بھی یہی سمجھکر حاشیہ میں لکھا ہے واقل الاستخارۃ ان تکون بالدعاء واکملہا بالصلوٰۃ والدعاء المعروف فاذا انشرح صدرہ اقبل ای انشراحا غیر نفسانی بان لم یکن موجوداً قبل الاستخارہ اھ۔ اور یہ تحقیق سابق سے معارض ہے۔ جواب یہ ہے کہ واقعی ظاہراً باہم تعارض ہے۔ آگے دو ہی صورتیں ہیں یا اس حدیث کے ضعف کی بناء پر تحقیق سابق کو ترجیح دی جاوے یا اس حدیث کے الفاظ کی تاویل کی جاوے۔ اولاً احقر کے ذہن میں یہی دو جواب آئے اور ان دونوں جوابوں کو ضبط بھی کر لیا مگر بعد ضبط کے شرح صدر نہیں ہوا اور جتنی دلیلیں ذہن میں آئی تھیں سب مجروح و مخدوش معلوم ہوئیں پھر حق تعالیٰ سے دعاء کی دعاء کے بعد جو قلب پر وارد ہوا اس کو لکھتا ہوں وہ یہ کہ ظاہر الفاظ سے عدول کرنا خلاف اصول ہے لہذا اس ظاہر کا قائل ہونا ہی متعین ہے باقی تحقیق سابق کی ترجیح کی بناء تین امر تھے ایک یہ کہ کسی حدیث میں اس انتظار کا ذکر نہیں دوسرے یہ کہ بعض اوقات کسی شق کی ترجیح خیال میں نہیں آتی تو اس صورت میں استخارہ عبث ہوا تیسرے یہ کہ اگر کسی شق کی ترجیح خیال میں آ گئی تو اس پر عمل کرنا الہام پر عمل ہوا جو شریعت میں حجت نہیں مگر بعد تامل ان سب بناؤں کا جواب سہل ہے۔ اول کا یہ کہ اسکا حاصل روایات کا اس سے ساکت ہونا ہے اور ناطق مقدم ہے ساکت پر اور یہ حدیث

ناطق ہے۔ دوسری کا یہ کہ یہ باعتبار اکثر کے ہے اور اسکے خلاف نادر ہے اور للاکثر حکم الکل اور النادر کالمعدوم کا اعتبار احکام کثیرہ میں کیا گیا ہے تو اس سے عبث ہونا لازم نہیں آتا۔ تیسری کا یہ کہ الہام کا حجت نہ ہونا باین معنے ہے کہ اُس پر عمل واجب نہیں یہ نہیں کہ جائز بھی نہیں خود بعض احکام میں ارشاد ہے استفت قلبك۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وارد علی القلب پر عمل جائز ہے اور یہ ورود احد الشقین کا مرجح ہو سکتا ہے البتہ یہ شرط ہے کہ دونوں شقیں شرعاً جائز ہوں۔ باقی حدیث کا ضعف سو اگر تعارض ہوتا تو قوی سے ایک کو ترجیح دی جاتی جب تعارض نہیں جیسا اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ ناطق اور ساکت میں تعارض نہیں ہوتا اور روایات قویہ ساکت ہیں تو حدیث ضعیف کو احد الشقین کیلئے مرجح اور مؤید کہہ سکتے ہیں۔ اسکی نظائر احکام میں بکثرت ہیں اس لئے اب اس باب میں قول مشہور ہی کو ترجیح معلوم ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔ پس اقرب الی الادب والجمع للدلائل یہ ہے کہ استخارہ کے بعد اگر کسی شق کا رجحان قلب میں آجاوے تو اُس پر عمل کرے اور اگر کسی کا رجحان نہ ہو تو جس شق پر چاہے عمل کرے۔ اس تفصیل سے دونوں قولوں پر اور بواسطہ دونوں قولوں کے سب دلائل پر بھی عمل ہو جاوے گا۔ واللہ اعلم۔

(نوٹ) احوط یہ ہے کہ دونوں فصلیں دکھلا کر دوسرے علماء سے بھی مشورہ کر لیا جاوے۔ فقط۔ ۲ محرم ۱۳۵۸ھ

ستترواں نادرہ رسالہ التعرف فی تحقیق التصرف

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۸۰ سے شروع اور صفحہ ۷۸۶ پر ختم ہوا ہے۔

اٹھترواں نادرہ رسالہ تقدیس القرآن المنیر عن تدنیس التصاویر

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۸۶ سے شروع اور صفحہ ۷۹۱ پر ختم ہوا ہے۔

اُناسیواں نادرہ رسالہ سد الغلط والمفاسد فی حکم اللغط عند المساجد

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۹۱ سے شروع اور صفحہ ۷۹۳ پر ختم ہوا ہے۔

اسیواں نادرہ رسالہ تسویۃ السطح فی تصفیۃ بعض الشطح

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۹۳ سے شروع اور صفحہ ۷۹۷ پر ختم ہوا ہے۔

اکیاسیواں نادرہ رسالہ صائب الکلام فی حکم مناصب الحرام در ملازمتہائے غیر مشروع

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۹۷ سے شروع اور صفحہ ۷۹۸ پر ختم ہوا ہے۔

بیاسیواں نادرہ رسالہ المقالۃ المتمالکۃ فی تصور الحلیلۃ الہالکۃ

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۹۸ سے شروع اور صفحہ ۸۰۱ پر ختم ہوا ہے۔

تراسیؔ واں نادرہ المنافرۃ عن متعارف المناظرہ یعنی اقسام مناظرہ باعتبار غرض

فائدۃ فیما یتعلق بالمناظرۃ للمناظرۃ باعتبار غرضہا اقسام لان الغرض اما ان یکون اظہار الصواب و ان لم یسکت الخصم فلا یتصدی لاسکاتہ بل اذا رای العناد فیہ یقول لنا اعمالنا ولکم اعمالکم لاحجۃ بیننا وبینکم اللہ یجمع بیننا. والقران مشحون من مثل ہذہ المناظرۃ وہادٍ الیہا کما قال اللہ تعالیٰ او ان جادلوک فقل اللہ اعلم بما تعملون الاٰیۃ وسمیت ہذہ الفائدۃ بالمنافرۃ عن متعارف المناظرۃ وہذا القسم محمود مطلقا لکنہ مفقود فی ہذا الزمان الا نادرًا بمنزلۃ المعدوم واما ان یکون اسکات الخصم وہو محمود ایضا بحسن النیۃ لکنہ موقوف علی سکوت الخصم وہو ان کان معاندا او مشاغبا ولا یکون مستحییا لا یسکت فکان قصد ہذا الغرض قصدًا لما لا یقدر علیہ بنفسہ القادر بقدرۃ الغیر لا یکون قادرا فکان غیر اختیاری وقصد الامر الغیر الاختیاری یکون عبثا وتعبًا فلا یصلح ان یکون غرضًا واما ان یکون اسکاتا ویقع السکوت ایضا لکن لما لم یکن السکوت دلیلا علی بطلان الساکت المنقطع کان ہذا عبثا ایضا بل ہو مضر لانہ یکون موہما لبطلان الساکت فی نظر العامۃ فلو وقع مثل ہذا السکوت احیانا من اہل الحق لکون الخصم الحق بحجتہ استدل العامۃ علی بطلانہ وہو مضر ای ضرر واما ان یکون لاطلاع الناس علی ما عند الخصمین لیحقق الحق ویبطل الباطل فہذا نوع من التحکیم والجاہل کیف یصلح ان یکون حکما فہذا عبث ایضا بل مضر لانہ یکون اقرارا بلسان الحال ان الجہلاء یصلحون للتحکیم وضررہ ظاہر وان ابتغوا عالما حکما فالعادۃ الغالبۃ بل الکلیۃ ان یکون ہو معتقدا لاحد شقی المسئلۃ فکیف یوثق بان یترجح انصافہ علی اعتقادہ فہو عبث ایضا فتنقح ان المناظرۃ المتعارفۃ فی زماننا خال عن الفائدۃ مطلقا وان لم یوافقنا احد فی ہذا الرای وان قال قائل فبای طریق یہتدی الطالب للحق لاسیما المذبذب فیہ قلنا طریقہ ما شاع فی القران وہو ان یبین الحق مرۃ بعد اخری بعنوانات مختلفۃ کما قال نوح علیہ السلام رب انی دعوت قومی لیلا ونہارا الی قولہ ثم انی دعوتہم جہارا ثم انی اعلنت لہم واسررت لہم اسرارا والی ہذا اشار سبحانہ وتعالیٰ ولقد صرفنا فی ہذا القران لیذکروا الاٰیۃ فاینفروا والقن

چوراسیؔ واں نادرہ رسالہ نعم المنادی فی تصحیح المبادی

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۸۰۱ سے شروع اور صفحہ ۸۰۵ پر ختم ہوا ہے۔

پچاسیؔ واں نادرہ التحریر النادر لتقریر الشاہ عبد القادر

خانصاحب نے فرمایا کہ مولوی عبد القیوم صاحب فرماتے تھے کہ شاہ اسحٰق صاحب بیان فرماتے تھے کہ جب مولوی اسمعیل صاحب نے رفع یدین شروع کیا تو مولوی محمد علی صاحب و مولوی احمد علی صاحب نے جو شاہ عبد العزیز صاحب کے شاگرد اور انکے

کاتب نے شاہ صاحب سے عرض کیا کہ حضرت مولوی اسمٰعیل صاحب نے رفع یدین شروع کیا ہے اور اس سے مفسدہ پیدا ہوگا آپ انکو روک دیجئے شاہ صاحب نے فرمایا کہ میں تو ضعیف ہوگیا ہوں مجھ سے تو مناظرہ نہیں ہو سکتا میں اسمٰعیل کو بلائے لیتا ہوں تم میرے سامنے اُس سے مناظرہ کرلو۔ اگر تم غالب آگئے تمہارے ساتھ ہو جاؤنگا اور وہ غالب آگیا تو اُسکے ساتھ ہو جاؤنگا۔ مگر وہ مناظرہ پر آمادہ نہ ہوئے کہ حضرت ہم تو مناظرہ نہ کرینگے۔ اس پر شاہ صاحب نے فرمایا کہ جب تم مناظرہ نہیں کرسکتے تو جانے دو شاہ صاحب نے یہ جواب دیا تو میں سمجھا کہ شاہ صاحب نے اس وقت دفع الوقتی فرمادی ہے مگر یہ مولوی اسمٰعیل سے کہیں گے ضرور چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ اور جب شاہ عبدالقادر صاحب آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو آپنے فرمایا میاں عبدالقادر تم اسمٰعیل کو سمجھا دینا کہ وہ رفع یدین نہ کیا کریں۔ کیا فائدہ ہے خواہ مخواہ عوام میں شورش ہوگی۔ شاہ عبدالقادر صاحب نے فرمایا کہ میں تو کہدوں مگر وہ مانیگا نہیں اور حدیثیں پیش کریگا۔ اُسوقت بھی میرے دل میں یہی خیال آیا کہ گو انھوں نے اسوقت یہ جواب دیدیا ہے مگر یہ بھی کہیں گے ضرور۔ چنانچہ یہاں بھی میرا خیال صحیح ہوا اور شاہ عبدالقادر صاحب نے مولوی محمد یعقوب صاحب کی معرفت مولوی اسمٰعیل صاحب سے کہلایا کہ تم رفع یدین چھوڑ دو۔ اس سے خواہ مخواہ فتنہ ہوگا جب مولوی محمد یعقوب صاحب نے مولوی اسمٰعیل صاحب سے کہا تو انھوں نے جواب دیا کہ اگر عوام کے فتنہ کا خیال کیا جاوے تو پھر اس حدیث کے کیا معنی ہونگے من تمسک بسنتی عند فساد اُمتی فلہ اجر مائۃ شہید۔ کیونکہ جو کوئی سنت متروکہ کو اختیار کریگا عوام میں ضرور شورش ہوگی مولوی محمد یعقوب صاحب نے شاہ عبدالقادر صاحب سے اُنکا جواب بیان کیا اُسکو سُنکر شاہ عبدالقادر صاحب نے فرمایا بابا ہم تو سمجھے تھے کہ اسمٰعیل عالم ہوگیا مگر وہ تو ایک حدیث کے معنی بھی نہیں سمجھا۔ یہ حکم تو اُسوقت ہے جبکہ سنت کے مقابل خلاف سنت ہو اور ما نحن فیہ میں سنت کا مقابل خلاف سنت نہیں بلکہ دوسری سنت ہے۔ کیونکہ جس طرح رفع یدین سنت ہے یونہی ارسال بھی سنت ہے۔ جب مولوی محمد یعقوب صاحب نے یہ جواب بھی مولوی اسمٰعیل صاحب سے بیان کیا تو وہ خاموش ہوگئے اور کوئی جواب نہ دیا

حاشیہ۔ قولہ۔ یہ حکم اسوقت ہے الخ اقول۔ اسوقت بیساختہ زبان پر آتا ہی وفوق کل ذی علم علیم

ضمیمہ حاشیہ۔ اس حکایت کے متعلق ایک سوال وجواب بھی ہے مناسبت مقام وتتمیم فائدہ کیلئے نقل کیا جاتا ہے۔

سوال۔ ازمولوی محمد شفیع پوسٹ پیا بوے ضلع میمیدی اپر برما۔ امیر الروایات میں مولانا اسمٰعیل شہیدؒ کا رفع یدین کا قصہ پھر شاہ عبدالقادرؒ کا یاد دلانے پر شاہ صاحب کا فرمانا کہ جب رفع وعدم رفع دونوں درست ہیں تو پھر جھگڑنے کی ضرورت نہیں ہے اسمٰعیل سمجھا نہیں پھر اس پر آنجناب کا تائیدی حاشیہ بر قول شاہ صاحب اور تلاوت آیۃ وفوق کل ذی علم علیم میری نظر سے گذری۔ مکرما۔ اگر ذرا بھی غور کریں تو مولانا اسمٰعیل شہیدؒ کا قول حق اور سراسر صدق سے ممتلی ہے کیونکہ رفع وعدم دونوں کے مسنون ہونیکی خود آنجناب کی تصریح ہے۔ اب انصاف یہ ہے کہ دونوں کے مسنون ہونیکا اعتقاد اُسی وقت حقیقۃً اعتقاد

کہلانیکے قابل ہے کہ ہر دو امر کو ایک نظر سے دیکھیں۔ اور جب شقین میں سے کسی ایک شق کے بھی عامل پر بس طعن و تشنیع کا باب مفتوح کردیا جاوے تو فقط زبانی دعویٰ رہ جاتا ہے اسلئے حقیقت میں مولانا اسمٰعیل شہیدؒ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث من احیی سنتی الخ کے صحیح مصداق تھے

الجواب۔ حسب مشورہ مستفتی صاحب مقام میں غور کرنیسے یہ سمجھ میں آیا کہ مولانا شہیدؒ نے جو حدیث کا محمل تجویز فرمایا اُس میں حضرت شاہ عبد القادر صاحبؒ نے اختلاف فرمایا سو وہ محمل مختلف فیہ ہوگیا اور حضرت شاہ صاحب نے جو محمل تجویز فرمایا اُس میں حضرت مولاناؒ نے اتفاق فرمایا چنانچہ امیر الروایات میں بسند ثقات اسکی بھی تصریح ہے کہ جب مولوی محمد یعقوب صاحب نے یہ جواب مولوی اسمٰعیل صاحب سے بیان کیا تو وہ خاموش ہوگئے اور کوئی جواب نہ دیا۔ اور مولانا شہید ایسے نہ تھے کہ غیر حق پر خاموش ہوجاتے خود اُنکے واقعات حق گوئی کے اپنے اکابر کیساتھ متکاثر اور متواتر ہیں اور حق گوئی ادب کے لہجہ سے بھی ہوسکتی ہے لہذا اسمیں خلاف ادب ہونیکا بھی احتمال نہیں ایسی حالت میں جواب نہ دینا صاف دلیل ہے تسلیم اور اتفاق کی پس یہ محمل متفق علیہ ہوگیا۔ اور متفق علیہ راجح اور مقدم ہوتا ہے مختلف فیہ پر۔ پس حضرت شاہ صاحب کے جواب میں خدشہ کرنا خود مولانا پر خدشہ کرنا ہے کہ اُنھوں نے غیر واقعی محمل کو کیوں قبول کیا۔ رہا یہ کہ پہلے سے دوسرے غیر واقعی محمل کے کیوں قائل تھے سو امور اجتہادیہ میں ایسا سوال نہیں ہوسکتا مگر وضوح حق کے بعد اُسکے قائل نہ رہے اور یہ بہت بڑا کمال ہے کہ اُس سے رجوع فرمالیا۔ پہلی رائے میں ایک اجر کے مستحق تھے۔ دوسری رائے میں دو اجر کے مستحق ہوگئے۔ پس سوال کا جواب ضروری ہوگیا۔ باقی تبرعاً کچھ مزید بھی عرض کرتا ہوں وہ یہ کہ یہ معلوم نہیں کہ اسکے بعد رفع یدین کو ترک فرمایا ہے یا نہیں لیکن اگر نہ بھی ترک فرمایا ہو تو وہ عدم ترک پھر بھی اس حدیث کا محمل بہت تھوڑی نیت سے ہوسکتا ہے اس طرح سے کہ پہلے تو محض رفع یدین کو احیاء سنت کی نیت سے کرتے تھے اور پھر اس قصد سے کرتے ہوں کہ امور واسعہ میں طعن و تشنیع کرنا تضییق ہے اور توسیع مقصود فی الدین ہے اور یہ سنت مُردہ ہوچکی ہے اور اسکے مقابلہ میں تضییق ہے جو کہ خلاف سنت اور بدعت ہے پس رفع یدین اس طعن و تشنیع کی مخالفت اور انسداد کیلئے کرتے ہوں جو کہ سنت مُردہ کا احیاء ہے۔ اور یہ محمل متفق علیہ کی فرد ہے رہا یہ کہ خود حضرت شاہ صاحب نے اس سنت مُردہ کا احیاء اس طرح کیوں نہ فرمایا اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں ایک دوسری سنت بھی ہے وہ یہ کہ جس امر مستحب میں عوام اور ضعفاء کی تشویش اور شورش کا اور اس سے اُنکے دین کے ضرر کا احتمال قوی ہو وہاں اُسکا ترک کردینا بھی سنت ہے جسکی دلیل حطیم کا واقعہ ہے پس ممکن ہے کہ حضرت شاہ صاحب نے اس سنت کو اُس سنت سے اہم سمجھا ہو اس لئے اُس سنت کو اختیار نہ کیا ہو اور عوام کے اعتقاد کی اصلاح زبانی تبلیغ سے فرمادینے کو کافی سمجھا ہو۔ اور مولانا شہیدؒ نے اسکا عکس سمجھا ہو۔ پس اس تقریر پر دونوں حضرات کی تحقیق اور عمل ہر طرح کے شبہ اور اعتراض سے سالم اور بے غبار رہتا ہے اور اسکے خلاف میں دونوں حضرات پر جرح لازم آتا ہے۔ واللہ اعلم۔ ولتسم هذا الجواب بالتحریر

النادر + لتقریر الشاہ عبد القادر من قدر علی حسن من هذا فهنیئاً له ۱۴ر جمادی الاخری ۱۳۵۵ھ

چھیاسی۸۶ واں نادرہ رسالہ حل الاشکال علی ضرورۃ الشیخ مع وجود الاحتیاط فی الاعمال

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۸۰۵ سے شروع اور صفحہ ۸۰۸ پر ختم ہوا ہے۔

ستاسی۸۷ واں نادرہ رسالہ التخفیف فی الاختیار الضعیف یعنی تحقیق لطیف بجواب اشکالات متعلق خشوع

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۸۰۹ سے شروع اور صفحہ ۸۱۱ پر ختم ہوا ہے۔

اٹھاسی۸۸ واں نادرہ بیعت غائبانہ وبیعت صغیر

السوال۔ بیعت کیلئے طالب کی موجودگی وحضوری شیخ کی خدمت میں لازمی ہے یا بیعت بذریعہ خط کے بھی ہو سکتی ہے؟ ۲ زید کو اسکی والدہ نے اپنے پیر و مرشد سے بذریعہ خط کے سن بلوغ کے پہنچنے سے قبل بیعت کرا دیا ایسی حالت میں زید کو سلسلۂ بیعت مذکورہ میں داخل سمجھا جائیگا یا نہیں؟ ۳ سن بلوغ شریعت نے کیا مقرر کیا ہے؟ ۱۱ر مارچ ۱۹۳۷ء۔

الجواب۔ عن الاول عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی قام یوم بدر فقال ان عثمان انطلق فی حاجۃ اللہ وحاجۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانی ابایع لہ اخرجہ ابوداؤد (حدیث ششصد و ہشتم) عن ابن عمر فی حدیث طویل فبعث صلی اللہ علیہ وسلم عثمان الی مکۃ وکانت بیعۃ الرضوان بعد ما ذھب عثمان فقال صلی اللہ علیہ وسلم بیدہ الیمنی علی الیسری وقال ھذہ لعثمان اخرجہ البخاری والترمذی (صد و ہشتاد و ششم) ان دونوں واقعوں میں تصریح ہے کہ حضرت عثمان کو آپ نے بیعت فرمایا۔ اور وہ بیعت کے وقت حاضر نہ تھے۔ اسی بنا پر بعض مشائخ کے کلام میں ایسی بیعت غائبانہ کا لقب بیعت عثمانی مذکور ہے۔ اور یہ تائید روایات سے محض تبرع ہے۔ ورنہ قواعد سے اس بیعت کی صحت بلا تردد ظاہر ہے کیونکہ بیعت کی حقیقت التزام ہے طالب کی طرف سے اتباع کا اور شیخ کی طرف سے تعلیم و مشورہ کا۔ اور ظاہر ہے کہ اس التزام کا معاہدہ جیسے مشافہۃً ہو سکتا ہے اسی طرح غیبت میں بھی بواسطہ خط یا سفیر کے۔ پس اس کی صحت میں دلیل کلی وجزئی سے کوئی شبہ نہیں۔

الجواب ۲۔ عن الثانی عن انس بن مالک قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المرء مع من احب ولہ ما اکتسب۔ رواہ الترمذی (حدیث سہ صد و پنجم) اس کیساتھ اگر مقدمہ حسیہ یہ منضم کیا جاوے کہ بیعت میں خاصیت ہے کہ اپنے مشائخ سے محبت کا سبب ہو جاتی ہے پس برکات محبت جو حدیث میں مذکور ہے انکے حصول کی توقع ہو جاتی ہے تو اس تعلیل میں صغیر کی بیعت بھی داخل ہے عن ابی ھریرۃ فی حدیث فضیلۃ الذکر فیقول اللہ تعالیٰ ولہ قد غفرت ھم القوم لا یشقی جلیسھم اخرجہ الشیخان والترمذی (حدیث نود و نہم) اگر اسکے ساتھ بھی یہ مقدمہ حسیہ منضم کیا جا

ف فی القاموس تحریر الکتاب تقویمہ ۱۲

کہ جو شخص کسی بزرگ کے سلسلہ میں داخل ہوتا ہے غالباً اس سے مجالست و مخالطت و موانست کا تعلق ضرور پیدا ہو جاتا ہے اگر کسی عارض سے اسکی نوبت نہ آئے تو قصد و نیت تو ضرور ہی رہتی ہے۔ تو اس تعلیل میں صغیر کی بیعت بھی داخل ہے باقی بعض روایات میں جو بیعت صغیر سے عذر وارد ہے (حدیث سہ صد و ششم) وہ اسکے معارض نہیں کیونکہ وہ عذر لزوم بیعت سے ہے کیونکہ بیعت التزام ہے احکام لازمہ کا اور صغیر پر التزام سے بھی احکام لازم نہیں ہوتے پس لزوم وہاں متحقق نہیں ہوتا۔ قال القسطلانی فی شرح قولہ علیہ السلام هو صغیر ای لا یلزمه البیعة اور ان روایات کے عموم میں صحت بیعت داخل ہوگی جو برکت کیلئے ہے۔ پس دونوں میں کچھ تعارض نہیں۔ اور مثل جواب اول کے قواعد کی کفایت کیساتھ تبرعاً ایک دلیل جزئی بھی ذکر کی جاتی ہے فی جمع الفوائد فضائل عبد اللہ ابن الزبیر رض معزیاً الی الشیخین عن عائشة رض ثم جاء (عبد اللہ) وهو ابن سبع سنین او ثمان لیبایع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وامرہ بذلک الزبیر فتبسم صلی اللہ علیہ وسلم حین رآه مقبلا الیه ثم بایعه۔

الجواب ۳ عن الثالث۔ بارہ برس کے بعد جب علامات بلوغ کی ظاہر ہو جائیں بلوغ کا حکم کر دیا جائیگا اگر کوئی علامت ظاہر نہ ہو تو بقول مفتی بہ پندرہ سال کی عمر میں بلوغ کا حکم کر دیا جائیگا۔ والمسئلة مشهورة وفی کتب الفقه مذکورة واللہ اعلم اشرف علی سلخ ذیحجہ ۱۳۵۵ھ (نوٹ) حدیثوں کے نمبر حقیقۃ الطریقہ کے ہیں۔

نواسی ۸۹ واں نادرہ ابطال حکم بقدم عرش

السوال۔ کشف الظنون میں دیکھا کہ شیخ صدر الدین قونوی نے لکھا ہے الفلک الاطلس المسمی بلسان الشرع العرش وفلک الثوابت المسمی عند اهل الشرع الکرسی قدیمان واحال ذلک الی الکشف الصحیح والعیان الصریح وادعی ان هذا غیر مخالف للشرع لان الوارد فیه حدوث السموات والارض۔ لیکن بخاری باب بدء الخلق میں ہے فاخذ النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحدث بدء الخلق والعرش الخ وایضاً فیه وکان اللہ ولم یکن شیء غیرہ وقال اللہ تعالیٰ رب العرش العظیم وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا الہ الا ھو العظیم الحلیم لا الہ الا اللہ رب العرش العظیم۔ ان آیات واحادیث سے عرش کا مربوب اور مخلوق ہونا ظاہر ہے، نیز عرش غیر اللہ ہے۔ لہذا یہ کشف مخالف شرع معلوم ہوتا ہے۔

الجواب۔ السلام علیکم۔ مخلوق و مربوب ہونا قدم بالذات کے تو منافی ہے لیکن قدم بالزمان کیساتھ فی نفسہ جمع ہو سکتا ہے گو قدم بالزمان بھی کسی حادث کا مستقل دلیل سے عقلاً و نقلاً باطل ہے، چنانچہ دلیل نقلی ارشاد نبوی لم یکن شیء غیرہ کافی ہے اور دلیل عقلی کتب کلامیہ میں مذکور ہے اور جو کشف حدیث صحیح صریح کے خلاف ہو یقیناً باطل ہے۔ لیکن اس سے صاحب کشف

پر کفر کا حکم نہ جاویگا گو یہ دلیل قطعی بھی ہوتی کیونکہ حکم مذکور کیلئے اسکا ضروریات دینیہ میں سے ہونا بھی شرط ہے اسمیں تاویل بھی نافع نہیں جیسے نماز روزہ کی فرضیت کا یا قیامت کا اعتقاد فافترقا۔ اور اس کشف والے کو حدیث حدوث بالزمان کو پہنچی نہیں اسلئے جہل عذر ہے۔ جیساکہ اس قول سے معلوم ہوتا ہے لان الوارد فیہ حدوث السموات والارض وما تقرر من اکفار القائلین بقدم العالم یمکن ان یخص منہ ھذا القائل لان ھذا القول نشأ عن شبھۃ ولا شبھۃ عندالقائلین بقدم العالم فتامل ولا تعجل۔ اور احقر نے بھی اپنے رسالہ تشرف کی جلد رابع میں بذیل حرف الکاف بخاری کی اسی حدیث لم یکن شیء غیرہ سے عرش کے حدوث بالزمان پر استدلال کیا ہے مع دوسرے فوائد کے من شاء فلیرجع الیہا واللہ اعلم۔

نوے ۹۰ واں نادرہ تحقیق ارسال یا وضع یدین در قنوت نازلہ

خلاصہ سوال۔ یہاں سے کانپور ایک سوال کے جواب میں قنوت نازلہ میں ارسال یدین پر عمل کرنیکو لکھا گیا تھا وہاں سے ایک عالم کا ایک طویل خط وضع یدین کی ترجیح کے اثبات میں آیا جسکا خلاصہ خود جواب سے معلوم ہو سکتا ہے جو یہاں سے لکھا گیا ہے اور جو ذیل ہے

الجواب۔ مولانا السلام علیکم۔ مسئلہ مجتہد فیہ ہے دلائل سے دونوں طرف گنجائش ہے اور ممکن ہے کہ ترجیح قواعد سے وضع کو ہو کما ھو مقتضی مذھب الشیخین رح لیکن عارض التباس وتشویش عوام کی وجہ سے ارسال کو ترجیح دی جاسکتی ہے کما ھو مقتضی مذھب محمد رح اور ثنا وصلوۃ جنازہ وقنوت وتر میں یہ عارض نہیں ہے اسلئے وہاں راجح پر عمل کیا گیا اور اس عارض کی قوت کا اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ مجمع عظیم میں سجود سہو کو باوجود اسکے وجوب کے ترک کر دیا جاتا ہے اور وضع تو درجہ میں سجود سہو سے بہت ادنی ہے فہو احق بالترک۔ اور التباس کا ارتفاع اخفار قنوت سے اسلئے نہیں ہو سکتا کہ سہو پر محمول کیا جاسکتا ہے کہ جہر قرأت میں امام کو سہو ہو گیا اور اسی طرح اسکے بعد سجدہ میں چلے جانیسے بھی اسکا ارتفاع نہیں ہو سکتا کہ اس سے پہلے التباس ہو چکے گا پھر سجدہ میں جانیسے تشویش بڑھیگی کہ رکوع کیوں نہیں کیا ورنہ ایسا ارتفاع تو سجدہ سہو کے بعد تشہد میں بیٹھنے سے پھر بعد میں کر سلام پھیرنے سے بھی مرتفع ہو سکتا تھا مگر فقہاء نے اسکا اعتبار نہیں کیا اسلئے کہ عوام غلبہ جہل سے ان قرائن سے کیا استدلال کر سکتے ہیں اور اپنی نماز کو تباہ کرتے ہیں واللہ اعلم۔ باقی دوسری جانب میں بھی مجھکو تنگی نہیں ۱۴ رمضان

اکیانوے ۹۱ واں نادرہ الوقف لایملک باستیلاء الکفار

فائدۃ فی الروایۃ الدالۃ علی ان الوقف لایملک باستیلاء الکفار۔ وقع البحث عنہ فی دھلی وسئلت عنہ فاخرج الروایۃ المولوی ظفر احمد قلت فی احکام الاوقاف للخصاف فی باب الارض والدار توقف فتغصب۔ قلت ارأیت الغاصب اذا ضمن قیمۃ الارض الوقف (ای ضمن القیم الغاصب کذا بہامش الاصل ۱۲) ھل یملک الارض الوقف ان رجعت الیہ (قال) لا (قلت) ولم (قال) من قبل ان الوقف لایملک والوقف بمنزلۃ المدبر او غصبہ غاصب

من مولاہ خاین من الغاصب او اخرجہ الغاصب من یدہ فضمن قیمۃ الا یمل فی متی ظہر عاد الی مولاہ وردمولاہ القیمۃ التی اخذ ھا اھ (ص ۳۴۱) قلت و محل الاستشہاد منہ قول الوقف بمنزلۃ المدبر و قد صرح فقہاءنا فی باب استیلاء الکفار انہم لا یملکون المدبر بالغلبۃ صرح بہ فی البحر (ص ۹۷ ج ۵) وکذا صرح فی عامۃ الکتب فالکفار لا یملکون اوقافنا بالاستیلاء

بانوے واں نادرہ تحقیق مقالات طلب ضرہ در نوبتش درخانہ ضرہ اخری

سوال۔ ایک مرد مشائخ کے پاس تین یا چار عورتیں ہیں وہ فقط اپنی ایک عورت کے گھر میں سکونت پذیر ہے اور وہیں کھاتا پیتا سوتا ہے پھر وہ اسی گھر میں ہر نوبت والی عورت کو بلا رضامندی اسکے منگوا کر شب گذاری کرتا ہے۔ عورتیں اپنی سوکن کے گھر میں جانا پسند نہیں کرتیں بلکہ موت کو اس پر ترجیح دیتی ہیں اور وہ مرد کہتا ہے کہ میرے اوپر صرف یہ لازم ہے کہ شب گذاری میں مساوات کروں باقی ہر نوبت والی کے گھر اسکے دن (یعنی باری) میں جانا اور اسکے گھر میں شب گذار ہونا واجب نہیں اور وہ یہ بھی کہتا ہے کہ گو حضور صلی اللہ علیہ وسلم برابر ہر نوبت والی کے گھر میں جایا کرتے تھے اور کسی بیوی کو آپ کسی سوکن کے گھر میں نہیں بلاتے تھے لیکن انکا یہ عمل اختیاری تھا آپ کے فعل سے امت مرحومہ پر ایسا کرنا واجب نہیں اور یبیت عندھا اور اقام عندھا کے معنی اس طرح کرتا ہے کہ اس سے فقط شب گذار ہونا مقصود ہے نہ کہ اسکے گھر میں بیتوتت اور اقامت کرنا مطلوب و ثابت ہے۔ کیا اس مرد کیلئے ایسا کرنا جائز ہے اور ایسے معنی کرنا اس کا صحیح ہے۔ بینوا توجروا۔؟

الجواب۔ فی الدر المختار ولو مرض ھو فی بیتہ دعا کلا فی نوبتہا الخ فی رد المحتار ھذا اذا کان لہ بیت لیس فیہ واحدۃ منہن و الا فان لم یقدر علی التحول الی بیت الاخری یقیم بعد الصحۃ عند الاخری بقدر ما اقام عند الاخری ثم یقسم بینہما (قبیل الرضاع) فی العالمگیریۃ لا یجوز ان یجمع بین الضرتین او الضرائر فی مسکن واحد الا برضاھن للزوم الوحشۃ ولو اجتمعت الضرائر فی مسکن واحد بالرضاء یکرہ ان یطأ احدھما بحضرۃ الاخری حتی لو طلب وطیہا لم یلزمہا الاجابۃ لا تصیر فی الامتناع ناشزۃ ولا خلاف فی ھذہ المسائل (قبیل الرضاع فیما یتصل بذلک من المسائل) یہ روایات اس مرد کی قول کے ہر جزو کے بطلان میں صریح ہیں اور اس مرد کا یہ فعل بالکل ناجائز ہے۔ واللہ اعلم کتبہ اشرف علی عفی عنہ

ترانوے واں نادرہ تحقیق معصیت بودن استلذاذ بتصور اجنبیہ بالاختیار

السوال ۱۔ تعلیق صبیح شرح مشکوۃ (ص ۵۹ ج ۱) کے باب الوسوسہ میں لکھا ہے اعلم ان الوسوسۃ ضروریۃ واختیاریۃ فالضروریۃ ما یجری فی الصدر من الخواطر ابتداء ولا یقدر الانسان علی دفعہ فہو معفو عنہ عن جمیع الامم قال تعالی لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا۔ والاختیاریۃ ھی التی تجری فی القلب وتستمر ویقصد ان یعمل بہ ویتلذذ منہ کما یجری فی القلب حب امرأۃ ویدام علیہ ویقصد الوصول الیہ وما اشبہ ذلک من المعاصی فہذا النوع عفا اللہ تعالی عن ھذہ الامۃ

خاصۃ تشریفاً وتکریماً للنبی صلی اللہ علیہ وسلم وامتہ الیہ بنظر قولہ تعالیٰ ربنا ولا تحمل علینا اصراً الخ اس میں وساوس اختیاریہ کے عفو کو امت مرحومہ کا خاصہ لکھا ہے میری سمجھ میں نہیں آیا اگر یہ صحیح ہے تو ایسے اختیاریات کی تشریح فرما دی جاوے تاکہ محمودہ اور مذمومہ میں امتیاز ہو جاوے۔ فقط۔

الجواب۔ اگر یہ تحقیق صحیح مان لی جاوے تو ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوہ یحاسبکم بہ اللہ کے کیا معنی۔ اور اگر اس پر شبہ ہو کہ یہ لا یکلف اللہ نفساً الا وسعہا سے منسوخ ہے تو علاوہ محذور نسخ فی الاخبار کے یہ لازم آویگا کہ اس میں تکلیف مالا یطاق دی گئی تھی جو قبیح عقلی ہے اسلئے نسخ کے معنی اصطلاحی نہیں ہیں یعنی بیان تبدیل بلکہ اس سے عام ہے جو بیان تفسیر کو بھی شامل ہے یعنی لا یکلف اللہ نفساً سے آیت ان تبدوا الخ کی تفسیر کر دی گئی ہے کہ ما فی انفسکم سے مراد امور باطنہ اختیاریہ ہیں نیز اس تحقیق مذکور فی السوال کے صحیح ہونے پر اس حدیث کے کیا معنی ہونگے القلب یزنی جسکی تفسیر آئی ہے یتمنی ویشتہی اور بہت نصوص بے معنی ہو جائینگے لہذا یہ دعویٰ بالکل غلط ہے غالباً وجہ اس التزام کی صاحب تعلیق کی یہ ہوئی کہ اگر غیر اختیاری مراد ہو تو اس امت کی کیا تخصیص ہوگی جب تخصیص ہے تو لامحالہ اختیاری پر محمول ہوگا حالانکہ یہ غلط ہے ایک درجہ ایسا ہے کہ شروع ہوتا ہے غیر اختیاری سے اور منجر ہو جاتا ہے اختیاری کی طرف اس طرح سے کہ اگر اسکو اسکے حدوث پر تنبیہ اور اسکے اختیاری ہونیکا احساس ہو تو اسکو روک سکتا تھا مگر ذہول کے سبب اسکے حدوث پر تنبہ اور اسکے اختیاری ہونیکی طرف التفات نہیں ہوا پس یہ درجہ فی نفسہ اختیاری تھا اور امم سابقہ اسکی مکلف تھیں کہ دوران وسوسہ میں اسکا استحضار رکھیں کہ یہ درجہ تو پیدا نہیں ہو گیا اور بفور پیدا ہونیکے اسکو دفع کر دیں مگر یہ امت اسکی اسلئے مکلف نہیں ہوئی کہ اس میں دشواری تھی پس جس طرح دوسرے اصرار و اغلال کا انکو مکلف نہیں کیا گیا اسی طرح اس درجہ کا بھی انکو مکلف نہیں کیا گیا لیکن اگر تنبہ ہو گیا تو اسکا بھی مکلف ہو جائیگا۔ باقی جس وسوسہ کو ابتداء ہی سے عمداً قلب میں لاوے اور قصداً ہی اسکو باقی رکھے اس پر مواخذہ ہونا صحیح وصریح نصوص میں وارد ہے البتہ اگر یہ صاحب تعلیق کوئی حجت ہیں تو تاویل کیجاویگی۔ واللہ اعلم دبعد میں تعلیق ملگئی معلوم ہوا حجت نہیں یہ مصنف۔

چورانوے واں نادرہ جواب اشکال بر واقعہ بعض بزرگان تہجد بلا وضو

(مضمون) کتاب نزہۃ البساتین کی حکایت نمبر ۱۵ میں یہ لکھا ہے کہ ایک بزرگ بلا وضو نماز تہجد ادا فرماتے تھے۔ کیا یہ جائز ودرست ہے اگر ایسا ہو تو بیماروں کو بڑی آسانی ہو جاوے۔ اسکا مطلب سمجھ میں نہیں آیا وضاحت چاہتا ہوں۔

(جواب) یہ تو نہیں لکھا کہ بلا وضو نماز تہجد ادا فرماتے تھے بلکہ یہ لکھا ہے کہ بلا وضو کئے دو رکعت نماز پڑھی الخ تو نقل کرنے میں دو غلطیاں ہوئیں۔ ایک غلطی یہ کہ بلا وضو کئے کی جگہ بلا وضو لکھا حالانکہ دونوں کے مفہوم میں زمین وآسمان کا فرق ہے اس وقت میں وضو نہ کرنے سے یہ کیسے لازم آگیا کہ انکو پہلے سے بھی وضو نہ تھا۔ اگر یہ شبہ ہو کہ اسکے قبل لکھا ہے کہ وہ

سوئے اسکا جواب یہ ہے کہ یہ راوی کا گمان ہے۔ یہ سمجھے ہونگے کہ سو گئے اور وہ سوئے نہ ہونگے اسکا بڑا اچھا قرینہ چند سطر بعد ہے کہ بلا تجدید وضو کے صبح کی سنتیں پڑھی۔ یہ لفظ بتلا رہا ہے کہ تازہ وضو نہیں کیا سابق وضو سے نماز پڑھی۔ دوسری غلطی نقل میں یہ کی گئی کہ واقعہ جزئیہ کو عادت دائمہ کے صیغہ سے نقل کیا اور کسی کا بھی یہ مذہب نہیں کہ بلا وضو یا بلا وضو نماز جائز ہو بلکہ ایسا کرنیکو کفر لکھا ہے۔ اور ظن راوی سے جواب دینے کی ضرورت اسوقت ہے کہ اصل کتاب میں کوئی لفظ ہو جسکا ترجمہ صرف سونا ہو مثلاً رقاد اور اگر لفظ نوم ہو مثلاً تو وہ عام ہے نعاس کو کما فی القاموس تو پھر جواب بے تکلف ہے کیونکہ نعاس ناقض وضو نہیں فقط

پچانوے‌واں (۹۵) نادرہ رسالہ المقالات المفیدہ فی حکم اصوات الآلات الجدیدہ

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۱۱۸ سے شروع اور صفحہ ۱۵۸ پر ختم ہوا ہے۔

چھیانوے‌واں نادرہ تدبیر سہل رفع تشویشات صعبہ

حال - قبلہ مولانا صاحب دامت برکاتہم آمین۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ کئی دن سے دل چاہتا تھا کہ اپنی حالت لکھوں مگر چونکہ حضرت والا کو اپنی تکلیفات سنانیسے تکلیف ہوتی ہے اس خیال سے رُکتا رہا۔ اب مجبوراً عرض کرتا ہوں اور اسکے کوئی دوسری حالت ہی نہیں جسکو عرض کرسکوں۔ آجکل گذشتہ مصائب کے اثر ظاہر ہورہے ہیں۔ کاروبار بوجہ مدید غیر حاضری کے خراب ہوگیا۔ بچوں کو کبھی امرتسر لاتا ہوں کبھی گھر چھوڑنے جاتا ہوں۔ خیر خواہ احباب نے اس پریشانی کو دیکھکر نکاح کا مشورہ دیا۔ اس سوال کو جب سے زیر بحث لایا گیا تب سے پریشانی اور بڑھ گئی ہے ہر روز نئی باتیں نئے اعتراضات سُننے میں آتے ہیں۔ دماغ ہر وقت اسی ادھیڑ بن میں مصروف رہتا ہے کہ کن کن اعتراضات کا کیا کیا جواب دیا جاوے اور کہاں کہاں پیغام نکاح دیا جاوے اور اس پریشانی کا علاج جو نکاح تجویز ہوا ہے اسکے شافی ہونے میں بھی شبہ رہتا ہے اس سے طبیعت اور گھبراتی ہے کہ نہ معلوم کیسی صورت بنے صالح یا غیر صالح۔ معمولات بالکل ہی خراب حالت سے اور بیوقت ادا ہوتے ہیں۔ ذکر شغل میں طبیعت لگتی ہی نہیں اختیاری حالات کو غیر اختیاری سے تمیز کرنا مشکل ہو رہا ہے۔ میری مصیبت کا خاتمہ ہونا مشکل ہے اللہ تعالیٰ کے دربار میں درخواستیں بہت ہیں مگر میں خالی ہی ہوں۔ حضرت والا سے درخواست ہے کہ آیا میری جیسی حالت کا علاج ہوسکتا ہے اور اطمینان قلب مجھکو کبھی حاصل ہوگا یا نہیں اگر یہ حالت کسی تدبیر سے درست ہوسکی تو للہ میری درخواست کو منظور فرماکر مجھے اس سے مشرف فرمایا جاوے تنگی اور مصائب کے دور ہونیکی دعا کیلئے درخواست کرتا ہوں۔

تحقیق - اسکا ارادہ ہی چھوڑ دیا جاوے اور موجودہ پریشانی ہی کیلئے اپنے کو آمادہ کرلیا جاوے بس دو چیزوں کا التزام کرلیا جاوے۔ دعا زوال مصیبت کی اور استغفار اور ثمرات کو آخرت میں سمجھا جاوے بس یہ علاج ام العلاج ہے جسمیں علاج ہی مقصود ہے۔ صحت مقصود نہیں۔

دوسرا خط جو خط بالا کے بعد آیا۔ (حال) آج اپنی بے چینی کی حالت میں ڈاک کا منتظر تھا۔ ڈاک آئی خط ملا پڑھا بے اختیار آنسو جاری ہوگئے۔ بار بار خط کو چومتا تھا اور ایسا معلوم ہوا جیسا کسی جلتے ہوئے دل پر کافور رکھ دیا گیا اور دل سے بار بار دعا نکلنے لگی۔ اے اللہ جس طرح میرے رہبر نے میری دستگیری فرمائی ہے اے اللہ آپ بھی اُن پر رحمت فرمائیے۔ اب نہ وہ کسل ہے نہ وہ خدا تعالیٰ کی بے تعلقی کے وساوس ہیں بالکل سکون ہوا۔ یا یوں کہوں کہ میں بھی زندوں میں چلنے پھرنے لگا۔ اب حسب معمول وساوس آتے ہیں مگر وہ خط میرے پاس چھو منتر کا کام دیتا ہے فوراً ختم ہو جاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا لاکھ لاکھ شکر ہے فوری نفع ہوا میری جان کو گھُن لگا ہوا تھا شیطان میرا قرین بن گیا تھا ہر وقت کہتا تھا دیکھو دنیا میں لوگ آرام سے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے تم کو کیسا پھنسایا ہے۔ بہر حال میں حضرت والا کا اسی قدر شکریہ کر رہا ہوں کہ قلم و زبان اسکے ادا کرنے سے قاصر ہے۔

(تحقیق) آپ کے سکون سے مسرت ہوئی اور مکرر دعا کی کہ اللہ تعالیٰ آپ کو اپنی مرضی کے موافق بنادے۔

ستانوے واں نادرہ رسالہ شق الغین عن حق علی و حسین

یہ رسالہ صفحہ ۵۱۸ سے شروع ہے [illegible]

اٹھانوے واں نادرہ حل اشکال بر بعض مراقبات در نماز

حال۔ حضرت نے گذشتہ والا نامہ میں جو ہدایت فرمائی تھی کہ تمام افعال کے متعلق یہ تصور رکھے کہ سب عنقریب حق تعالیٰ کے اجلاس میں پیش ہونگے اس میں شبہ نہیں کہ نماز کے علاوہ دیگر افعال میں یہ بہت نافع معلوم ہوتا ہے لیکن حضرت نماز میں اس مراقبہ سے جو کچھ خود نماز میں پڑھتا ہوں اسکے معانی سے بے التفاتی ہو جاتی ہے جو طبیعت پر شاق ہوتا ہے۔ پھر پیشی افعال کا معاملہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابھی دور ہے البتہ اس سے کہ حق تعالیٰ دیکھ رہے ہیں ایک فوری ہیبت معلوم ہوتی ہے مگر بہر حال میں جو چیز فہم معانی میں مخل ہوتی ہے وہ باعث گرانی ہو جاتی ہے بلکہ خیال ہوتا ہے کہ مقصد نماز ہی بعد ہو رہا ہے۔ بہر کیف جیسا ارشاد ہو۔

تحقیق۔ قرآن مجید میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کا اصل مقصود خود ذکر ہے قال تعالیٰ اقم الصلوٰة لذکری۔ و قال تعالیٰ ان الصلوٰة تنھی عن الفحشاء والمنکر ثم علله بقوله ولذکر اللہ اکبر۔ سو حضوری بسیط جس ذریعہ سے بھی حاصل ہو جاوے وہ ذکر کی فرد ہونیکے سبب استحضار مرکب سے مقصودیت میں اقویٰ ہے۔ البتہ نماز سے باہر خود اس مرکب استحضار میں مقصودیت زیادہ ہے جسکا راز یہ ہے کہ قرارت نماز میں تابع نماز ہے سو نماز کی روح زیادہ قابل اعتنا ہے وھو الذکر اور خارج صلوٰة میں وہ قرأت خود مقصود ہے لہذا اسکا زیادہ اعتنا رکیا جائیگا وھو بالاستحضار المرکب۔ پس اگر مراقبہ رویت حق للعبد سے حضوری زیادہ میسر ہو تو وہ استحضار معانی سے مقدم ہے۔ ھذا اذ دق۔

ننانوے واں نادرہ رسالہ الاختلاف بلا اعتراف در تقبیح افراط و تفریط در انساب

یہ رسالہ کتاب ہٰذا کی صفحہ [illegible] سے شروع اور صفحہ [illegible] پر ختم ہے

سؤال نادرہ در تحقیق عجیب بلکہ اعجب متعلق سمت کعبہ فوق وتحت ارض

(واقعہ) مسئلہ فضاء کے متعلق یہاں ایک سوال وجواب کا اتفاق ہوا جو تتمیم فائدہ کیلئے ذکر کیا جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ زمین کے جس حصہ پر ہم آباد ہیں اُسکے مقابل جو حصہ تحتانی ہے اُنکا سمت قبلہ کیا ہے چونکہ فقہاء کے کلام میں کعبہ کا منتہا عنان سماء مذکور ہے اور عنان سماء حصہ تحتانی کی طرف بھی ہے اسلئے بعض کو یہ شبہ ہو گیا کہ کعبہ معہودہ کے دونوں جانب یعنی فوق بھی تحت بھی عنان سماء تک کعبہ ہے جسکا حاصل یہ ہوا کہ اس کعبہ کی جانب تحتانی میں جو بقعہ اس کعبہ کے مقابل ہے وہ حصہ تحتانی والوں کا کعبہ ہے یعنی اُن کیلئے اُس بقعہ کی طرف استقبال واجب ہوگا مگر چونکہ اس شبہ کا منشاء غلط ہے اسلئے کہ فقہاء نے جیسے عنان سماء کو منتہا کہا ہے ایسا ہی عبارات مختلفہ میں تحت الثریٰ کو بھی منتہا کہا ہے۔ پس ایک منتہا ہے اس کعبہ کی جہت فوق کی طرف اور ایک منتہا ہے اُسکی جہت تحت کی طرف اسلئے اس مقام میں اس پر تنبیہ ضروری تھی احقر نے اُسکے متعلق ایک تقریر بعنوان فائدہ کے لکھی ہے اُسکو نقل کر دینا کافی ہے وھو ھذا

فائدہ در تحقیق احکام متعلقہ فوق وتحت ارض فوق سماء تو خواہ کسی جانب سے لیا جاوے کوئی منتہا نہیں مثلاً کعبہ کے مقابل فضا کی سمت کی طرف کتنے ہی بلند مقام پر نماز پڑھیں نماز ہو جاویگی۔ اسی طرح مسجد کی فضا کتنی ہی بلندی پر لیجاوے وہ محترم ہے اُس فضاء میں جنبی وغیرہ کو گذرنا جائز نہ ہوگا۔ اپنی مملوک زمین پر کتنی ہی بلند فضا تک تعمیر وغیرہ کرے اُسکو حق تعلی ہوگا صرف قابل تحقیق جہت تحت ہے کہ ان احکام میں اُسکا کچھ منتہا ہوگا یا نہیں سو اگر منتہا نہ مانا جاوے تو بہت سے محذورات لازم آتے ہیں مثلاً کعبہ سے جو خط مرکز ارض پر گذرتا ہوا دوسری جانب کی سطح پر واقع ہو اُسکے چاروں سمت کے بقعہ کو جو پیمائش میں کعبہ کے برابر ہو کعبہ کہنا پڑا تو اُسکا طواف مثل طواف کعبہ کے کہا جاویگا اور اُسمیں القاء قاذورات یا دخول جنب حرام ہوگا اور اُسکا استقبال مثل اُس کعبہ مشہورہ کے استقبال کے مامور بہ ہوگا اسی طرح عرفات کے مقابل کا بقعہ عرفات ہوگا تو وہاں حج بھی جائز ہوگا اور وہاں کے باشندوں کو حج کیلئے اس کعبہ مشہورہ و عرفات مشہورہ کے قصد سے سفر کرنا واجب نہ ہوگا اور ظاہر ہے کہ اسکا التزام ادنیٰ علم و عقل رکھنے والا بھی نہیں کر سکتا۔ اسی طرح اس جانب کی مساجد کے مقابل بقاع مساجد ہونگی جن کیلئے تمام احکام مسجد ثابت ہونگے اسی طرح اس جانب کی اراضی مملوکہ کے مقابل کی اراضی اُسی مالک کی مملوک ہونگی۔ اور یہی حال پر دوسری جانب کی مساجد کے مقابل جو بقاع اس جانب ہیں وہ بھی مساجد ہونگے۔ اور اُس جانب کی اراضی کے مالک اس جانب کی اراضی کے بھی مالک ہونگے یا دونوں جانب کی اراضی کو دونوں طرف کے مالکوں میں مشترک مانا جائیگا اور ظاہر ہے کہ اسکے التزام میں تمام احکام کا ہدم یا خلط لازم آتا ہے جسکا کوئی قائل نہیں ہو سکتا۔ اور یہ عذر کافی نہیں کہ مدار تکلیف کا علم ہے اور اُن بقاع کا چونکہ علم نہیں اسلئے ان احکام کی تکلیف بھی نہ ہوگی۔ وجہ عدم کفایت یہ ہے کہ اگر آلات حسابیہ سے علم ہو جاوے تو اُسوقت کیا جواب ہوگا اسلئے لامحالہ جہت تحت کو متناہی ماننا لازم ہے اور قواعد سے وہ منتہی ارض کا مرکز ہے اس

جانب کے احکام اس جانب کے سکان کیلئے مرکز تک ثابت ہونگے اور اُس جانب کے احکام اُس جانب کے سکان کیلئے مرکز تک ثابت ہونگے اور مرکز کیلئے کسی حساب کی ضرورت نہیں جس مقام پر طبوط جسکا ہبوط ختم ہوجائے اور اُس سے متجاوز ہو کر صعود کی ضرورت ہو وہ مرکز ہے۔ اب کوئی اشکال محذور نہ رہا اور اس بناء پر سکان جانب تحتانی کیلئے بھی قبلہ یہی کعبہ ہوگا اور اُسکی معرفت کیلئے وہی قواعد ہونگے جو اہل ہیئت نے ضبط کئے ہیں۔ واللہ اعلم۔ وقد تم ههنا الفهرس الثالث الملقب بالنوادر وللہ الحمد اشرف علی عفی عنہ

(نوٹ) رسالہ ہذا یعنی بوادر النوادر میں جس شان کی یہ تین فہرستیں ہیں جو آپ کے سامنے ہیں اُنکے بعد بھی بعضے مضامین اُسی شان کے لکھے گئے ہیں اور اُنکی تدوین کا انتظام بھی شروع ہوگیا ہے چونکہ ایسے مضامین کچھ جمع ہوگئے ہیں ہر مضمون کی سرخی بدیعہ اور مجموعہ کا لقب بدائع تجویز کیا گیا۔ اگر ستو عدد کی تکمیل کے بعد اسی طرح پانچویں فہرست کی تیاری کا اتفاق ہو جائے اُسکی سرخی لطیفہ لکھی جاوے اور مجموعہ کا لقب لطائف ہو۔ اس کے بعد کیلئے اہل نظر جو سرخی مناسب سمجھیں مثل حقائق و معارف و نکات و دقائق و بصائر وغیرہ۔ ان مضامین کی معتد بہ مقدار جمع ہونے پر اگر انکو شائع کیا جائے یہ بوادر کا دوسرا تیسرا حصہ ہوگا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اشرف علی ۷ رمضان المبارک ۱۳۵۹ھ۔

نوٹ اس کتاب میں جابجا بعض مستقل رسالوں کا حوالہ دیا گیا تھا اسلئے کہ پہلے عدم گنجائش کی وجہ سے اُنکو اس کتاب کے ساتھ شائع کرنیکا قصد نہ تھا مگر پھر جب گنجائش دیکھی تو اُن رسالوں کو بھی اسی وقت کتاب کے ساتھ شائع کیا جارہا ہے جو یہاں سے شروع ہوتے ہیں۔ وباللہ التوفیق

مجموعۃ الرسائل الاشرفیہ

جو حضرت مصنف قدس اللہ سرہ کے چوالیس مستقل رسائل کا مجموعہ ہے جنکا حوالہ بوادر النوادر کے تینوں اجزاء سابق میں دیا گیا ہے

بسم اللہ الرحمن الرحیم

رسالہ شرح مکالمہ بینی و بین بعض المعقولین در قدرت حق تعالیٰ بر اخبار عن غیر الواقع

اما بعد: بندہ اسعد اللہ مدرس مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور مدعا نگار ہے کہ میں ۱۱ ذی الحجہ ۱۳۴۷ھ کو حکیم الامۃ مجدد الملۃ حضرت مولانا اشرف علی صاحب دامت برکاتہم ہنا لعبہ و برکاتہ کی خدمت میں زیارت کیلئے حاضر ہوا تھا مجلس مبارک میں مسئلہ "توسیع قدرت" کا ذکر آگیا میں نے استفادۃً کچھ دریافت کیا جناب موصوف نے جواب عطا فرمایا میں نے جواب کو ضبط کرنیکا ارادہ کیا مگر حسن اتفاق سے ماہ ذی القعدہ ۱۳۴۷ھ کے رسالہ النور میں اس مسئلہ پر چند سطور جناب موصوف سپرد قلم فرما چکے تھے۔ اس لئے میں نے ان سطور کی شرح جناب موصوف کی اجازت سے کر دی اور سوال و جواب کو اسمیں منضم کر دیا۔ شرح کہیں عربی میں ہے کہیں اردو میں۔ عربی میں یا تو متن کے عربی ہونیکی وجہ سے ہے یا دقت مضمون کی وجہ سے۔ المکالمۃ بینی وبین بعض المعقولین لم یذکر اسمہ اکراماً لہ وصوناً لہ عن الافتضاح فی قدرۃ الحق تعالیٰ علیٰ الاخبار عن غیر الواقع بالکلام اللفظی الحادث المرکب من الاصوات والحروف قیدبہ احترازاً عن الکلام النفسی القدیم الذی لیس من جنس الاصوات والحروف لان القدرۃ علی الاخبار عن غیر الواقع بالکلام النفسی مسلوبۃ اتفاقاً امالانہ صفۃ واحدۃ لیس بخبر ولا انشاء فی حد ذاتہ فی الازل وانما یتکثر بالنسبۃ الی الخبر والانشاء باختلاف التعلقات والاضافات وذلک فی ما لا یزال کما ہو مذہب بعض الاشاعرۃ وہو عبداللہ بن سعید القطان وجماعۃ من المتقدمین واما لانہ صفۃ قدیمۃ قائمۃ بذاتہ ثابتۃ لہ تعالیٰ بالضرورۃ المطلقۃ الذاتیۃ فکنت اثبتہا ای القدرۃ مع نفی الوقوع ای نفی وقوع الاخبار عن غیر الواقع بالکلام اللفظی وکان بعض المعقولین ینفیہا ای القدرۃ ایضاً قال النافی ای بعض المعقولین مدعیاً۔ اللہ تعالیٰ کے قول ما یبدل القول لدی سے اسکی نفی ہوتی ہے قال المثبت مجیباً اس سے صرف وقوع کی نفی ہوتی ہے کیونکہ ما یبدل القول فرمایا گیا ہے اور تبدیل القول وقوع الاخبار عن غیر الواقع ہے اور اس سے قدرت کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ لا یمکن ان یبدل القول اور ما یفید ہذا المعنی نہیں فرمایا گیا اور اسمیں کلام نہیں کیونکہ قائلین قدرت وقوع الاخبار عن غیر الواقع کو ممتنع بالغیر کہتے ہیں وقوع کی نفی فریقین کے نزدیک متفق علیہ ہے لہذا محل نزاع نہیں بن سکتی

عہ خلافاً للحنابلۃ فانہم یقولون بقدمہ جہلاً او عناداً کما ہو المشہور فمالشہد علی جہل ما نقل عن بعضہم ان جلد المصحف والغلاف ازلیان و تشہد علی عنادہم انہم حیث قالوا الاصوات والحروف مع توالیہا وترتب بعضہا مع بعض مزودۃ انہا اعراض حادثۃ مشروط حدوث بعضہا بانقضاء البعض لان امتناع التکلم بالحرف الثانی بدون انقضاء الحرف الاول بدیہی والاتصاف بما ہو من علامات الحدوث من التالیف والانزال والتنزیل وکونہ عربیاً مسموعاً فصیحاً معجزاً الی غیر ذلک

(باقی حاشیہ) عۃ الرابعۃ فی زمانہ خلیفتا حل واللہ اعلم بالصواب فالاسلم ان لا یشنع علیہم بکذا یستفید من الماتن مدظلہ والکرامیۃ قائلون (البقیہ بر صفحہ آئندہ)

وحاصلہ ان التقریب لیس بتمام لان الدعوی نفی القدرۃ والدلیل ینفی الوقوع۔ واین ہذا من ذاک۔ اگرچہ اسی کلام سے منطقی صاحب کے استدلال کا جواب ہوگیا تھا لیکن تتمیمًا للفائدہ وسدًا لباب المقال ارشاد فرمایا اور نفی وقوع مستلزم نفی امکان و سلب قدرت کو نہیں کیونکہ ان میں علاقہ لزوم کا نہ ہونا اجلی بدیہیات سے ہے البتہ واقعات اور مقدورات میں عموم و خصوص مطلق ہے جیسا کہ مقدورات و معلومات میں عموم و خصوص مطلق ہے لیکن نفی خاص مستلزم نفی عام نہیں۔ فان نفی الانسان مثلاً لایستلزم نفی الحیوان فانقطع النافی عن ہذا الدلیل السمعی وترک التعرض فکانہ سلم واعترف ان نفی دلیلہ النقلی لاینتہض حجۃ علی القائلین بالقدرۃ ولمریات بدلیل عقلی ولو کان ضعیفا مثل استدلالہ بالدلیل النقلی وکان من شانہ ان یاتی بہ بعد ما عجز عن اثبات مدعاہ بالدلیل النقلی لانہ کان مدعا طالبا لمثبت بانیانہ۔ فترک منصب الادعاء وغصب منصب الانکار ذالسوال فقال المثبت اجابۃً لمسؤلہ وتعویلاً علی کونہ علی الحق۔ پہلے یہ مقدمہ سمجھ لیا جاوے کہ یہ گفتگو کلام لفظی میں ہے کیونکہ کلام نفسی میں اخبار عن غیر الواقع کا عند الفریقین ممتنع بالذات ہونا تقریر بالا سے معلوم ہو چکا ہے جسکو جمہور مخلوق مانتے ہیں۔ اور حادث و دال علی الصفۃ الازلیۃ کہتے ہیں تو اس قدرۃ علی الاخبار عن غیر الواقع بالکلام اللفظی کی (جسکا مشہور عنوان طلبہ میں اس وقت امکان کذب ہوگیا ہے جو بوجہ موحش و موہم للعوام ہونیکے قابل ترک ہے، کیونکہ عوام الناس امکان کذب کو بمعنی احتمال کذب سمجھتے ہیں اور احتمال کو مطلق امتناع کے مقابل مانتے ہیں یعنی یہ سمجھتے ہیں کہ کذب (نعوذ باللہ منہ) باری تعالیٰ کے کلام میں محتمل ہے، نہ ممتنع بالذات ہے اور ممتنع بالغیر۔ تو اس عنوان میں افساد عقائد عوام ہے۔ نیز اسی عنوان سے مبتدعین اپنے جاہل اتباع کو بہکاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قائلین توسیع قدرت (عیاذًا باللہ) خدا تعالیٰ کو کاذب کہتے ہیں اور فعلیۃ و وقوع کذب کے قائل ہیں۔ فنشکو بثنا وحزننا الی اللہ وہو المستعان علی ما یصفون ولعنۃ اللہ علی الکاذبین۔ ولاریب ان فی ہذا العنوان بالنسبۃ الی العوام شائبۃ من سوء الادب اعاذنا اللہ منہ وان کان خالیًا عنہا بالنظر الی الخواص والعلماء والطلبۃ فانہم یفہمون حقیقتہ وقد نہی المتکلمون عن اطلاق خالق القردۃ والخنازیر علیہ تعالیٰ مع انہ خالقہا وخالق کل شیٔ۔ لہٰذا اس عنوان کو ترک کردینا چاہئے اور اس مسئلہ کا عنوان مسئلۃ القدرۃ علی الاخبار عن غیر الواقع بالکلام اللفظی یا مسئلہ توسیع القدرۃ ہونا چاہئے) حقیقت یہ ہوئی کہ ایک ایسا قضیہ پیدا کردینا مقدور ہے جس کا محکی عنہ بوقت حکایت واقع نہ ہو۔ حضرت حکیم الامۃ مجدد الملۃ مدظلہ کو اس تقریر کو سپرد قلم فرماتے وقت ایک شبہ پیش آیا جس کا جواب جملہ معترضہ کے طریقہ پر بین القوسین تحریر فرمایا شبہ کی تقریر یہ ہے کہ کلام لفظی حادث کا محل خدا تعالیٰ کی ذات تو ہو نہیں سکتی فانہ یمتنع قیام الکلام اللفظی الحادث بذاتہ اذ ہو لیس بمحل الحوادث والا لزم حدوثہ وہو محال کما قالوا۔ تو لامحالہ اس کا محل کوئی مخلوق ہوگا خواہ لوح محفوظ ہو یا لسان نبی ہو یا لسان جبرئیل ہو تو اس صورت میں اس کلام میں جس کے ساتھ زید و عمرو متکلم ہوں اور کلام لفظی مصطلح میں کوئی فرق نہ رہیگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک مخلوق من اللہ و حادث ہے اور ذات خداوندی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) بقدمہ نعم یقولون بقیامہ بذاتہ تعالیٰ مع حدوثہ وہو باطل کما تری۔ **تنبیہ** یمتنع الکذب بالذات فی الکلام اللفظی ایضا علی قول الحنابلۃ فانہ عندہم کالکلام النفسی فی القدم فحالہ حالہ واللہ اعلم ۱۲ منہ +

لہ تصیحہم بالذکر لان ہذہ المسئلۃ متعالیۃ عن افہام العامۃ ۱۲ منہ **عہ** فی التعبیر مساہلۃ فانہ لایلزم فی الصدق ان یکون المحکی عنہ موجودًا وقت الحکایۃ او تکون الحکایۃ ایجابیۃ لکن المراد منہ ظاہرہ عبارۃ علیہ وہو ان حاصل القدرۃ المذکورۃ امکان خلق قضیۃ وحکایۃ لاتطابق المحکی عنہ وامثال ہذہ المساہلۃ کثیرۃ فی مصنفات القوم ۱۲ منہ

کیساتھ قائم نہیں حالانکہ کلام زید وعمرو میں وقوع کذب بھی ہوتا ہے۔ لہذا نعوذ باللہ کلام لفظی میں بھی وقوع کذب کا قائل ہونا چاہئے ورنہ کلام زید وعمرو وکلام لفظی میں فرق بیان کرنا چاہئے ۔ جواب: (البتہ یہ پیدا کرنا ایسی شان سے ہوگا جس سے کوئی مخلوق اس قضیہ کا متکلم نہ کہا جائے گو محل اسکا کوئی مخلوق ہی ہوگا اور یہ شان مجہول الکنہ ہے اور یہی فرق ہے اس کلام لفظی اور کلام زید وعمرو میں فافہم) یعنی کلام لفظی وکلام زید وعمرو میں فرق یہ ہے کہ اول کا پیدا کرنا اس شان سے ہے کہ اُسکا متکلم کسی مخلوق کو نہیں کہا جاتا چنانچہ قرآن شریف کو کسی مخلوق کا کلام نہیں کہا جاتا۔ دیکھو شجرۂ طور سے اِنی انا اللہ کی جو آواز مبارک سُنی گئی تھی اس کا متکلم شجرہ کو نہیں کہا جاتا اور کلام زید وعمرو کا پیدا کرنا اس شان سے ہے کہ اُسکا متکلم مخلوق کو کہا جاتا ہے۔ چنانچہ کلام زید کو کہا جاتا ہے اور کلام عمرو کا عمرو کو۔ البتہ اس شان پیدائش کی حقیقت و ماہیت سے ہم ناواقف ہیں وہذا القدر کاف فی الجواب و الجیب علینا ان نحقق کنہ ہذا الشان۔ کاتب الحروف نے اس مضمون کو دوبارہ حضرت ماتن مدظلہ کی خدمت سامی میں پیش کیا تو اس وقت فرمایا کہ فرق کی کنہ تو معلوم نہیں لیکن آثار سے فرق کے دو وجہیں ہوسکتی ہیں۔ اما الاول فالکلام اللفظی ما خلقہ اللہ تعالیٰ القصد ان یدل علی الکلام النفسی الازلی القائم بذاتہ وکلام زید وعمرو مخلوق منہ لا لہذا القصد واما الثانی فان محل الکلام اللفظی لا اختیار لہ فی التکلم بہ کما قالت الشجرۃ الطوریۃ انی انا اللہ بخلاف کلام زید وعمرو فانہما مختاران فی التکلم بہ۔ اس شبہ کے جواب کے بعد پھر اصل مضمون شروع ہوتا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے۔ اُس مقدمۂ ممہدہ کے بعد میں پوچھتا ہوں کہ مثلاً جس وقت زید قائم نہ ہو اُس وقت آیا قضیہ زید قائم کا پیدا کرنا ممکن ہے، یا ممتنع اگر ممکن ہے تو مدعا ثابت اور اگر ممتنع ہے تو آیا ممتنع بالذات ہے، جسکی نقیض ممکن بالذات اور امتناع ذاتی کی وجہ سے بوجہ من الوجوہ بطریق من الطرق واقع ہو تو کیا ہو گا محتمل الوقوع و ممکن الوقوع بھی نہیں ہوسکتا یا ممتنع بالغیر جسکی نقیض واقع بالفعل ہے اور امکان ذاتی کیساتھ مجتمع ہوسکتا ہے اور بر تقدیر ارتفاع غیر اُسکا امتناع بھی مرتفع ہوجاتا ہے اگر ممتنع بالغیر ہے بوجہ لزوم محذور وقوع کذب کے تو بھی مدعا ثابت ہے ہم کو اس سے انکار نہیں کیونکہ امتناع بالغیر کے تو ہم قائل ہیں۔ لیکن اس سے امکان بالذات کی نفی نہیں ہوتی لان الامتناع بالغیر یجتمع مع الامکان بالذات کما ہو اظہر من ان یخفی فان عدم العقل الاول ممکن بالذات وممتنع بالغیر علی رای الفلاسفہ اور اگر ممتنع بالذات ہے تو اگر اسی حالت میں زید کھڑا ہوجاوے ۔ ولا ضیر فیہ فان البداہۃ تشہد بکونہ ممکنا بل واقعا بالاتفاق تو آیا اب بھی قضیہ زید قائم کا پیدا کرنا ممکن ہے یا نہیں اگر ممکن نہیں تو لازم آتا ہے کہ جیسے کذب پر قدرت نہیں ہو باطل فانہ عجز ینافی القدرۃ ونقص ینافی الکمال اور اگر ممکن ہے تو ممتنع بالذات ممکن کیسے ہو گیا کیونکہ انقلاب حقیقت محال ہے اور مستلزم محال محال ہوتا ہے لہذا معلوم ہو گیا کہ وقت عدم قیام زید قضیہ زید قائم کا پیدا کرنا ممتنع بالذات نہیں بلکہ ممکن بالذات ممتنع بالغیر وذلک ہو المراد

ف اشارۃ الی وقتہ بکذا استفید من الماتن عم فیضہ ۱۲ منہ ف وبہا حصل التخفیف فی مجہولیۃ کنہ ہذا الشان ۱۲ منہ ف لما اوردت علی الوجہ الثانی بانہ لو فرض ان محل اللفظی ہو جبرئیل او النبی ثم یتحقق ہذا الفرق اجاب عنہ الماتن مدظلہ بانہ لنا ان لا نقول بعموم المحال ونخصہ بما لیس فیہ صفۃ الاختیار اصلا کاللوح المحفوظ والشجرۃ الطوریۃ او نقول بعمومہ کما ہو الاوجہ بشرطین قصد اللہ تعالیٰ الدلالۃ علی الکلام النفسی وعدم

من شطحیات الاولیاء المغلوبین المجذوبین صادرۃ لا عن الاختیار کقول الشیخ البسطامی قدس اللہ سرہ سبحانی ما اعظم شانی وقول حسین

فانتصر المثبت وبهت النافي واُسكت فالحمد لله حمداً كثيراً طيبا مباركا فيه على اعلائه الحق وازهاقه الباطل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا ونعم ما قيل ان الحق يعلو ولا يعلى۔ کاتب الحروف نے اس مسئلہ تو سیع القدرۃ پر حضرت ماتن حکیم الامۃ دظلہ کی خدمت میں یہ شبہ پیش کیا ان الكلام اللفظي حاك عن الكلام النفسي ومرآة له ويدل عليه دلالة الموضوع على الموضوع له فتجب المطابقة بين الموضوع والموضوع له فكما انه لا يمكن الكذب في الكلام النفسي هكذا لا يمكن في الكلام اللفظي والا فاتت المطابقة او لزم امكان الكذب في الكلام النفسي وكلاهما ممتنع اجاب عنها ماتن بان المطابقة تجب بين الكلام اللفظي الموجود فان الكلام في الفرضيات العقلية المحضة لا يجدي شيئا والكلام النفسي الموجود من الكلام اللفظي هو الصادق لا غير فان الكاذب منه ممتنع بالغير كما مر ولا وجود للممتنع۔ فلا ريب في المطابقة بين الصادق منه الكلام النفسي وان قيل ان الصادق ايضا يمكن بالذات ان يكون غير مطابق للواقع وان وجبت مطابقته للواقع بالغير فيلزم ان يكون الكلام النفسي ايضا كذلك لاجل المطابقة واللازم باطل فالملزوم مثله اجيبت عنه بانه لا تجب المطابقة بين الكلام اللفظي الموجود والكلام النفسي من جميع الوجوه الا ترى ان الاول حادث غير قائم بذاته والثاني قديم قائم بذاته تعالى فيمتنع الكذب في الاول امتناعا بالغير لان ذاته لا تابى عن امكان الكذب بالذات ويمتنع الكذب في الثاني امتناعا بالذات لانه صفة الله تعالى الحقيقية الازلية الثابتة له القائمة به بالضرورة المطلقة لذاته والله اعلم وليحفظ ان البحث عن امثال هذه المسئلة ليس من داب اكابرنا لانه يمكن ان يجر الى القول بما لا ينبغي في الذات والصفات لكنهم كتبوا على سبيل المنع ودفع الاعتراضات الواردة من جهة المخالفين فالاحسن ان لا يبحث عنها الا ليعلم ان لما تن عم فيضه بهذا الشرح بالمسائلة في شرح المكالمة واخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمين۔

رسالہ تعدیل حقوق الوالدین

بسم الله الرحمن الرحيم نحمده ونصلي على رسوله الكريم

قال الله تعالى۔ ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل الآية اس آیت کے عموم سے دو حکم مفہوم ہوئے ایک یہ کہ اہل حق کو اُنکے حقوق واجبہ ادا کرنا واجب ہے دوسرے یہ کہ ایک حق کیلئے دوسرے شخص کا حق ضائع کرنا ناجائز ہے ان دونوں حکم کلی کے متعلقات میں سے وہ خاص دو جزئی مواقع بھی ہیں جنکے متعلق اسوقت

---

۵۶ يمكن ان يجاب عنها بجواب آخر وهو ان الكلام اللفظي لا يدل دلالة وضعية بل يدل دلالة عقلية كدلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم من امكان الكذب في الاثر امكانه في المؤثر فان من قال زيد ليس بقائم وهو قائم ودار الجدار يدل على وجود اللافظ القائل دلالة عقلية ولا يقدح في الدلالة كون القضية كاذبة وهو مستنبط من حاشية العلامة عبد الحكيم السيالكوتي على الخيالي ص ۳۷ ۱۲ منه طيبه فيه نظر فانه يدل على وجوب الكلام لا على وجوب صدق الكلام وهو المدعى دون الاول وما يخطر في البال ان يقال ان الكلام النفسي ان كان في الازل خبرا فحاله حال الكلام اللفظي وان لم يكن خبراً في الازل بل كان واحداً بسيطاً غير متكثر ومتعدد وانما التكثر والتعدد عند التعلقات والاضافات لم يمكن فيه الكذب ولو بالذات لان امكان الكذب فرع كون الكلام خبراً والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب ۱۲ +

تحقیق کرنیکا قصد ہے، ایک اُن میں سے والدین کے حقوق واجبہ و غیر واجبہ کی تعیین ہے، دوسرے والدین کے حقوق اور زوجہ یا اولاد کے حقوق میں تعارض و تزاحم کے وقت ان حقوق کی تعدیل ہے اور ضرورت اس تحقیق کی یہ ہوئی کہ واقعات غیر محصورہ سے معلوم ہوا کہ جس طرح بعض لوگ بے قید والدین کے حق میں تفریط کرتے ہیں اور انکی وجوب اطاعت کی نصوص کو نظر انداز کرتے ہیں اور اُنکے عقوق کا وبال اپنے سر لیتے ہیں اسی طرح بعضے دیندار والدین کے حق میں افراط کرتے ہیں جس سے دوسرے صاحب حق کے حقوق مثلاً زوجہ کے یا اولاد کے تلف ہوتے ہیں اور اُنکے وجوب رعایت کی نصوص کو نظر انداز کرتے ہیں اور اُنکے اتلاف حقوق کا وبال اپنے سر لیتے ہیں اور بعضے کسی صاحب حق کا حق تو ضائع نہیں کرتے لیکن حقوق غیر واجبہ کو واجب سمجھکر اُنکے ادا کا قصد کرتے ہیں اور چونکہ بعض اوقات اُنکا تحمل نہیں ہوتا اسلئے تنگ ہوتے ہیں اور اس سے وسوسہ ہونے لگتا ہے کہ بعض احکام شرعیہ میں ناقابل برداشت سختی و تنگی ہے اس طرح سے ان بیچاروں کے دین کو ضرر پہنچتا ہے اور اس حیثیت سے اسکو بھی صاحب حق کے حقوق واجبہ ضائع کرنے میں داخل کر سکتے ہیں اور وہ صاحب حق اس شخص کا نفس ہے کہ اُسکے بھی بعض حقوق واجب ہیں۔ کما قال صلی اللہ علیہ وسلم ان لنفسك علیك حقا اور ان حقوق واجبہ میں سب سے بڑھکر حفاظت اپنے دین کی ہے پس جب والدین کے حق غیر واجب کو واجب سمجھنا مفضی ہوا اس معصیت مذکورہ کی طرف اسلئے حقوق واجبہ و غیر واجبہ کا امتیاز واجب ہوا اس امتیاز کے بعد پھر اگر عملاً اُن حقوق کا التزام کریگا مگر اعتقاداً واجب نہ سمجھے گا تو وہ محذور تو لازم نہ آویگا اُس تنگی کو اپنے ہاتھوں کی خریدی ہوئی سمجھے اور جب تک برداشت کریگا اسکی عالی ہمتی ہے اور اس تصور میں بھی ایک گونہ حظ ہوگا کہ میں باوجود میرے ذمہ نہ ہونیکے اس کا تحمل کرتا ہوں اور جب چاہیگا سبکدوش ہو سکے گا غرض علم احکام میں ہر طرح کی مصلحت ہی مصلحت اور جہل میں ہر طرح کی مضرت ہی مضرت ہے پس اسی تمیز کی غرض سے یہ چند سطور لکھتا ہوں۔ اب اسی تمہید کے بعد اول اسکے متعلق ضروری روایات حدیثیہ و فقہیہ جمع کرکے پھر اُن سے جو احکام ماخوذ ہوتے ہیں اُنکی تقریر کر دونگا اور اگر اسکو تعدیل حقوق الوالدین کے لقب سے نامزد کیا جاوے تو نازیبا نہیں۔

واللہ المستعان وعلیہ التکلان۔

فی المشکوٰۃ عن ابن عمر قال کانت تحتی امرأۃ احبہا وکان عمر یکرہہا فقال لی طلقہا فابیت فاتی عمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فذکر ذلک لہ فقال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طلقہا رواہ الترمذی فی المرقاۃ طلقہا امر ندب او وجوب ان کان ہناك باعث اخر وقال الامام الغزالی فی ہذا الحدیث فہذا یدل علی ان حق الوالد مقدم ولکن والد یکرہہا لا لغرض فاسد مثل عمر رض (احیاء العلوم ج ۲ ص ۲۱ کشوری)۔

فی المشکوٰۃ عن معاذ قال اوصانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وساق الحدیث وفیہ ولا تعقن والدیك و

وان امراك ان تخرج من اهلك ومالك الحديث في المرقاة شرط للمبالغة باعتبار الاكمل ايضا اما باعتبار اصل الجواز
فلا يلزم طلاق زوجة امرأة وان تاذيا ببقاءها ايذاء شديدا لانه قد يحصل له ضرر بها فلا يكلف لاجلهما اذ من شأن
شفقتهما انهما لو تحققا ذلك لم يامراه به فالزامهما له به مع ذلك حمق منهما ولا يلتفت اليه وكذلك اخراج ماله انتهى
مختصراً قلت والقرينة على كونه للمبالغة اقترانه بقوله عليه السلام في ذلك الحديث لا تشرك بالله وان قتلت او حرقت
فهذا للمبالغة قطعاً والا فنفس الجواز بتلفظ كلمة الكفر وان يفعل ما يقتضي الكفر ثابت بقوله تعالى من كفر بالله من بعد
ايمانه الا من اكره ـ الآية فافهم ـ في المشكوة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اصبح مطيعا
لله في والديه الحديث وفيه قال رجل وان ظلماه قال وان ظلماه وان ظلماه ـ رواه البيهقي في شعب الايمان في المرقاة
في والديه اي في حقهما وفيه ان طاعة الوالدين لم تكن طاعة مستقلة بل هي طاعة الله التي بلغت توصيتها من الله
تعالى بحسب طاعتهما الطاعة الى ان قال ويؤيده انه ورد لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وفيها وان ظلماه قال الطيبي
يراد بالظلم ما يتعلق بالامور الدنيوية لا الاخروية قلت وقوله صلى الله عليه وسلم هذا وان ظلماه كقوله عليه السلام في
ارضاء المصدق ارضوا مصدقيكم وان ظلمتم ـ رواه ابو داؤد وكقوله عليه السلام فيهم وان ظلموا فعليهم الحديث
رواه ابو داؤد ومعناه على ما في اللمعات قوله وان ظلموا اي بحسب زعمكم او على الفرض والتقدير مبالغة ولو كانوا
ظالمين حقيقة كيف يامرهم بارضائهم ص ۱۵۲ ـ في المشكوة عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم في قصة
ثلثة جل يتماشون واخذهم المطر فمالوا الى غار في الجبل فانحطت على فم غارهم صخرة طبقت عليهم فذكر
احدهم من امره فقمت عند رؤسهما (اي الوالدين الذين كانا شيخين كبيرين كما في هذا الحديث)
اكره ان اوقظهما واكره ان ابدأ بالصبية قبلهما والصبية يتضاغون عند قدمي الحديث متفق عليه في المرقاة
تقديم الاحسان الى الوالدين على المولودين لتعارض صغرهم بكبرهما فان الرجل الكبير يبقى كالطفل الصغير
قلت وهذا التضاغي كما في قصة اضياف ابي طلحة قال فعلليهم بشئ ونوميهم في جواب قول مرأته لما سألها
هل عندك شئ قالت لا الا قوت صبياني ومعناه كما في اللمعات قالوا وهذا محمول على ان الصبيان لم يكونوا
محتاجين الى الطعام وانما كان ضجيجهم على عادة الصبيان من غير جوع والا وجب تقديمهم وكيف يتركان واجبا
وقد اثنى الله عليهما اهـ قلت ايضا ومما يؤيد وجوب الاضطرار الى هذا التاويل تقدم حق الولد الصغير على
حق الوالد في نفسه كما في الدر المختار باب النفقة ولو له اب وطفل فالطفل احق به وقيل (بصيغة التمريض)
يقسمها فيهما في كتاب الآثار للامام محمد رح عن عائشة قالت افضل ما اكلتم كسبكم وان اولادكم من كسبكم قال

محمد لا باس به اذا كان محتاجا ان ياكل من مال ابنه بالمعروف فان كان غنيا فاخذ منه شيئا فهو دين عليه وهو قول ابی حنیفة و محمد قال اخبرنا ابوحنيفة عن حماد عن ابراهيم قال ليس للاب من مال ابنه الا ان يحتاج اليه من طعام او شراب وكسوة قال محمد و به ناخذ وهو قول ابی حنیفة فی کنز العمال عن الحاكم وغيره ان اولادكم هبة الله تعالى لكم يهب لمن يشاء اناثا ويهب لمن يشاء الذكور فهم و اموالهم لكم اذا احتجتم اليها اه قلت دل قوله عليه السلام فی الحديث اذا احتجتم على تقييد الامام محمد قول عائشة رض ان اولادكم من كسبكم بما اذا كان محتاجا ويلزم التقييد كونه دينا عليه اذا اخذ من غير حاجة كما هو ظاهر قلت وايضا فسر ابوبكر الصديق بهذا قوله عليه السلام انت ومالك لابيك قال ابوبكر وانما يعنى بذلك النفقة رواه البيهقی كذا فی تاريخ الخلفاء ص ۶۵ وفی الدر المختار لا يفرض القتال على صبى و بالغ له ابوان او احدهما لان طاعتهما فرض عين الى ان قال لا يحل سفر فيه خطر الا باذنهما وما لا خطر فيه يحل بلا اذن ومنه السفر فی طلب العلم فی رد المحتار انهما فی سعة من منعه اذا كان يدخلهما من ذلك مشقة شديدة و شمل الكافرين ايضا او احدهما اذا كره خروجه مخافة ومشقة والا بل لكراهة قتال اهل دينه فلا يطيعه ما لم يخف عليه الضيعة اذ لو كان معسرا محتاجا الى خدمته فرضت عليه ولو كافرا وليس من الصواب ترك فرض عين ليتوصل الى فرض كفاية قوله فيه خطر كالجهاد و سفر البحر قوله ما لا خطر كالسفر للتجارة والحج والعمرة يحل بلا اذن الا ان خيف عليهما الضيعة سرخسی قوله و منه السفر فی طلب العلم لانه اولی من التجارة اذا كان الطريق امنا ولم يخف عليهما الضيعة سرخسی اه قلت ومثله فی البحر الرائق والفتاوى الهندية وفيها فی مسئلة فلا بد من الاستيذان فيه اذا كان له منه بد ص ۲۲۶ ج ۲ فی الدر المختار باب النفقة وكذا تجب لها السكنى فی بيت خال عن اهله واهلها الخ و فی رد المحتار بعد ما نقل الاقوال المختلفة ما نصه ففی الشريفة ذات اليسار لا بد من افرادها فی دار متوسطة الحال يكفيها بيت واحد من دار الى ان قال و اهل بلادنا الشامية لا يسكنون فی بيت من دار مشتملة على اجانب وهذا فی اوساطهم فضلا عن اشرافهم الا ان تكون دار امورثة بين اخوة مثلا فيكن كل منهم فی جهة منها مع الاشتراك فی مرافقها ثم قال لا شك ان المعروف يختلف باختلاف الزمان والمكان فعلى المفتی ان ينظر الى حال اهل زمانه وبلاده اذ بدون ذلك لا تحصل المعاشرة بالمعروف اه۔ ان روايات سے چند مسائل ثابت ہوئے۔

اول۔ جو امر شرعاً واجب ہو اور ماں باپ اس سے منع کریں اس میں انکی اطاعت جائز بھی نہیں واجب ہونیکا تو کیا احتمال ہے اس قاعدہ میں یہ فروع بھی آگئے مثلاً اس شخص کے پاس مالی وسعت اس قدر کم ہے کہ اگر ماں باپ کی خدمت کرے تو بیوی بچوں کو تکلیف ہونے لگے تو اس شخص کو جائز نہیں کہ بیوی بچوں کو تکلیف دے اور ماں

پر خرچ کرے اور مثلاً بیوی کا حق ہے کہ وہ شوہر کے ماں باپ سے جدا رہنے کا مطالبہ کرے پس اگر وہ اسکی خواہش کرے اور ماں باپ اسکو شامل رکھنا چاہیں تو شوہر کو جائز نہیں کہ اس حالت میں بیوی کو اُنکے شامل رکھے بلکہ واجب ہوگا کہ اسکو جدا رکھے یا مثلاً حج وغیرہ کو یا طالب علم بقدر الفریضہ کو نہ جانے دیں تو اس میں بھی اُن کی اطاعت جائز نہ ہوگی۔ دوم جو امر شرعاً ناجائز ہو اور ماں باپ اُس کا حکم کریں اُس میں بھی اُن کی اطاعت جائز نہیں مثلاً وہ کسی ناجائز نوکری کا حکم کریں یا رسوم جہالت اختیار کراویں وعلی ہذا۔ سوم جو امر شرعاً نہ واجب ہو اور نہ ممنوع ہو بلکہ مباح ہو بلکہ خواہ مستحب ہی ہو اور ماں باپ اُس کے کرنے یا نہ کرنے کو کہیں تو اس میں تفصیل ہے دیکھنا چاہئے کہ اُس امر کی اس شخص کو ایسی ضرورت ہے کہ بدون اُس کے تکلیف ہوگی مثلاً غریب آدمی ہے پاس پیسہ نہیں بستی میں کوئی صورت کمائی کی نہیں مگر ماں باپ نہیں جانے دیتے یا یہ کہ اُس شخص کو ایسی ضرورت نہیں اگر اس درجہ کی ضرورت ہے تب تو اس میں ماں باپ کی اطاعت ضروری نہیں۔ اور اگر اس درجہ کی ضرورت نہیں تو پھر دیکھنا چاہئے کہ اُس کام کرنے میں کوئی خطرہ و اندیشہ ہلاک یا مرض کا ہے یا نہیں اور یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ اُس شخص کے اُس کام میں مشغول ہو جانے سے بوجہ کوئی خادم و سامان نہ ہونے کے خود اُنکے تکلیف اُٹھانیکا احتمال قوی ہے یا نہیں پس اگر اُس کام میں خطرہ ہے یا اس کے غائب ہو جانے سے اُن کو بوجہ بے سرو سامانی تکلیف ہوگی تب اُن کی مخالفت جائز نہیں مثلاً غیر واجب لڑائی میں جاتا ہے یا سمندر کا سفر کرتا ہے یا پھر کوئی اُنکا خبر گیراں نہ رہیگا اور اس کے پاس اتنا مال نہیں جس سے انتظام خادم و نفقہ کافیہ کا کر جاوے اور وہ کام یا سفر بھی ضروری نہیں تو اس حالت میں اُن کی اطاعت واجب ہوگی۔ اور اگر ان دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہیں یعنی نہ اُس کام یا سفر میں اُس کو کوئی خطرہ ہے اور نہ اُن کی مشقت و تکلیف ظاہری کا کوئی احتمال ہے تو بلا ضرورت بھی وہ کام یا سفر باوجود اُن کی ممانعت کے جائز ہے گو مستحب یہی ہے کہ اس وقت بھی اطاعت کرے اور اسی کلیہ سے ان فروع کا حکم بھی معلوم ہو گیا مثلاً وہ کہیں کہ اپنی بیوی کو بلا وجہ معتد بہ طلاق دیدے تو اطاعت واجب نہیں وحدیث ابن عمر محمل علی الاستحباب او علی ان امر عمرؓ کان عن سبب صحیح اور مثلاً وہ کہیں کہ تمام کمائی اپنی ہم کو دیا کر تو اس میں بھی اطاعت واجب نہیں اور اگر وہ اس پر جبر کرینگے تو گنہگار ہوں گے وحدیث و مالک لابیک محمول علی الاحتیاج کیف وقد قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یحل مال امرئ الا بطیب نفس منہ اور اگر وہ حاجت ضروریہ سے بلا اذن زائد لیں گے وہ اُنکے ذمہ دین ہوگا جس کا مطالبہ دنیا میں بھی ہو سکتا ہے اگر یہاں نہ دیں گے قیامت میں دینا پڑے گا۔ فقہاء کی تصریح اس کے لئے کافی ہے وہ احادیث کے معانی کو خوب سمجھتے ہیں خصوص جبکہ حدیث حاکم میں بھی اذا احتجتم کی قید مصرح ہے۔ واللہ اعلم۔

۲۷ جمادی الاخری ۱۳۳۲ھ

التحقیق الفرید فی حکم آلہ تقریب الصوت البعید

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ حامداً ومصلیاً۔ **استفتاء**۔ عالم وہشیار عالم اور اُن کے خالق اعظم کے علم ومعرفت کا آخری اور کامل ذریعہ خاتم الانبیاء حضرت رسول اکرم روحی فداہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جن ذوات عالیہ کو انبیاء بنی اسرائیل کا ہم سنگ زینہ عطا فرمایا ہے اور حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی رحمۃ اللہ علیہ نے اُن کے ایک خلیۂ عبادت میں فیلسوف ارسطاطالیس نے جن نفوس قدسیہ کو اولٰئک ھم الفلاسفۃ حقا کہا ہے اُنکی خدمات عالیہ میں بلحاظ تحقیق حق واطمینان اہل دین و دیانت عرض ہے۔ **اول**۔ یہ کہ آپ اور کسی شخص سے یہ امر پوشیدہ نہیں ہے کہ نماز عیدین میں عموماً ہر جگہ اور خصوصاً بڑے بڑے شہروں میں مصلّیوں کی تعداد اور ان کی جماعت کا سلسلہ اس قدر طول طویل ہوتا ہے کہ امام کی آواز تو کل مصلیوں تک پہنچتی ہی نہیں، لیکن بسا اوقات مکبّرین کے متعین ومقرر کرنیکے بعد اُنکی آواز سے بھی تمام مصلیوں کو صحیح طور پر اسکا علم نہیں ہوتا کہ امام نے نیت کب باندھی؟ رکوع وسجدہ کب کیا؟ اور امام کس وقت کیا پڑھ رہا اور کیا کر رہا ہے؟ اور وہ محض اپنے آگے کے مصلیوں کی حرکات کو دیکھکر یا اپنے خیال سے ایک اندازہ لگا کر ارکان نماز ادا کرتے ہیں۔ تاہم اسمیں بھی غلطی ہوتی ہے اور اکثر وبیشتر ایسا ہوتا ہے کہ امام ابھی قراءۃ کر رہا ہے اور پچھلے مصلی رکوع میں چلے گئے یا امام رکوع میں گیا ہے اور آخری مصلی سجدہ میں چلے گئے اور اسی طرح اور غلطیاں بھی ہوتی ہیں بالخصوص تکبیرات واجبۂ عیدین میں تو تقریباً ہمیشہ اور ہر جگہ دھوکہ ہوا ہی کرتا ہے۔ اور یہ حال بھی وہاں کا ہے جہاں امام اور منتظمین مصلّے (عیدگاہ) کو مسلمانوں کے اجتماع اور جماعت کی بڑائی کا پہلے سے اندازہ ہوتا ہے اور وہ اُسکے لحاظ سے مکبرین کے تعین وتقرر کا بیشتر سے انتظام کر سکتے ہیں۔ اور جہاں آخر نماز تک مصلّیوں کے آنیکا سلسلہ جاری رہتا ہے اور نیت باندھنے کے بعد سے آخر نماز تک بمقابلہ ابتداء کے ہزاروں مصلیوں کی تعداد بڑھ جاتی ہے اور امام اور منتظمین مصلّے اُن کے خیال سے مکبروں کے مزید تعین وتقرر کا انتظام پہلے سے کر نہیں سکتے۔ وہاں کا حال تو قابل ذکر ہی نہیں۔ وہاں کوئی نظام اور باقاعدگی ممکن ہی نہیں۔ اسی طرح ایسے مواقع ومجامع میں اور بالخصوص عیدین کے موقع پر خطیب کا خطبہ بھی بجز تھوڑے سے لوگوں کے کسی کو سُنائی نہیں دیتا اور وہاں اس وقت لوگ اپنا بیٹھنا بیکار سمجھکر وہاں سے اُٹھ جاتے ہیں۔ اور خطبہ سُننے کے فوائد اور خطبہ ہونے تک بیٹھے رہنے کے ثواب سے محروم رہتے ہیں بلکہ اس سے زیادہ یہ کہ ایک امر شرعی موکد اور ضروری کے ترک کرنیکے مرتکب ہوتے ہیں۔

دوم۔ یہ کہ علامہ شیخ محمد بخیت المطیعی رئیس مجلس علمی محکمہ شرعیہ اور مفتی دیار مصریہ کے قول کے مطابق۔ افلاطون کے مخترعات قدیم میں سے اور مشاہدہ ورواج عام کے مطابق مخترعات جدید میں سے ایک شئی ایسی بھی موجود ہے جسکو آلہ مکبر الصّوت کہتے ہیں اور جسکا ہم معنی انگریزی نام لاؤڈ اسپیکر ہے۔ اور علم البرق اور علم الصوت کے اختلاط وترکیب سے صوت وبرق کے

فلسفہ کو پیش نظر رکھ کر اس لئے اختراع کیا گیا ہے کہ اسکے ذریعہ لاسلکی سے یا برقی تاروں سے وصول شدہ آواز کو دور نزدیک دونوں جگہ نہایت صاف اور واضح طریق سے بلا کسی تغیر وتبدل کے اصلی حالت میں سُنا جا سکے۔ اُسکی ظاہری صورت وشکل متوسط درجہ کے اُس ٹائم پیس (گھڑی) سے بہت کچھ ملتی جلتی ہے جس کے ڈائل پر سوئیں اور ہندسے نہ ہوں۔ اسکی نصب واستعمال کا طریقہ یہ ہے کہ اُسکو بولنے والے سے دو چار گز کے فاصلے پر بلا رعایت تقابل وتواجہ کے کسی ایسی جگہ رکھدیا جاتا ہے کہ بولنے والے کے مُنہ سے الفاظ نکلتے وقت ہوا میں جو لہریں پیدا ہوں وہ اُس آلہ کی بیرونی سطح تک (جس کو ڈائل کہتے ہیں) پہنچکر اُس سے ٹکرا سکیں۔ پھر دور ونزدیک جہاں تک آواز کا پہنچانا مقصود ہوتا ہے اُسکے وسط میں یا آخر میں یا کسی دوسرے مناسب مقام پر قد آدم سے تقریباً سہ چند بلند چند بلیاں حسب ضرورت نصب کی جاتی ہیں پھر اُس آلہ کی پشت سے بجلی کے چند ایسے تار لگا دیئے جاتے ہیں جو متذکرہ بلیوں کے بالائی حصے سے بھی بندھے ہوئے ہوں پھر اُن تاروں کے اُس آخری حصہ میں جو بلیوں کے سرے سے بندھے ہوئے ہیں۔ گاؤدم یا سینگ کے ساخت کے کیئے یا مخروطی شکل کے کیئے ہر چہار جانب آواز پہنچانا مقصود ہو تو نہایت چوڑے مُنہ سے ایسے چونگے لگا دیئے جاتے ہیں جنکو عربی میں انبوبہ اور انگریزی میں ہارن کہتے ہیں جس کے لفظی معنی ہی سینگ ہیں۔ اس کے بعد اگر اُس مقام پر بجلی کا کوئی ایسا کارخانہ ہوتا ہے جس سے بجلی کے پنکھے چلتے اور روشنی وغیرہ ہوتی ہے تو اُس آلہ کو وہاں کے کارخانہ کے بجلی کے رَو یعنی کرنٹ سے ورنہ بجلی کی ایسی مشین سے جو اپنے اندر اُسی وقت بجلی پیدا کرنیکی قوت رکھتی ہو۔ وابستہ کر کے بجلی کو جاری کر دیا جاتا ہے۔ اب یہ سب ہو چکنے کے بعد جب بولنے والا کچھ بولتا ہے اور اُسکی زبان کی حرکت سے ہوا میں تموج پیدا ہوتا ہے تو وہ اُس آلہ کے بیرونی حصے یعنی ڈائل سے ٹکراتا ہے۔ اور چونکہ وہ ڈائل نہایت درجہ سبک اور نازک ہوتا ہے اسلئے وہ اسے بہت زیادہ محسوس کرتا اور اُس سے بہت زیادہ متاثر ہوتا ہے۔ اور اسی تاثر کی زیادتی وکمی پر اُس میں قوت بلندی اور بڑائی پیدا ہوتی ہے۔ مگر چونکہ واضع نے اُس کے زیادتی وکمی کو بھی قانون فلسفہ کے ماتحت اختیاری بنا کر اُس کے مدارج قائم کر دیئے ہیں۔ اس لئے اس وقت آواز کو جس قدر بلند وبڑا کرنا منظور ہوتا ہے اُسکے لحاظ سے اُسکا ایک درجہ قائم کر دیا جاتا ہے۔ بالآخر یہ ٹکراہٹ مع فرط تاثر جس کا نام قرع قوی ہے۔ جب برقی قوت کے ذریعہ اُس ہوا تک منتقل ہوتی ہے جو متذکرہ مخروطی شکل کے چونگون سے خارج فضا میں پھیلی ہوئی ہے اور وہ انسانی قوت سماعت تک پہنچتی ہے تو وہ زیادہ بلند اور زیادہ بڑی ہو کر سُنی جاتی ہے۔ اور یہ تمام باتیں کتب فلسفہ میں اپنی اپنی جگہ قدیم سے ثابت ہیں اور تفسیر کبیر وشرح مواقف میں بھی صوت وسماعت کی بحث کے ماتحت ان میں سے حسب ذیل امور پر روشنی پڑ سکتی ہے۔ (۱) قالع ومقروع کے درمیان کی رکی ہوئی ہوا کی لہروں سے پیدا شدہ کیفیت کا نام آواز ہے

(۲) فاعل کے قرع میں جس قدر زیادہ قوت ہوگی اسی قدر زیادہ قوی اس سے تموج پیدا ہوگا اور اس تموج سے اسی قدر زیادہ قوی وہ کیفیت بھی پیدا ہوگی جس کی حامل ہوا اور جسکا نام آواز ہے (۳) اس تموج میں جس قدر زیادہ قوت ہوگی اسی قدر اس کی موجیں زیادہ ضخیم و عریض ہونگی۔ (۴) ان موجوں میں جس قدر زیادہ ضخامت و عرض ہوگا اسی قدر وہ زیادہ دور تک پھیلیں گی۔ (۵) جہانتک وہ پھیلیں گی چونکہ ان کے ساتھ وہ کیفیت جسکا نام آواز ہے وہ بھی ہوگی اسلئے وہاں تک وہ سنی جائیگی۔ اور کتب فلسفہ کی اس تصریح سے یہ عیاں ہے کہ آلۂ زیر بحث یعنی مکبر الصوت کے ذریعہ بولنے والے کی آواز کا بلند ہونا اور دور تک سنا جانا ایک فلسفی وقدرتی امر ہے جس میں بولنے والے کو کوئی تکلف و مشغولیت نہیں ہوتی اور اس کی طرف کسی قسم کی توجہ و تقابل کی بھی ضرورت نہیں پڑتی۔ اور آلۂ زیر بحث نہ آلۂ سرود و غنا ہے اور نہ آلۂ لہو و لعب الّا یہ کہ کوئی شخص اس کو اس کام میں استعمال کرے۔ مگر اس سے اس کا آلۂ غنا و سرود اور آلۂ لہو و لعب ہونا لازم نہیں آتا۔ سوم یہ کہ اس موقع و محل پر حسب ذیل چھ شرعی اصلیں بھی جاذب توجہ ہیں۔ **اصل اوّل**۔ آیہ کریمہ ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا جس سے فقہاء اسلام نے اصلاً ہر شئی کی اباحت پر استدلال کیا ہے۔ **اصل دوم** ما اصل کل شئ اباحۃ الا ان یرد علیہ المنع جو اصل فقہ کا ایک مشہور کلیہ ہے ان دونوں اصلوں سے یہ مفہوم ہو سکتا ہے کہ آلۂ مکبر الصوت اصلاً مباح ہے کیونکہ اس کے حق میں نہ راسًا کوئی منع وارد ہے اور نہ ضمنًا وہ کسی امر ممنوع کے تحت میں شمار کیا جاتا ہے۔ **اصل سوم**۔ اذان دینا پھر اذان کا مینارہ پر چڑھ کر دینا، امام کے پیچھے مکبرین کا باآواز بلند تکبیرات کہنا۔ پھر مکبرین کا بعض مواقع میں مکبرہ پر چڑھ کر تکبیرات کہنا۔ میدان عرفات میں یوم النحر کو امیر الحج کا اونٹنی پر چڑھکر خطبہ دینا جمعہ اور عیدین کے خطبہ کے وقت خطیب کا ممبر پر چڑھ کر خطبہ دینا پھر قبلہ کی طرف سے رخ پھیر کر قوم کی طرف منھ کر کے خطبہ وغیرہ دینا جیسے احکام شریعت میں موجود ہیں اور ان سب کا مقصد سوائے اسکے کچھ نہیں ہے کہ اس وقت مصلیوں کو جو کچھ سنانا مطلوب ہے امام اس کو وہ سن سکیں اور آواز میں اتنی رفعت پیدا ہو جائے کہ بلاتکلف وہ ان تک پہنچے۔ اس سے یہ مستفاد ہو سکتا ہے کہ جہاں اللہ کے ذکر کی طرف دوسروں کو متوجہ کرنا مقصود ہو وہاں اللہ کے ذکر کو بلند آواز سے کرنا چاہئے۔ اور اس بلندیٔ آواز میں سوائے ان صورتوں کے جن کی ممانعت کی شریعت میں تصریح موجود ہے ہر وہ صورت اختیار کی جا سکتی ہے جس کی اصل کسی طرح بھی شریعت میں پائی جاتی ہو، یا اس کی طرف سے سکوت کلی ہو۔ **اصل چہارم** تفسیر کبیر جلد چہارم ص۳۴۳ میں و اذا قرئ القران فاستمعوا لہ وانصتوا کے ماتحت عبارت ذیل مرقوم ہے۔ اعلم ان قاریا یقرأ القران بصوت عال حتی یمکنھم استماع القران ومعلوم ان ذلک القاری لیس الا الرسول علیہ الصلوٰۃ والسلام وکانت ھذہ الایۃ جاریۃ مجری امر اللہ محمدا صلی اللہ علیہ وسلم بان یقرأ القران علی القوم بصوت عال رفیع وانما امرہ بذلک لیحصل المقصود من تبلیغ

الوحی والرسالۃ۔ اس سے مستخرج یہ ہو سکتا ہے کہ قرأۃ قرآن کی ایک غرض یہ بھی ہے کہ دوسرے اُسے سُنیں اور جہاں یہ غرض ہو وہاں اُس کو بلند آواز سے ہی پڑھنا چاہیئے تاکہ سامعین اُس کو فہم کریں اور اُس کے سُنانیکی اصل غرض حاصل ہو۔

اصل پنجم۔ فتاویٰ عالمگیری جلد اول صـ۷۲ مطبوعہ مصر میں عبارت ذیل مسطور ہے لان الامام انما یجہر لاسماع القوم لیدبروا فی قراءتہ لیحصل احضار القلب۔ اس سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ امام کو مقتدیوں کی ضرورت کے مطابق اپنے قرارت میں جہر کرنا چاہیئے تاکہ قوم اُس کے قرأۃ پر تدبر و تفکر کر سکے اور قوم کو حضور قلب حاصل ہو۔

اصل ششم۔ آیہ کریمہ ولا تجہر بصلوتک ولا تخافت بہا وابتغ بین ذالک سبیلا۔ سے قرأۃ میں حسن اعتدال و توسط کا حکم دیا گیا ہے اور مفسرین نے اُس کی جو علت بتائی ہے یعنی نماز میں خشیت و تذلل ہونا چاہیئے اور اس کا اقتضا یہ ہے کہ قرارت میں کوئی تصنع و تکلف نہ پیدا ہو۔ جو جرأت و عدم خشیت کی جانب منجر ہے۔ اُسکے امتثال کے باوجود اس سے یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ اگر اصل نمبر۳ اصل نمبر۴ اور اصل نمبر۵ کے ماتحت مصلیوں تک قرأت کی آواز پہنچانا۔ اس طرح سے ممکن ہو کہ امام کو اپنے قرأت میں کوئی تکلف و تصنع نہ کرنا پڑے اور اُس کو کسی جانب مشغولیت بھی نہ ہو تو وہ جائز ہوگا جیساکہ نماز میں پنکھا جھلوانا ناجائز و مکروہ ہے مگر برقی پنکھوں کا چلانا جائز سمجھا گیا ہے کیونکہ اُس میں مصلیوں کو کوئی تکلف و مشغولیت نہیں ہوتی۔ بناءً علیہ اگر نماز عیدین میں متذکرہ غلطیوں سے بچنے اور امام کی قرأۃ پورے طور پر سُننے اور اُسکے اعمال کی پوری پوری پیروی واقتدا ہونیکے خیال سے موصوف الصدر آلہ مکبر الصوت کہ جو کسی منہج آلہ غنا و سرود اور آلہ لہو و لعب نہیں ہے نصب کیا جائے اور اُس سے اُس وقت فلسفی وقدرتی یہ فائدہ اُٹھایا جائے کہ امام کی آواز بلند ہو جائے اور اُس کو ہر مصلی چاہے وہ کتنے ہی دُور کیوں نہ ہو۔ اپنی جگہ پر بلا ادنی تغیر کے سُن سکے۔ تو تحقیق طلب امر یہ ہے کہ شریعت غرا مصطفوی کا اُس کے متعلق کیا حکم ہے۔ بینوا۔ توجروا۔ ۱۵ ذیقعدہ ۱۳۴۶ھ مطابق ۶ مئی ۱۹۲۸ء

مکرمی محترمی زاد مجدکم بسلام مسنون۔ یہ استفتاء ارسال خدمت شریف ہے جہاں تک ممکن ہو اسکے جواب سے جلد از جلد مشرف فرمائیے عید الاضحیٰ سے دو تین روز پہلے یہاں اسکی سخت ضرورت محسوس کی جارہی ہے۔ جواب کے لئے ٹکٹ بھی مرسل ہے۔

الجواب۔ من اشرف علی۔ السلام علیکم۔ رمضان گذشتہ میں ایک ایسا ہی سوال آیا تھا مگر مجمل تھا اُسکا جو جواب لکھا گیا اُس کا نقل کر دینا کافی سمجھتا ہوں جو درج ذیل ہے۔

نقل الجواب۔ (یہاں وہ جواب منقول ہے جو ۱۳ رمضان ۱۳۴۶ھ کو لکھا گیا تھا جو امداد الفتاویٰ میں تاریخ مذکور میں تلاش کرنے سے ملجاویگا پھر عبارت ذیل بطور تتمہ کے لکھی گئی۔

الزیادۃ علی الجواب المذکور حسب اقتضاء خصوصیۃ السوال الحاضرۃ (وھی ھذہ)

باقی سوال میں جن احکام کی مطلوبیت سے اس کی تقویت و تائید کی گئی ہے وہ مفید مدعا نہیں کیونکہ یہ احکام گو مطلوب ہیں مگر شریعت نے ان کی مطلوبیت کے درجات اور حدود مقرر کئے ہیں جو کتب مذہب میں مضبوط و مبسوط ہیں ان سے تجاوز کرنا تعمق و غلو فی الدین ہے جو شارع کی نظر میں غیر مرضی ہے چنانچہ حدیث میں اس کی ایک نظیر وارد ہے۔ فی جمع الفوائد قضاء الحاجۃ ابو وائل کان ابوموسی یشدد فی البول و یبول فی قارورۃ و یقول ان بنی اسرائیل اذا اصاب جلد احدھم بول قرضہ بالمقاریض فقال حذیفۃ لوددت ان صاحبکم لا یشدد ھذا التشدید فلقد رایتنی انا و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نتماشی فاتی سباطۃ قوم خلف حائط الی قولہ فبال الحدیث۔ دیکھئے تنزہ عن البول شریعت میں اس درجہ مطلوب ہے کہ اس میں کوتاہی کرنے پر وعید شدید بھی وارد ہے اور ایسا مبالغہ فی التنزہ آسانی سے ممکن بھی ہے کیونکہ شیشی قارورہ کی ہر شخص کو میسر ہو سکتی ہے مگر پھر بھی نہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا اہتمام فرمایا نہ حضرات صحابہ نے اور اگر حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ نے غلبۂ حال سے اس کا اہتمام کیا بھی تو حضرت حذیفہ نے ان پر نکیر فرمایا اور حضرت ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ نے نہ اس نکیر پر کچھ کلام فرمایا نہ دوسروں کو ایسا کرنے کی رائے دی اور فروع مذکورہ فی السوال کی تکمیل انتظام میں تساہل پر یا خفض صوت فی التکبیر یا فی القرأۃ پر نہ وعید ہے اور نہ اس تکمیل مخترع کا انتظام سہل ہے تو اس میں ایسا مبالغہ کرنا اور اس کی اشاعۃ کا اہتمام کرنا یسر فی الدین کے سراسر خلاف ہے، و فی ھذا کفایۃ لمن طلب الحق۔ ۲۰ ر ذیقعدہ ۱۳۴۶ھ۔

جواب بالا پر ذیل کا خط آیا۔ جو مع جواب منقول ہے

سوال ۔ بسم اللہ الرحمن الرحیم حامداً و مصلیاً۔ مکرمی و محترمی دام فضلکم۔ علیکم السلام و رحمۃ اللہ و برکاتہ بجواب استفتاء مرسلہ ۱۸ ر ذوالقعدۃ الحرام ۱۳۴۶ھ جناب گرانقدر فتوی مورخہ ۲۱ ر ذوالقعدہ سنہ مذکور ۲۳ ر ذوالقعدہ کو موصول ہوا جناب عالی نے اپنے زرین فتوے میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے وہ سر و آنکھوں پر لیکن جناب والا کے تبحر علمی و وسعت نظری میں اس تحریر کے ماتحت گیارہ امور سے متعلق جو پانچ دفعات کے ماتحت ضبط تحریر میں لائے گئے ہیں مزید استفادہ مطلوب ہے لہذا وہ معروض ہیں۔

دفعہ اول ۔ جناب اقدس نے اپنے فتوے میں یہ عبارت جو تحریر فرمائی ہے "تبلیغ صوت سامعین بعید تک شرعاً غیر ضروری ہے کیونکہ بعیدین کو دوسرے غیر مخدوش ذریعہ سے تبلیغ ممکن ہے اور اس میں یہ مفسدہ محتمل کہ لوگ اس سے گنجائش سمجھ جاویں کہ اس آلہ کو لہو میں استعمال کرینگی یا دوسرے آلات لہو کے استعمال کرینگی الخ" اسکے ماتحت یہ امور سمجھ میں نہیں آئے۔ ضرورت ہے کہ انکی بھی تشریح فرمادی جائے۔ (**امر اول**) دوسرے غیر مخدوش ذرائع تبلیغ کونسے ہیں۔ (**امر دوم**) جس عبارت پر خط کھینچا ہوا ہے اس کا مطلب کیا ہے (یعنی اس آلہ کو لہو میں استعمال کرینگی یا دوسرے آلات لہو کے استعمال کرینگی الخ)۔

(امر سوم) خط کشیدہ عبارت میں اگر لفظ "آلہ" اور لہو کے درمیان لفظ "کو" غلط ہے اور لفظ "لہو" کے بعد لفظ "کو" ہونا چاہیے تھا اور اصل عبارت یوں ہے "اس آلہ لہو کو استعمال کرنے کی الخ" تو اس آلہ کے آلات ملاہی میں سے ہونے کی دلیل کیا ہے۔؟

دفعہ دوم۔ جناب امجد نے اپنے فتوے میں یہ عبارت جو قلمبند فرمائی ہے "اگر اس سے مراد خطیب جمعہ و عیدین کا ہے تو اُس وقت تبلیغ صوت کا غیر ضروری ہونا اظہر ہے اس لئے کہ خطبہ میں حضور مقصود ہے نہ کہ سماع صوت اور مفسدہ اقوی ہے کیونکہ اس آلہ کو مسجد میں داخل کرنا ہوگا جو کہ اُس کے احترام کے خلاف ہے، نیز تشبہ ہے مجالس غیر مشروعہ کیساتھ الخ" اسکے ماتحت یہ خدشات پیدا ہیں۔ ضرورت ہے کہ جناب اعظم اُن کو رفع فرماویں۔ (امر چہارم) اگر درحقیقت شریعت کا مقصود خطبہ میں حضور محض ہے تو جمعہ کے وعیدین کے خطبوں میں خطیب کے صعود علی المنبر و ادبار عن القبلہ و اقبال الی القوم اور میدان عرفات میں یوم النحر کے خطبہ کے وقت خطیب کے رکوب علی الناقہ و تطلیعہا علی جبل الرحمۃ کا حکم کیوں ہے؟ کیونکہ ان تینوں امروں کے نہ ہونے کی حالت میں بھی خطیب کا خطبہ اور قوم کا حضور ممکن تھا اور کیا اس سے یہ ظاہر ہونے میں کچھ شبہ ہے؟ کہ اُس وقت کے موجودہ اسباب کے ماتحت شریعت نے اپنی رخصت میں خطیب کی آواز کو قوم تک پہنچانے کی ہر ممکن طریق سے تعلیم دی ہے، اور حضور محض کو مقصد بنا لینا اسلئے ہوا کہ اُسوقت اِسوقت کی طرح کوئی ذریعہ سماعت کل قوم کیلئے پیش نظر نہ تھا۔ (امر پنجم) جبتک آلہ زیر بحث کا آلات ملاہی میں سے ہونا ثابت نہ ہوجائے۔ مسجد میں اُسکے داخل کرنے سے کیا نقصان ہوگا؟ اور اُس میں مفسدہ کیا ہے۔ (امر ششم) مجالس غیر مشروعہ سے وہ کونسی مجالس مراد ہیں؟ جن میں وہ آلہ نصب کیا جایا کرتا ہے اور اُن سے تشبہ نہ ہونا ضروری ہے۔ دفعہ سوم۔ جناب محترم نے اپنے فتوے میں یہ عبارت جو حوالہ قلم فرمائی ہے "کیونکہ یہ احکام گو مطلوب ہیں مگر شریعت نے اُنکے مطلوبیۃ کے درجات اور حدود مقرر کئے ہیں جو کتب فقہ میں مضبوط و مبسوط ہیں اُن سے تجاوز کرنا تعمق و غلو فی الدین ہے جو شارع کی نظر میں غیر مرضی ہے" اسکے ماتحت بوجوہ ذیل وجوہ سے خلجان لاحق ہے۔ ضرورت ہے کہ جناب مکرم اُسکو رفع فرماویں۔ (امر ہفتم) اس مقصد خاص کیلئے شریعت کے متعینہ و مقررہ درجات و حدود میں سے کیا کوئی درجہ و حد آیۃ کریمہ ولا تجہر بصلاتک ولا تخافت بہا وابتغ بین ذلک سے زیادہ صریح بھی موجود ہے؟ اور اگر نہیں! اور یقیناً نہیں!! تو یہ امر بہت زیادہ قابل لحاظ ہے کہ مفسرین نے اُس کی علت کے بیان میں جو یہ تصریح فرمادی ہے کہ عدم اعتدال جہر و اخفا کی صورت میں خشیت و تذلل کے رفع کا احتمال ہے جو روح صلوۃ ہے کیا یہ تصریح اس امر صریح کا اظہار نہیں ہے؟ کہ جس جہر فی الصلوۃ میں یہ علت نہ پائی جاتی ہو وہ حدود معینۂ شریعت سے باہر نہ ہوگا۔ اور وہ جائز ہوگا۔ اور یہ امر واقع ہے کہ اس آلہ کے ذریعہ جو جہر ہوتا ہے اس میں علت ممنوعہ نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ امام کا جہر بحالہ معتدل ہے اور اُس کا وصول ماموین تک امام سے بالکل غیر متعلق

ہے اور امام کے عمل کو اُس میں کوئی دخل نہیں۔ (امر ہشتم) شریعت نے جو حدود و درجات مقرر کئے ہیں کیا وہ توقیفی و مبنی بر حصر عقلی ہیں؟ اگر نہیں! اور یقیناً نہیں!! تو جس طرح جمعہ کی اذان ثانیہ اور مکبرین کا مکبّرہ پر سے تکبیرات کہنا نظم و ترتیب جماعت کے بقاء و تحفظ کی نیت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جاری ہوا اور جائز سمجھا گیا اسی طرح اس آلہ کا استعمال صیانت عن خطأ المصلین فی اقتداء الامام اور حصول المقصود من خطبۃ الخطیب کے نیت و غرض سے کیوں نہ جاری ہو سکے؟ اور کیوں نہ جائز سمجھا جاوے؟ **دفعہ چہارم** حضرت ابو موسیٰ اشعری اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہما کے واقعہ کی جو نظیر جناب معظم نے اپنے فتوے میں پیش فرمائی ہے اس پر یہ اعتراضات دماغ میں پیدا ہوتے ہیں ضرورت ہے کہ جناب معظم ان کا سد باب فرماویں۔ (امر نہم) حضرت ابو موسیٰ اشعری رضؓ کا فعل ایک جلیل المرتبہ صحابی کا فعل تھا جس سے یہ ہو سکتا تھا کہ آئندہ کیلئے وہ ایک اساس بنجائے اور مسلمان اُسکو ضروری قرار دے لیں اور دین میں بجائے یسر کے عسر پیدا ہو جاوے۔ اور اسی خیال سے حضرت حذیفہ رضؓ نے اُس پر بقول آپ کے نکیر فرمائی مگر یہاں وہ صورت نہیں ہے یہاں اگر کوئی شخص جہر صوت کیلئے آلہ مکبر الصوت کا استعمال کریگا اور وہ شخص بھی کیسا ہوگا؟ عامی ہوگا! تو اس کا یہ فعل نہ تو کسی وقت اساس قرار پا سکتا ہے اور نہ اُسکو مسلمان کبھی ضروری قرار دے سکتے ہیں۔ اور اس وجہ سے اُس سے دین میں یُسر و عسر کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا اور اس موقع پر جو قیاس کیا گیا ہے وہ قیاس مع الفارق ہے۔

(امر دہم) حضرت ابو موسیٰ اشعری رضؓ کے فعل پر حضرت حذیفہ رضؓ نے لوددت ان صاحبکم لایشد ھذا التشدد سے محض اپنی ذاتی رائے بیان فرمائی ہے نہ یہ کہ اُن کو اُن کا فعل ایک امر ممنوع قرار دیکر منع فرمایا ہو۔ مگر جناب مقدس یہاں میرے سوال کو ایک امر ممنوع دینی قرار دیکر مجھے منع فرما رہے ہیں۔ **(دفعہ پنجم)** جناب معلی نے بجواب استفتاء اپنے فتوے میں مجموعی حیثیت سے جو کچھ بھی تحریر فرمایا ہے اُس کے متعلق یہ خیال پریشان کئے ہوئے ہے۔ ضرورت ہے کہ جناب عالی اپنے ارشادات کے ذریعہ اُس سے بھی مطمئن فرمائیں۔ (امر یازدہم) جناب گرامی کا تمام فتویٰ محض قیاس و اجتہاد پر مبنی ہے اور اُس میں کوئی بات بھی اوامر و نواہی صریحیہ و مستقیمہ میں سے نہیں ہے۔ اور جب سامی خود اُسکو جائز رکھتے ہیں تو کیا یہی قیاس و اجتہاد کسی دوسرے کیلئے بھی اس کی عقل و فہم برعایت دین و دیانت کے مطابق جائز ہے یا نہیں؟ اور اگر اس کا جواب اثبات میں ہے تو اس موقع پر استفتاء میں جن امور و قیاسات سے بقول آپ کے تقویت دی گئی اور تائید کی گئی ہے وہ مفید مدعا کیوں نہیں ہیں؟ اور ان میں کونسی قباحت ہے؟ امید کہ جناب مستغنی عن الالقاب بغیر کسی گرانی و انقباض طبع کے اپنے اخلاق عالیہ سے میرے ان معروضات و خدشات کا جواب باصواب مگر نمبروار اور جدا جدا ضرور اور جلد مرحمت فرمائیں گے تاکہ طبیعت مطمئن ہو اور مسئلہ زیر بحث کے متعلق مزید بصیرت و علم حاصل ہو

میرے دل میں آپکے اوصاف وعلو مرتبت کا ایک عرصہ سے سکہ جما ہوا ہے اور مجھے اس کا یقین ہے کہ اگر میرے معروضات کا کوئی لفظ بھی صحیح نکل آئیگا تو جناب فضیلت مآب نہایت فراخی قلب سے اسکا حق ہونا بھی تسلیم فرمالیں گے شریعت مصطفویہ نے ہر چیز کے متعلق صاف و کھلے ہوئے احکام بتائے ہیں حرام یا حلال جائز یا ناجائز اور میرے نزدیک کسی چیز کو بَین بَین حالت میں نہیں چھوڑا لہذا میں چاہتا ہوں کہ اس آلہ کے متعلق صاف صاف حکم معلوم ہو جاوے۔ حرام ہو تو وہ ظاہر ہو جائے اور حلال ہو تو وہ معلوم ہو جائے اور یہی امر مقتضائے زمانہ ہے کیونکہ ایک دن ایسا آنیوالا ہے کہ یہ آلہ ہو یا اسی قسم کے دوسرے آلات وغیرہ وہ عام طور پر استعمال کئے جائیں گے اور اگر علماء کے فتاوی اسی طرح مذبذب اور بین بین حالت میں رہے تو لوگ ان کی پرواکئے بغیر اُن کو استعمال کرینگے اور یہی مواقع ہیں جن میں علماء کا احترام و وقار کھو رہا ہے۔ ایسی صورت میں جو شرعی صورت ہو اُس کو نہایت صاف صورت میں مگر بالدلائل والبراہین ظاہر کر دینا ناگزیر ہے۔ وما علینا الا البلاغ وما ارید الا الاصلاح وما توفیقی الا باللہ فقط۔

۲۷ ر ذوالقعدہ ۱۳۴۶ھ ۱۸ ر مئی ۱۹۲۸ء

مزید آنکہ۔ مجھے اپنے مطبوعہ استفتاء کی ضرورت بالکل نہیں ہے اُس کا خیال آپ نہ فرمایئے اور میرے پاس اس عریضہ کی نقل بھی موجود ہے اس لئے اس کو بھی رکھ لیجئے گا اور جواب میں میری عبارات کی نقل کی بھی ضرورت نہیں حوالہ کافی ہے۔ میں نقل سے اس کا پتہ چلا لوں گا۔ فقط۔

جواب۔ مخدومی۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ! گرامی نامہ نے مشرف فرمایا گو بوجہ اس کے کہ سب اجزاء کا جواب میرے عریضہ سابقہ میں موجود ہے۔ احتیاج جواب نہیں سمجھتا مگر امتثالاً للامر توضیح کے طور پر کچھ مختصراً عرض کرتا ہوں۔ تمہید۔ میرے جواب سابق کے شروع میں تصریح ہے کہ یہ جواب مستقلاً ایک دوسرے سوال کا ہے تو ممکن ہے کہ اس جواب کے بعض اجزاء اُس سوال کی خصوصیت کی بناء پر لکھے گئے ہوں مگر سوال جدید کے جواب میں اسکو نقل کرنا اس بناء پر تھا کہ جو اجزاء دونوں سوالوں میں مشترک ہیں ان کا جواب تو اس منقول سے ہو جاویگا اور جو اجزاء سوال جدید کیساتھ مختص ہیں اُن کا جواب زیادہ جدیدہ سے ہو جاویگا۔ اس تمہید کے بعد اجزاء مسئول عنہا کے متعلق عرض کرتا ہوں

امر اول۔ اس عبارت میں تبلیغ خطبہ وعیدین کی مراد نہیں بلکہ تبلیغ وعظ و لیکچر کی مراد ہے چنانچہ آئندہ کی قریب ہی عبارت میں اس کی تصریح ہے فی قولی یہ تو اُس وقت ہے جب خطیب سے مراد مطلق واعظ و لیکچرار ہو الخ تو اس صورت میں وہ ذرائع دوسرے واعظین ہیں کہ بعیدین کو وہ سنا سکتے ہیں۔ **امر دوم۔** مطلب یہ ہے کہ اسکی استعمال سے عوام یہ سمجھ سکتے ہیں کہ اس آلہ کا استعمال مطلقاً جائز ہے تو لہو ہی میں ہو یا یہ سمجھ سکتے ہیں کہ اس آلہ

ہیں اور دوسرے آلات لہو میں مثلاً گراموفون میں کیا فرق ہے جب اس کا استعمال جائز ہے بقیہ کا بھی جائز ہے۔
امر سوم۔ لفظ "کو" اپنے مقام میں ہے غلط نہیں لکھا گیا۔ امر چہارم۔ میری عبارت میں تبلیغ صوت سے مراد مطلق
تبلیغ نہیں بلکہ تبلیغ الی الکل ہے یعنی اگر مجموعہ حاضرین نہ سنیں تو بعض کا سماع اور بقیہ کا حضور کافی ہے اسی لئے میری
عبارت میں لفظ حضور کیساتھ لفظ محض نہیں ہے اور مطلق سماع کی مقصودیت کی نفی مقصود نہیں پس سماع بھی ضرور
مقصود ہوا اس لئے شریعت نے اُس کا اہتمام بھی فرمایا مگر اُسی حد تک جو یُسر کے ساتھ ہو۔ اُس کی دلیل قواعد کلیہ
شرعیہ اور ایسے واقعات کے متعلق احکام جزئیہ ہیں جو اس واقعہ کی نظیر ہیں جس کی طرف میں نے حضرت ابوموسیٰ
کی حدیث میں اشارہ کیا ہے۔ امر پنجم۔ اس کا جواب جواب سابق کی اس عبارت میں مذکور ہے اس آلہ کو لہو میں استعمال
کرنے کی الخ اور افضاء الی المفسدہ حسب تصریح فقہاء مفسدہ میں داخل ہے۔ امر ششم۔ مثلاً مجلس رقص وسرود کہ
اُس میں تبلیغ صوت الی البعید کے لئے اس کا استعمال کیا جاوے اگر اس کا وقوع بھی نہ ہوا ہو تب تو قرب وقوع عادۃً یقینی ہے
امر ہفتم۔ ایک علت کے ارتفاع سے دوسرے علل موثرہ کا ارتفاع لازم نہیں اور وہ علل موثرہ احقر کے فتوی
میں مذکور ہیں اور جو ان کے موثر ہونے میں خدشات ہیں اُن کو اس وقت رفع کر رہا ہوں۔ امر ہشتم۔ وہ حدود
کماً تو توقیفی نہیں مثلاً سماع کی کوئی مقدار معین ہوتی ہے لیکن کیفاً توقیفی ہیں یعنی یہ کہ تعمق و تکلف کی حد تک نہ پہنچے
اور اذان ثانی وغیرہ تعمق کی حد تک نہیں پہنچی اور یہ آلہ تعمق کی حد تک پہنچا ہے اور مدار اس انطباق کا سلف کے ذوق
واجتہاد پر ہے پس اُن کا اذان ثانی کو تجویز کرنا اور اس آلہ کے نظائر کو باوجود تیسیر ان نظائر کے تجویز نہ کرنا اس
فرق کی دلیل ہے ان ہی نظائر میں سے حضرت ابوموسیٰؓ کا ایک واقعہ ہے۔ امر نہم۔ اگر یہ بات ہوتی تو فقہاء یہ
قاعدہ مطلقاً خواص کیلئے مقرر نہ فرماتے کہ خواص کا فعل اگر عوام کیلئے موہم ہوجاوے تو خواص کیلئے بھی اس کی
اجازت نہیں۔ نیز عوام کی حالت کا اب بھی مشاہدہ ہو رہا ہے کہ وہ اہل علم کے فعل کو متمسک قرار دیکر حدود سے
نکلجاتے ہیں۔ امر دہم۔ رائے محض نہیں بلکہ رائے ماخوذ عن فعل الشارع ہونیکے سبب حکم شرعی ہے اور صحابی کا
ایسا فعل حنفیہ کے نزدیک حجت اور مجتہد تک کیلئے واجب التقلید ہے جس کے ہوتے ہوئے اُس کو اپنے اجتہاد
عمل جائز نہیں۔ کما صرح بہ فی اصول الفقہ باقی عنوان لوددت الخ کا اختیار کرنا یہ ادب فی التعبیر ہے
منافی فتوی ہونیکا نہیں جیسے خود ہمارے مجتہدین مذہب مکروہ کو لا احب اور حرام کو اکرہ سے تعبیر فرماتے
ہیں۔ غرض بقاعدہ القیاس مظہر لا مثبت یہ فتوی نبوی ہے مگر بواسطہ اجتہاد صحابی کے۔ اب تبرعاً ایک فتوی
نبوی بلا واسطہ بھی نقل کرتا ہوں (ابن عمر، قلت یا رسول اللہ انتوضا من جر جدید مخمر احب الیک

من المطاهر قال لا بل من المطاهر ان دین اللہ یسر الحنیفیۃ السمحاء قال و کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یبعث الی المطاهر فیوتی بالماء فیشربہ یرجو برکۃ ایدی المسلمین للاوسط کذا فی جمع الفوائد۔ احکام المیاہ۔ اور اسکے نظیر ہونیکی ویسی ہی تقریر ہے جیسی نظیر سابق میں لکھی گئی۔ امر یازدہم۔ مفید مدعا نہ ہونیکی دلیل خود فتوے میں مذکور ہے باقی مقدمات دلیل میں کلام یہ آپکا اجتہاد ہے جس میں مجھکو توافق نہیں اور یہی فرمانیکا آپکو بھی حق ہے آگے اپنے اپنے عمل کے سب ذمہ دار ہیں۔ جواب ختم ہوا۔ اسکے بعد آپنے جو کلمات محبت سے ارشاد فرمائے ہیں اُس کا صلہ بجز اس دعا کے کیا کر سکتا ہوں احبکم اللہ کما تحبونی اسکے بعد آپنے دینی خیر خواہی سے جو مشورہ دیا ہے گو مجھکو اُس کے اجزاء میں کلام ہے مگر آپکی صدق نیت پر نظر کر کے اتنا ہی عرض کرنا کافی سمجھتا ہوں کہ آپ اپنا حق ادا فرما چکے جزاکم اللہ تعالیٰ آگے اپنے اور آپ کیلئے یہ دعا ہے اور اسی دعا کی آپ سے بھی استدعا ہے اللہم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعہ والباطل باطلا وارزقنا اجتنابہ۔ سب سے اخیر میں کاغذات رکھنے کی اجازت فرمانے پر خاص شکریہ عرض کرتا ہوں کہ مجھکو صعوبت نقل سے بچالیا فاللہ تعالیٰ سھل صعبکم کما سھلتم صعبی والسلام خیر ختام نیازمندانہ گذارش۔ چونکہ مسئلہ ہذا کے متعلق میرے معلومات ختم ہو چکے آئندہ کے لئے مزید کلام سے معافی کی اور معافی کے ساتھ دعا کی درخواست کرتا ہوں فقط یکم ذی الحجہ ۱۳۳۶ھ۔

اسکے بعد سوال بالا کا ایک جواب مدرسہ دارالعلوم دیوبند سے بغرض دریافت رائے آیا وہ مع رائے ذیل میں منقول ہے۔ **الجواب**۔ حواشی درمختار للعلامہ ابن عابدین الدمشقی الشامی رحمہ اللہ تعالیٰ جلد اول مبحث سنن صلوٰۃ میں ہے، ثم اعلم ان الامام اذا کبر للافتتاح فلا بد لصحۃ صلوتہ من قصدہ بالتکبیر الاحرام والا فلا صلوٰۃ لہ اذا قصد الاعلام فقط فان جمع بین الامرین بان قصد الاحرام والاعلان للاعلام فذلک هو المطلوب منہ شرعا وکذلک المبلغ اذا قصد التبلیغ فقط خالیا عن قصد الاحرام فلا صلوٰۃ لہ ولمن یصلی بتبلیغہ فی هذہ الحالۃ لانہ اقتدی بمن لم یدخل فی الصلوٰۃ فان قصد بتکبیرۃ الاحرام مع التبلیغ للمصلین فذلک هو المقصود منہ شرعا کذا فی فتاوی الشیخ محمد بن محمد الغزی الملقب بشیخ الشیوخ اھ اور درمختار باب مفسدات نماز میں ہے وفتحہ علی غیر امامہ الا اذا اراد التلاوۃ وکذا الاخذ اھ حواشی ابن عابدین میں ہے قولہ وکذا الاخذ ای اخذ المصلی غیر الامام بفتح من فتح علیہ مفسد ایضا کما فی البحر عن الخلاصۃ والاخذ للامام بفتح من لیس فی صلوتہ فیہ عن القنیۃ اھ۔ اور درمختار باب سجود التلاوۃ میں لا یجب بسماعہ من الصدی والطیر حواشی میں ہے۔ قولہ من الصدی هو ما یجیبک مثل صوتک فی الجبال والصحاری ونحوهما

کما فی الصحاح۔ مذکورۂ بالا نصوص سے ظاہر ہو گیا کہ چونکہ آلۂ مکبر الصوت اور انیو بون (ہارن) آوازیں جو کہ ڈائل وغیرہ سے آواز کے ٹکرانے سے مثل صدی (گنبد وغیرہ میں گونجنے اور ٹکر کھانے سے پیدا ہونیوالی آواز) ایک یا چند واسطوں سے پیدا ہوتی ہیں اور چونکہ یہ آلات اور بلیوں کے پر کے انبوب (ہارن) نہ خود مکلف ہیں اور نہ داخل نماز و جماعت بلکہ خارجی ایسی چیزیں ہیں جن کے ذریعہ سے مقتدیوں کو تلقین اور تعلیم کی جاتی ہے اور چونکہ ان تکبیروں میں محض تبلیغ کا قصد ہوتا ہے یہ آلات نہ نمازی ہیں اور نہ ان سے نماز پڑھنے کا ارادہ رکھا جا سکتا ہے اس لئے جو لوگ فقط ان آلات کے ذریعہ سے نماز ادا کریں گے ان سبھوں کی نماز فاسد ہو جائیگی اور غیر مصلی سے تعلیم اور استفادہ کا زہریلا اثر ان کی تمام نمازوں کو معنوی موت کے گھاٹ اتار دیگا لہذا اس سے بچنا لازم ہے جو وجوہ سوال میں جواز یا استحباب کیلئے دکھلائے گئے ہیں فقہی نقطۂ نظر سے ایک جَو کے برابر بھی قدر و منزلت نہیں رکھتے ہیں۔

رائے الاحقر فی ہذا الجواب۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اس آلہ سے عین صوت بلند نہیں ہو جاتی بلکہ گونجنے اور ٹکرانے سے اس کی حکایت پہنچ جاتی ہے تو صواب منحصر فی الجواب ہے اور مظنون یہی ہے اور کسی ماہر[ع] سائنس کی تحقیق سے یہ ظن درجۂ تیقن تک پہنچ سکتا ہے اور اگر ثابت ہو جائے کہ عین صوت بلند ہو جاتی ہے تو

ع بعد اس تحریر کے اسکے متعلق سوال ذیل متعدد ماہرین کے پاس بھیجا گیا۔ دو مقام سے جو جواب آیا وہ اس پر متفق ہیں کہ جو آواز دور پہنچتی ہے عین صوت ہے جو بلند ہو جاتی ہے صوت کی حکایت اور صدائے باز گشت نہیں ہے چنانچہ ذیل میں وہ سوال اور جوابات منقول ہیں۔

سوال۔ لاؤڈ سپیکر کے ڈائل پر سے مقرر کی جو آواز بلند ہوتی ہے اور دور تک کام کرتی ہے وہ عین آواز ہے یا حکایت آواز (یعنی صدائے باز گشت کی طرح ہے) کہ آواز تو ڈائل پر آ کر ختم ہو گئی اور صدائے باز گشت لوگوں تک پہنچی۔ اسی طرح دوسرے ڈائل سے تیسرے پر صدائے باز گشت کا پی ہے اور تیسرے چوتھے پر صدائے باز گشت کی کاپی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ڈائل پر اصل آواز سنائی دیتی ہے یا نری کاپی ہے اس آواز کے مثل جو پہاڑوں جنگلوں میں گونجتی ہے کہ اس کو یہاں پر (اس آلہ میں) برقی رَو کے استعانت سے باقاعدہ اور اصل کے مشابہ کر لیا ہے کیا اچھا ہو کہ مستند جوابی ہی جواب۔ از سید شبیر علی ایم اے پروفیسر محکمہ سائنس علیگڈھ بمشورہ دیگر اصحاب محکمہ مذکورہ بمعرفت منشی سراج الحق صاحب ماسٹر مسلم یونیورسٹی کول علیگڈھ

لاؤڈ سپیکر کے ڈائل پر سے جو آواز بلند ہو کر دور جاتی ہے وہ بجنسہ آواز متکلم یا خطیب ہوتی ہے جو لاؤڈ سپیکر کے ذریعہ قوی ہو جاتی ہے آواز در اصل ہوا میں لہروں کے پیدا ہونیکا نام ہے جو زبان کی حرکت سے پیدا ہوتی ہے اور کان کے پردہ پر جا کر اسی قسم کی کیفیت پیدا کرتی ہیں۔ کان کے پردہ تک پہنچنے سے بیشتر اگر وہ لہریں ضعیف ہو چکی ہیں (جس کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں مثلاً باد مخالف یا شور و غل وغیرہ) اور پھر ان کو لاؤڈ سپیکر کے ذریعہ قوی کر دیا گیا ہے تاکہ وہ زیادہ دور تک جا سکیں تو ایسی صورت میں لاؤڈ سپیکر کے بعد جو آواز نکل رہی ہے وہ فی الحقیقت اصلی ہی آواز ہے۔ آواز ڈائل پر جا کر ختم نہیں ہو جاتی بلکہ ضعیف سے قوی ہو جاتی ہے۔ لاؤڈ سپیکر ان ضعیف لہروں میں ایک قسم کی نئی جان ڈالدیتا ہے اور فعل ان لہروں کے معدوم ہونے سے بیشتر ہوتا ہے یعنی وہ لہریں (متکلم کے منھ سے نکلی ہوئی) بجنسہ اپنی اصلی حالت پر قائم ہوتی ہیں صدائے باز گشت میں آواز کی نوعیت یہ ہوتی ہے کہ مخرج یا منبع سے آواز نکل کر کسی چیز سے ٹکراتی ہے اور واپس ہوتی ہے چونکہ اس فاصلے کو طے کرنے کیلئے وقت درکار ہوتا ہے اور آواز کی رفتار زیادہ تیز نہیں ہے اس لئے دوسری آواز سنائی دیتی ہے صدائے باز گشت میں وہی آواز ٹکرا کر دوبارہ سنائی دیتی ہے اور لاؤڈ سپیکر میں وہی آواز ضعیف سے قوی ہو جاتی ہے اس لئے اس میں دو آوازیں نہیں سنائی دیتیں۔ اھ (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

اس صورت میں حکم وہ ہے جو احقر نے اپنے جواب میں عرض کیا ہے اور اگر دونوں احتمال علی السواء ہوں تو پھر بھی جواب وہی ہے جو حضرت مجیب مصیب سلمہ اللہ الرقیب القریب نے تحریر فرمایا ہے مگر توجیہ مختلف ہے، اور وہ توجیہ یہ ہے کہ عین صوت کا عدم بلوغ

جواب دیگر۔ از برج نندن لال صاحب بی اے ایس سی ماسٹر سائنس الگزنڈریا ہائی سکول بھوپال معرفت منشی مظہر صاحب ماسٹر۔
جب کسی شئ میں حرکت ہوتی ہے تو اس عالم میں بیرونی ہوا پر اس کے صدمہ سے ایک صورت تموج پیدا ہوتی ہے جو اصل حرکت کے بجنسہ مطابق ہوتی ہے ان کو تموج اصوات کہتے ہیں۔ جب کوئی شئ اُن کے سدراہ ہوتی ہے تو اُن میں (بازگشت یا لہر) ہوتی ہے اور چند اصول کے تحت ان لہروں کا اجتماع ایک مرکز پر ہوتا ہے اگر اس مرکز پر کان کو رکھا جاوے تو وہ آواز اگرچہ ابتداءً نہایت آہستہ ہو بلند اور صاف سُنائی دیتی ہے دیگر درمیانی مقام پر وہ ہرگز سُنائی نہیں دیتی۔ اگر جہاں سے آواز ہوتی ہے اور جہاں کہ یہ لہر ہوتی ہے دونوں مقامات کے درمیان ایک خاص معینہ فاصلہ سے کم نہ ہو تو اُس میں گونج اور صدائے بازگشت پیدا ہوتی ہے جو اصل آواز سے بلند ہوتی ہے اور بعض اوقات میلوں تک سُنائی دیتی ہے جب کبھی آواز کسی تنگ نلکی میں ہو کر گذرتی ہے تو مشاہدہ میں آیا ہے کہ وہ بہت بلند ہو جاتی ہے اور دور تک جاتی ہے وجوہات کی تفصیل طویل ہے ایک وجہ ماہرین نے یہ بیان کی ہے کہ نلکی کے اندر کی ہوا میں بکثرت تموج ہوتا ہے جو اصل آواز کے مطابق اور بجنسہ ہوتا ہے اس سے اصل کو تقویت حاصل ہو جاتی ہے اور سامعین کو وہ آواز بلند ہو کر سُنائی دیتی ہے۔ جملہ لاؤڈ سپیکر کی ساخت میں میرا خیال یہ ہے کہ انھیں دونوں اصول کو مدنظر رکھا گیا ہے کسی کسی میں ٹیلیفون کے اصول کی مدد بھی لی جاتی ہے۔ افسوس ہے کہ میرے پاس یا میرے علم میں کوئی کتاب سر دست موجود نہیں ہے کہ جس میں اس جدید ایجاد کا ذکر کیا ہو لیکن یقین ہے کہ اگر کوئی علم طبعیات جو حال ہی میں تیار ہوئی ہو اور جس میں جدید باتوں کا ذکر ہو تو اس میں اسکی تصدیق مل سکے گی البتہ راقم کے بیان کی صداقت ناظم کی طبعیات یا کسی اور میں علم صوت کا بیان پڑھنے پر معلوم ہو جاوے گی۔

جواب دیگر۔ پھر بھوپال سے ماسٹر محمد مظہر کی یہ تحریر آئی جو ذیل میں منقول ہے۔ آج مدرسہ میں سائنس ماسٹر (یہ وہی صاحب ہیں جن کا نام برج نندن لال آیا ہے) ملے تھے وہ کہتے تھے کہ آواز جو لاؤڈ سپیکر سے پیدا ہوتی ہے وہ ہے تو بولنے والے کی آواز کا اثر۔ مگر وہ اس کے بازگشت کے قائل ہیں کہتے ہیں کہ پہاڑ پر جو صدا سُنائی دیتی ہے وہ غیر محسوس عرصہ کے بعد اس وجہ سے سُنائی دیتی ہے کہ وہ آواز خود بخود لوٹتی ہے لیکن یہاں برقی رو اُس میں دیر نہیں ہونے دیتی قائل کے زبان کی حرکت صرف ایک موج پیدا کرتی ہے اور یہاں تو کئی ایک موجیں پیدا ہوتی ہیں اور اُن میں قوت پیدا ہو جاتی ہے جس طرح ایک راگ گانیوالے کی آواز ہو گی اگر اور لوگ تال ملا دیں تو ہم یہ نہ بتا سکیں گے کہ کونسی کس کی آواز ہے برقی قوت بھی شکل پیدا کرتی ہے۔ غرض وہ یہ کہتے کہ برقی قوت کی وجہ سے میں تو کم از کم یہ ماننے میں تامل کرتا ہوں کہ یہ اصلی آواز ہے اور اسکا انکار بھی ایسے ممکن نہیں کہ ثبوت مشکل ہے اھ۔

نوٹ۔ اس جواب کا حاصل تردد ہے اور تردد کا حکم احقر نے مولانا حسین احمد صاحب کے جواب کے متعلق اپنی جو رائے لکھی ہے اسکے اخیر میں ذکر کیا ہے۔ اشرف علی ۲۳ محرم ۱۳۴۷ھ

جواب دیگر۔ پھر حیدر آباد سے مولوی عبد الحی صاحب کی تحریر آئی جو ذیل میں منقول ہے۔ **سوال**۔ بخدمت علماء سائنس و حکمت عرض ہے کہ آجکل ایک آلہ (لاؤڈ سپیکر) جسکو مکبر الصوت بھی کہتے ہیں اس کی تحقیق کی ضرورت ہے کہ اس میں بولنے والے کی آواز بعینہ بلند ہو کر موصول ہوتی ہے یا مثل صدائے گنبد آواز کی حکایت کرتی ہے اس کا جواب مستند حوالوں اور وجوہ سے عنایت فرمایا جائے کیونکہ اسکی تحقیق پر مسائل فقہیہ کی تفریع موقوف ہے، ۲۸ محرم ۱۳۴۷ھ **جواب**۔ آواز کے متعلق علمائے سائنس کی یہ رائے ہے کہ جس جسم سے آواز نکلتی ہے ایک قسم کی ارتعاشی حرکت کرتا ہے یہ ارتعاشی حرکت مادّی واسطہ میں بجنسہ منتقل ہوتی ہے اور عام طور پر بالآخر ہوا میں منتقل ہو کر سُننے والے کی کان تک پہنچتی ہے (مکبر الصوت) مختلف قسم کے ہیں۔ برق کی نوعیت کے (مکبر الصوت) میں بولنے والا بات کرتا ہے تو آواز کی موجیں براہ راست ہو کر سننے والے تک منتقل ہوتی ہیں۔ بلندی آواز کی وجہ سے اس خاص صورت میں یہ ہے کہ موجوں کی توانائی ہوا کے وسیع رقبہ میں پھیل کر منتشر نہیں ہونے پاتی بلکہ ایک خاص سمت میں ان موجوں کی ہدایت ہو تیسے آواز تقریباً اپنی کامل ابتدائی توانائی کیساتھ سامع تک پہنچ جاتی ہے اس آواز کو بلاشبہ بولنے والے ہی کی آواز سمجھ سکتے ہیں۔ اس مکبر الصوت سے آواز کا انتقال بہت دور تک نہیں ہو سکتا۔ اگر مکبر الصوت نوعیت کا ہے جیساکہ معمولی لاسلکی ٹیلیفون کیساتھ استعمال کرنیکا آلہ ہوتا ہے تو اس کی نوعیت بالکل جداگانہ ہے۔ یہاں آواز پیدا کرنیوالے

الی البعید پہلے سے متیقن ہے اور اب اس میں شک واقع ہوگیا اور الیقین لا یزول بالشک اس لئے عدم بلوغ کا حکم کرکے اس صوت کو مثل صدی کے حکم دیا جائیگا۔ ۵ ر ذی الحجہ ۱۳۴۶ھ

رسالہ ضیاء الشمس فی اداء الہمس۔ از قاری محمد یامین صاحب مدرس تجوید مدرسہ امداد العلوم تھانہ بھون

السؤال۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین و قراء قرآن مبین اس مسئلہ میں کہ حرف کاف و تاء جو حروف مھموسہ ہیں انکی صفت ہمس کے کیا معنی اور کس طرح ادا کی جاتی ہے۔ ایک صاحب فرماتے ہیں کہ کاف و تاء کی صفت ہمس کسی کو ادا کرنا نہیں آتی اور وہ خود اس طرح ادا کرتے ہیں کہ کاف و تاء ساکن و متحرک میں ہاء ہوز کی آواز سنائی دیتی ہے آیا یہ ادا صحیح ہے یا نہیں۔ نیز وہ صاحب اپنی کیفیت ادا کی تائید میں کتاب جہد المقل کی عبارت ذیل پیش کرتے ہیں واما المھموس فمنہا حرفان الکاف والتاء المثناۃ الفوقیۃ فلشدتہما یحتبس صوتہما بالکلیۃ بل نفسہما ایضا حین احتباس صوتہما لان احتباس الصوت بالکلیۃ لا یکون الا باحتباس النفس بالکلیۃ لان حقیقۃ الصوت ھی النفس ثم ینقلع مخرجاھما ویجری فیہما نفس کثیر مع صوت ضعیف لیحصل الھمس اھ آیا اس عبارت سے اُن صاحب کے ادا کی تائید ہوتی ہے یا نہیں اگر ہوتی ہے تو یہ قول قابل عمل ہے یا نہیں۔؟ بینوا و توجروا۔

الجواب۔ ہمس مقابل ہے جہر کا۔ جہر لغت میں آواز قوی و بلند کو کہتے ہیں اور ہمس آواز ضعیف و خفی کو کہتے ہیں اور اصطلاح قراء میں یہ دس حروف جن کا مجموعہ فحثہ شخص سکت ہے حروف ہمس اور مھموسہ کہلاتے ہیں کیونکہ ان حروف کے ادا کرتے وقت آواز ان کے مخرج میں ایسے ضعف کے ساتھ ٹھیرتی ہے کہ سانس جاری رہتا اور آواز ضعیف و خفی ہوتی ہے (اسی سے جہر کی تعریف اور حروف بھی مقابلۃً معلوم ہوگئے۔ کما قال العلامۃ علی القاری الھمس فی اللغۃ الخفاء وسمیت حروفہ مھموسۃ لجریان النفس معہا لضعفہا ولضعف الاعتماد علیہا عند خروجہا وضدھا المجہورۃ اھ منح الفکریۃ علی متن الجزریۃ مطبوعہ مصر صفحہ ۲۔ اور حروف مھموسہ میں سے دو کاف و تاء شدیدہ ہیں اور باقی رخوہ۔ شدۃ کے معنی لغۃً قوۃ و سختی کے ہیں اور اصطلاحاً یہ آٹھ حروف جن کا مجموعہ اجد قط بکت ہے حروف شدۃ اور شدیدۃ کہلاتے ہیں کیونکہ ان کی ادا کے وقت آواز ان کے مخرج پر ایسی قوت کیساتھ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جسم کی ارتعاشی حرکت اپنی نوعیت بدل کر ایک دوسری قسم کی ارتعاشی صورت اختیار کرلیتی ہے۔ گویا کہ آواز کی نقل برقی یا برقی موجوں میں تیار کرلی جاتی ہے اور وہ سننے والے کے آلہ سماعت میں داخل ہوکر بالآخر آواز کے مادی ارتعاشی کی شکل میں تبدیل ہوجاتی جو کہ آواز کے پیدا کرنے کے لئے لازمی ہے اور اس طرح سننے والا نقل در نقل یا بالواسطہ طریقے سے آواز سن پاتا ہے ایسے لاؤڈ سپیکر دلی کی ابتدائی آواز کی محض نقل یا حکایت ہی سمجھی جاسکتی ہے۔ ۱۳ر صفر ۱۳۷۳ھ (نوٹ) اس جواب کا حاصل اس کا حکم ہے کہ یہ آواز صدائے بازگشت ہے تو اس بناء پر مولانا حسین احمد صاحب کا جواب مذکورہ بالا متعین ہے۔ اشرف علی۔ ۱۰ر صفر ۱۳۴۷ھ۔

ہے کہ بند ہو جاتی ہے اور آواز میں قوة و سختی پیدا ہوتی ہے اور چونکہ شدة مقابل ہے رخوة کے لہذا شدة کے معنی لغوی و عرفی سے مقابلۃً رخوہ کے معنی بھی معلوم ہو گئے اور علاوہ آٹھ حروف شدیدہ مذکورہ اور پانچ حروف متوسطہ لن عمر کے باقی سولہ حروف رخوہ کہلاتے ہیں۔ پس تمہید مذکور سے معلوم ہوا کہ کاف و تا مہموسہ بھی ہیں اور شدیدہ بھی ہیں لیکن بنا بر تعریف مذکور ہمس و شدة کے اجتماع میں بظاہر اشکال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ ہمس کی تعریف میں ضعف اعتماد صوت اور جریان نفس مذکور ہے اور شدة کی تعریف میں قوة اعتماد صَوت اور احتباس صَوت ماخوذ ہے حالانکہ یہ امور ایک دوسرے کے مخالف و ضد ہیں۔ لیکن درحقیقت کچھ اشکال نہیں اس لئے ہمس و جہر و شدة و رخوہ کی تعریف میں جو قوة و ضعف اعتماد صُوت اور جریان و احتباس نفس و صَوت کہا جاتا ہے یہ امور اضافی و اعتباری ہیں یعنی ہر ایک صفت میں اُس کے مقابل صفت کی نسبت سے قوة و ضعف و جریان و احتباس پایا جاتا ہے۔ پس کاف و تا میں من حیث الہمس جو ضعف اعتماد و صوت اور جریان نفس ہے، وہ باعتبار حروف مجہورہ کے ہے اور من حیث الشدة جو قوة اعتماد و صَوت اور احتباس صَوت ہے، وہ حروف رخوہ کی نسبت سے ہے فارتفع الاشکال۔ نیز ہر ایک صفت کے حروف میں باہم بھی قوة و ضعف و جریان و احتباس نفس و صوت کا تفاوت پایا جاتا ہے بوجہ دیگر صفات قویہ یا ضعیفہ کی آمیزش کے۔ پس کاف و تا بہ نسبت صاد ضعیف ہیں کیونکہ صاد میں تین صفت قوی اطباق و استعلاء و صفیر موجود ہیں اور بہ نسبت ثا و حا و خا و سین و شین و فا و ہا قوی ہیں اور بہ نسبت دیگر حروف شدیدہ ضعیف و خفی الصَوت ہیں مگر صفت شدة کی وجہ سے ان میں جریان نفس کمتر ہے بہ نسبت دیگر حروف مہموسہ کے (لانہ فی الشدة یوجد احتباس الصوت واحتباس الصوت یستلزم احتباس النفس کما فی جہد المقل) پس تقریر مذکور سے ثابت ہو گیا کہ کاف و تا میں ہمس حقیقی یعنی ضعف و خفاء صوت تو بہر حیثیت پایا جاتا ہے مگر جریان نفس بخوبی نہیں ہوتا اور چونکہ بہ نسبت دیگر حروف مہموسہ ان میں جریان نفس بہت کم ہوتا ہے اسی وجہ سے بعض علماء نے ان کے مہموسہ ہونے میں خلاف کیا ہے اور ان کو مجہورہ کہا ہے کیونکہ ایسے جریان نفس قلیل سے تو حروف مجہورہ بھی خالی نہیں۔ چنانچہ ملا علی قاری رحمہ نے اس خلاف کو منح الفکریہ شرح جزریہ میں شافیہ ابن حاجب سے نقل کیا ہے۔ نیز دیگر محققین فن تجوید و قراءة کے اقوال سے بھی یہ امر ظاہر ہوتا ہے کہ کاف و تا میں جریان نفس بخوبی نہیں ہوتا۔ یا کم ہوتا ہے دیگر حروف مہموسہ سے چنانچہ حضرت مولانا قاری عبد الرحمن صاحب پانی پتی تحریر فرماتے ہیں "لیکن جریان نفس در کاف و تا خوب معلوم نمی شود گو ضعف صَوت ہست" لہذا بعض علماء در مہموسہ بودن اینہا خلاف کردہ اند تحفہ نذریہ مطبوعہ بلالی پریس ساڈھورہ صفحہ ۱۹ اور حضرت قاری محمد علی خانصاحب جلال آبادی تحریر فرماتے ہیں

"اما جریان نفس در کاف و تا کمتر ست" در بواقی اکمل آہ حجۃ القاری مطبوعہ محمود المطابع کانپور صد، نیز یہ بھی واضح ہو کہ قوۃ اعتماد یا ضعف اعتماد اور جہری الصوت یا خفی الصوت ہونا تو حروف میں ہر حال میں پایا جائیگا خواہ متحرک ہوں یا ساکن کیونکہ یہ امور صفات حروف کی تعریف میں منجملہ ذاتیات کے ہیں لیکن جریان یا احتباس نفس یا جریان یا احتباس صوت یہ امور منجملہ عرضیات کے ہیں کہ حالات سکون میں ان کا ظہور ہوتا ہے اور جب حروف متحرک ہوں تو جریان و احتباس نفس و صوت غایت درجہ خفا میں ہوتا ہے کما قال صاحب الرعایۃ ان جری النفس فی الھمس وحبس النفس فی الجھر فی الساکن زائد من المتحرک وفی الوقف ازید من الساکن اھ لکن قال الجاربردی ذکر الجاربردی ان جریان الصوت وعدم جریہ عند اسکان الحرف ابین منھما عند تحریکہ الخ۔ پس کاف و تا اگر متحرک ہونگے تو چونکہ حرف متحرک کی ادائیگی انفتاح مخرج کیساتھ ہوتی ہے لہذا انفتاح مخرج کی وجہ سے فی الجملہ صوت کا جریان ضرور ہوگا جب جریان صوت ہوگا تو اس کے ساتھ جریان نفس بھی ضرور ہوگا بموجب قاعدہ مسلمہ جریان الصوت یستلزم جریان النفس کذا فی الجھد۔ مگر یہ جریان نفس اول تو بوجہ تحریک حرف کے دوسرے بوجہ صفت شدت قوی کے غایت درجہ خفا میں ہوتا ہے کہ خود قاری کو بھی اس کا پتہ نہیں لگتا بلکہ معدوم کہنا چاہیے جیسا کہ بقول بعض حروف قلقلہ سے بحالت حرکت بھی صفت قلقلہ منفک نہیں ہوتی اور نون و میم متحرک بھی صفت غنہ سے خالی نہیں مگر بوجہ عدم ظہور و غیر محسوس ہونیکے قلقلہ و غنہ کالعدم ہوتے ہیں اسی طرح کاف و تا متحرک میں بھی گو جریان نفس ہوتا ہے مگر بوجہ عدم ظہور و غیر محسوس ہونیکے لا یعبأ بہ ہے یہ تفصیل تو کاف و تا متحرک کے متعلق تھی اور اگر کاف و تا ساکن ہوں تو چونکہ حرف ساکن کی ادائیگی بستفرار صوت والتصادق مخرجین کیساتھ ہوتی ہے بالخصوص حروف شدیدہ میں کہ ان میں تصادم جسمین بالقوۃ ہوتا ہے لہذا شدۃ اتصال جسمین کی وجہ سے جب صوت محتبس ہوگی تو نفس بھی ضرور محتبس ہوگا (کما ذکرہ صاحب الجھد) پس جب صوت و نفس دونوں بند ہوگئے تو جب تک مخرج کو جنبش نہ ہو تب تک کوئی حرف سنائی نہیں دیسکتا اسی لئے حروف شدیدہ میں سے حروف قطب جد میں بوجہ صفت جہر قوی کے بحالت سکون صفت قلقلہ یعنی مخرج میں جنبش قوۃ کیساتھ رکھی گئی تاکہ آواز میں قوۃ و جہر پیدا ہو اس قدر کہ سامع قریب بھی محسوس کر سکے (لان ادنی الجھر اسماع الغیر) مگر ہمزہ کو اکثر نے قلقلہ سے خارج کیا ہے و توجیہہ مذکور فی المطولات اور دو حروف کاف و تا ساکن میں بوجہ صفت ہمس کے جنبش نہایت ضعف و نرمی کیساتھ رکھی گئی تاکہ آواز میں ضعف و خفا قائم رہے اس قدر کہ خود قاری اس کو محسوس کر سکے لان ادنی المخافتۃ اسماع نفسہ۔ مگر اس جنبش ضعیف سے کہ صفت ہمس کے ادا کی غرض سے کی جاتی ہے اجو نفس جاری ہوتا ہے اس کے ساتھ کسی قسم کی صوت

جاری نہ ہونا چاہیے کیونکہ ہمس کی تعریف میں جریان النفس ماخوذ ہے نہ کہ جریان صوت اور نفس اور صوت میں یہی فرق ہے کہ ہواء خارج از داخل انسان اگر مسموع ہو تو صوت ہے اور اگر غیر مسموع ہو تو نفس ہے کما قال صاحب الجهد المقل علم ان النفس الذی هو الهواء الخارج من داخل الانسان ان کان مسموعا فهو صوت والا فلا انتهی ص۲ وقال مؤلف حقیقة التجوید فی رسالته المذکورة فالتنفس یوجد فی کل صوت ولا یوجد صوت فی کل تنفس بل بعضه مع الارادة واذا خرج الحرف من فم الانسان بغیر ارادة فلا یطلق علیه الحرف ولا یراد منه المعنی فالصوت علی قسمین جهری وخفی فالجهری ما یسمعه الغیر والخفی ما یسمعه النفس کما قال الفقهاء وادنی الجهر ما یسمعه الغیر وادنی المخافة ما یسمعه النفس فی القراءة والطلاق والعتاق والبیع والاستثناء والتسمیة علی الذبح ووجوب السجدة بتلاوة آیة السجدة وغیرها والمراد من الادنی حد الجهر والخفی اھ ص۱۲ پس خلاصہ تقریر مذکور کا یہ ہوا کہ اول تو کاف و تاء میں مطلقاً خواہ متحرک ہوں خواہ ساکن جریان نفس بخوبی نہیں ہوتا اور دیگر حروف مہموسہ سے بہت کم ہوتا ہے اور بالخصوص متحرک میں ساکن سے بھی کم ہوتا ہے جیسا کہ دلائل و شواہد اقوال محققین سے ثابت کیا گیا۔ دوسرے صفت ہمس کے ادا کی غرض سے کاف و تاء متحرک میں انفتاح مخرج کیساتھ اور ساکن میں جنبش ضعیف و خفی کیساتھ جو کچھ نفس کا جریان ہوتا بھی ہے اس کیساتھ صوت کا جاری ہونا ضروری بھی نہیں کیونکہ نفس عام ہے اور صوت خاص اور عام کے تحقق کیساتھ خاص کا تحقق لازم نہیں۔ نیز صوت کا جاری کرنا درست بھی نہیں نہ عقلاً نہ نقلاً۔ عقلاً اس وجہ سے کہ اگر صوت جاری کی جاویگی تو کاف و تاء شدیدہ نہ رہیں گے بلکہ رخوہ ہو جاینگی کیونکہ جریان صوت رخوہ میں ہوتا ہے نہ کہ شدیدہ میں اور یہ بات ادنی تامل سے ظاہر ہوتی ہے کہ جو شدت باری اور جاری کے باء اور جیم میں ہے، وہ بھاری اور جھاری کے باء اور جیم میں نہیں ہوسکتی۔ اسی قیاس پر جو شدت کاتا اور رتانا کے کاف و تاء میں ہے وہ کھانا اور رتھانا کے کاف و تاء میں نہیں پائی جاتی تو ایک صفت ہمس جو مختلف فیہ ہے اس کے ادا کرنیکی وجہ سے صفت شدت جو کہ متفق علیہ ہے مفقود ہوجاویگی اور یہ جائز نہیں۔ اور نقلاً اس وجہ سے کہ امام جزری کی کتاب النشر فی القراءات العشر میں اور ملا علی قاری کی منح الفکریہ علی متن الجزریہ میں اس کا عدم جواز و غلط ہونا ثابت ہوتا ہے چنانچہ کتاب النشر فی القراءات العشر میں ہے والتاء یتحفظ بما فیہا من الشدة والهمس لئلا تصیر رخوة کما ینطق بعض الناس والکاف فیتحفظ بما فیہا من الشدة والهمس لئلا یذهب الی الکاف الصماء الثابتة فی بعض لغات العجم فان ذلک غیر جائز فی لغات العرب ولیحذر من اجراء الصوت معها کما یفعله بعض الاعاجم۔ اس سے صاف طور پر ثابت ہو گیا کہ اجراء صوت ادائے اعاجم ہے جو کہ ممنوع و قابل احتراز ہے۔ نیز ملا علی قاری منح الفکریہ علی متن الجزریہ ص۲ میں فرماتے ہیں ثم ان النفس الخارج الذی هو صفة حرف ان تکیف کله بکیفیة الصوت حتی یحصل صوت قوی کان الحرف مجهورا

وان نفی بعضہ بلا صوت یجری مع الحرف کان الحرف مہموسا وایضا وان انحصر الصوت فی مخرجہ انحصارا تاما فلا یجری جریانا سہلا سمی شدیدا واما اذا جری جریانا تاما ولا ینحصر اصلا سمی رخوۃ۔ اس عبارت سے بھی ثابت ہوگیا کہ مہموس من حیث ہو مہموس میں نفس بلا صوت یعنی غیر مسموع کا جریان ہوتا ہے اور فلا یجری جریانا سہلا سمی شدیدا میں جریان صوت ضعیف کی بھی نفی ہوگئی پس چونکہ جہد المقل کی عبارت مذکورہ فی السوال کا مفہوم بظاہر معارض ہے کتاب النشر فی القراء العشر اور منح الفکریہ کی عبارات مذکورہ کے لہذا امام جزری اور ملا علی قاریؒ کے مقابل صاحب جہد المقل کے قول کا اعتبار نہ کیا جاویگا۔ علاوہ ازیں جہد المقل کی عبارت میں کاف وتاء متحرک مراد ہے یا ساکن یا مطلقاً متحرک تو مراد ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ اول تو خود جہد المقل کی عبارت میں حاصلہ انہما نقصان عن تحریک الحرف اس کے معارض ہے دوسرے یہ کہ حرکت خود انفتاح مخرج سے پیدا ہوتی ہے پھر بتفتح کے کوئی معنی نہیں بنتے اور اسی سے مطلق کی بھی نفی ہوگئی کیونکہ وہ متحرک کو بھی شامل ہے پس لامحالہ مراد جہد المقل کی عبارت مذکورہ میں کاف وتاء ساکن ہے پس اگر جہد المقل کی عبارت کے موافق تلفظ کیا جاوے تو کاف وتاء ساکن کے بعد صوت جاری رکھنا چاہیئے کیونکہ حرف ثم تعقیب وتراخی کیلئے ہے اب اگر یہ صوت کسی حرف کی ہے تو زیادتی فی القرآن لازم آئیگی اور اگر صوت مسموع غیر حرفی ہے تو اسکا عدم جواز واداء اعاجم ہونا نشر ومنح سے ثابت ہوگیا۔ پس حکم یہ ہے کہ اگر صوت حرفی پیدا ہو تو لحن جلی ہوگا۔ اور اگر غیر حرفی ہو تو لحن خفی ہوگا۔ اور اگر جری صوت کا وہم وشبہ ہو تو یہ اداء مطابق اداء محققین کے ہے اور یہی ہونا چاہیئے اور غالباً مراد جہد المقل کی یہی ہے۔ لہذا اکثر جگہ اُن کے کلام کی تاویل کرنا پڑیگی اور یا یہ کہا جاوے کہ اُن پر عجمیت غالب تھی اور اس مقام پر اور نیز دیگر مقامات پر جہاں کہیں جریان نفس کثیر وصوت ضعیف کہا ہے یہ توجیہ ہوسکتی ہے کہ مراد جہد المقل کی جریان النفس کثیر سے کثیر بہ نسبت حروف مجہورہ کے ہے گو دیگر حروف مہموسہ کے اعتبار سے قلیل ہو اور مراد صوت ضعیف سے صوت خفی غیر مسموع ہی لان ادنی المخافتہ ہو اسماع نفسہ تو اس توجیہ پر جہد المقل کی عبارت سے یہ صوت مخصوص یعنی کاف وتاء مخلوط بہاء ہوز بھی ثابت ہوئی پس کاف وتاء کے جریان نفس میں اس قدر مبالغہ کرنا جس سے ہاء ہوز کی یا کسی اور حرف کی آواز پیدا ہو (جیسا کہ بعض سین مہملہ کی اور بعض ثاء مثلثہ کی آواز نکالتے ہیں) اور حروف عربی مخلوط التلفظ حروف عجمی ہوجاویں کانا کو کھانا اور ابتر کو ابتھر پڑھنا نقلت کو نقلتھ اور ذکرک کو ذکرکھ پڑھنا۔ اس طرح کی صفت ہمس ادا کرنا بالکل غلط وبے اصل ہے نہ کسی ماہر ومحقق قاری سے سُنا گیا نہ محققین کی کتب معتبرہ میں اس کا ذکر ہے البتہ بعض اعاجم مثل خراسان وترکستان وایران یا بعض اعراب عرب مثل اہل نجد ویمن وغیرہ سے اس قسم کی ادا سُنی ہے اور کتب ائمہ فن مثل شیخ جزری وملا علی قاریؒ سے اس قسم کی اداء کی تغلیط ثابت ہوتی ہے کما ذکر اس قسم کی اداء مخترع وبے اصل ہے تو اُن بعض علماء کے قول پر عمل کرنا بہتر ہے

جو کہ کاف و تا کو جہورہ کہتے ہیں نیز دیگر محققین قراء کے اقوال سے بھی اس قسم کی ادا کا غلط ہونا ثابت ہوتا ہے چنانچہ حضرت مولانا قاری عبدالرحمٰن صاحب پانی پتی تحفہ نذریہ میں تحریر فرماتے ہیں و پیدا باد کہ در مقدمۂ صفات حروف چناں فساد برپا کردہ کہ اگر بطور قواعد مخترعہ او کلام اللہ خواندہ شود ضرور است کہ کلام اللہ محرف گردد چہ می گوید کہ در وقف مہموسہ بعد سکون تا و کاف آواز دیگر پیدا شود چوں معنی ایں قول از تلامذۂ او پرسیدم گفتند کہ در لفظ خِلقتَ خُلِقتْ باید گفت یعنی بعد سکون تا آواز سین ساکن باید بر آورد گو اجتماع ساکنین شود بدون آں صفت ہمس حاصل نمی شود ہمچنیں در کاف ساکن در وقف بعد سکون کاف یک سین ساکن بآواز خفیف باید گفت و ہمچنیں در حروف قلقلہ و دیگر صفات فساد ہا اختراع کردہ تعلیم مردم ساختہ سبحان اللہ در عبارات کتب قراءت چہ غلط فہمی کردہ کہ اسم علم شریف را الجہل مرکب خود ساختہ انتہی بقدر الحاجۃ ص۶ تحفہ نذریہ مطبوعہ ہلالی پریس ساڈھورہ۔ نیز رسالہ مذکور میں دوسرے مقام پر ص۳۲ میں فرماتے ہیں۔ کاف را احتیاط کند تا کاف فارسی کہ آنرا کاف صمار گویند نگردد خصوصاً وقتیکہ مکرر باشد مانند بشرککم و ماقبل مہموسہ آید مانند تستکثر و بسیار احتیاط کند کہ صوت دراں جاری نہ شود چنانچہ لغت بعض عجمیان است اھ۔ حضرت قاری محمد علی صاحبؒ جلال آبادی حجۃ القاری مطبوعہ محمود المطابع کانپور ص۲۵ میں فرماتے ہیں کاف با کاف فارسی تمیز دہار ہوز ہم در و پیدا نہ شود خاصۃً وقتیکہ پیش از حرف مہموسہ در آید نحو تستکثر و ہمچنیں اگر مکرر باشد نحو بشرککم اھ وقال العلامۃ الجزری فی مقدمتہ ۵ وراع شدۃ بکاف وبتا + کشرککم وتتوفی فتنا

فقط واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ اتم و احکم۔ کتبہ العبد المسکین محمد یامین عفا عنہ رب العلمین معلم التجوید فی مدرسۃ امداد العلوم تھانہ بھون

جواب نہایت صحیح و مدلل اور متقدمین و متاخرین کی کتب وادا کے مطابق ہے۔ عبدالرحمٰن المکی ثم الالہ آبادی عفی عنہ۔

حضرت مولانا و مرشدنا تھانوی افاض اللہ تعالیٰ علی برکاتہم نے احقر کو یہ فتویٰ دکھلایا احقر حرف بحرف اس جواب سے متفق ہے۔ احقر سے اکثر لوگوں نے اس قسم کے سوالات کئے تھے جن کے مختلف طور سے جوابات دیئے گئے جو بفضلہ تعالیٰ اس جواب میں مع شیٔ زائد سب مضامین موجود ہیں۔ احقر بوجہ عدم فرصتی و بے سامانی اس حد تک نہیں کر سکا اس تکمیل سے نہایت مسرت ہے۔ کمترین خلائق عبدالوحید الٰہ آبادی عفا اللہ عنہ خادم درجہ قراءت مدرسہ عالیہ دیوبند ضلع سہارنپور

میں مدت سے ایسی تحقیق کا شائق تھا۔ اس رسالہ کو دیکھکر جوش مسرت میں یہ شعر بے ساختہ قلب میں آیا ۵

للہ الحمد ہر آں چیز کہ خاطر مے خواست　　　آمد آخر ز پس پردۂ تقدیر پدید

جزی اللہ تعالیٰ مؤلفہا لخیر الجزاء۔

اشرف علی۔ ربیع الاول ۱۳۳۶ھ۔

(حاشیہ: از امداد الفتاویٰ ... ص۱۳۱ ج۱)

رسالہ احسن التفہیم لمقولہ سیدنا ابراہیمؑ

در تحقیق توجیہ مولانا رومی رحمۃ اللہ علیہ مقولہ ابراہیم علیہ السلام ہٰذا ربی را

قال فی الدفتر الخامس قبیل حکایت شیخ محمد سرروزی۔

عالم وہم وخیال وطمع وبیم ‏ ‏ ‏ ‏ ہست رہرو را یکے سد عظیم
نقشہائے ایں خیال نقشبند ‏ ‏ ‏ ‏ چوں خلیلے را کہ کوہ شد گزند
گفت ہٰذا ربی ابراہیم راد ‏ ‏ ‏ ‏ چونکہ اندر عالم وہم اوفتاد
ذکر کوکب را چنیں تاویل گفت ‏ ‏ ‏ ‏ آں کسے کو گوہر تاویل سفت
عالم وہم وخیال چشم بند ‏ ‏ ‏ ‏ آنچنانکہ راز جائے خویش کند
تاکہ ہٰذا ربی آمد قال او ‏ ‏ ‏ ‏ غیر پیغمبر چہ باشد حال او

فی الشرح الجیلبی۔ عالم وہم وخیال اور عالم نفس وطمع اور عالم خوف بیجا سالک کیلئے ایک زبردست رکاوٹ ہے کیونکہ قوتِ خیالیہ مصورہ کی بنائی ہوئی تصویریں خلیل اللہ جیسے شخص کیلئے جو کہ پہاڑ کی طرح غیر متزلزل تھے مضر ثابت ہوئی ہیں چنانچہ جسوقت وہ عالم وہم میں پھنسے ہیں اور وہم کا اُن پر غلبہ ہوا ہے اور عقل عارضی طور پر مغلوب ہوگئی ہے تو اُنھوں نے حق سبحانہ کو طلب کرتے ہوئے شمس و قمر اور دیگر ستارہ کی نسبت ہٰذا ربی کہدیا جس کسی نے ھذا ربی کی توجیہ کی ہے اُس نے اسکی یہی وجہ بیان کی ہے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔ پس تم غور کرو کہ اس نظر بندی کرنیوالے عالم وہم وخیال نے ایسے غیر متزلزل پہاڑ کو اپنے مقر اصلی سے تھوڑی دیر کیلئے ہٹادیا حتی کہ انھوں نے ایک ستارہ کی نسبت ہٰذا ربی کہدیا پھر اُس عالم میں غیر انبیاء کی کیا حالت ہوگی۔ اب احقر اشرف علی بعد نقل متن وشرح کے حاشیہ میں اس کی توضیح کرتا ہے یہ حاشیہ شرح کے اس قول پر ہے اس کی یہی وجہ بیان کی ہے۔ وھی ھذا۔

یعنی منجملہ ان توجیہات کے بعض نے یہ بھی ایک توجیہ بیان کی ہے چنانچہ ہمارے اکابر میں سے حضرت شاہ عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اسی توجیہ کو اختیار کیا ہے اور اس سے یہ مراد نہیں کہ نعوذ باللہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اس کا جزم یا احتمال راجح یا مساوی بلکہ یا مرجوح بھی ہوگیا تھا جیسا لفظ وہم سے شبہ ہوسکتا ہے سو یہاں وہم سے اس کے معنی مصطلح مراد نہیں بلکہ مطلق خیال مراد ہے گو بدرجۂ وسوسہ ہی ہو کیونکہ حضرات انبیاء علیہم السلام کا علم بالصانع فطری وضروری ہوتا ہے گو اوّل اوّل اجمالی ہوتا ہے پھر بتدریج تفصیلی ہوجاتا ہے مگر استدلالی نہیں ہوتا اور علم ضروری میں ایسا احتمال ممکن نہیں لیکن وسوسہ ممکن ہے اور وجہ اس وسوسہ کی یہ ہے کہ علم اجمالی کے بعد جب تفصیل کی طلب ہوتی ہے گویہ

طلب بمعنی ترتب مقدمات نہ ہو بلکہ بمعنی رغبت وتمنا ہو تو یہ طلب بشارت محبت کے سبب بعض اوقات ہیمان کا رنگ پیدا کر لیتی ہے جس کی ساتھ بعض نے ووجدک ضالاً کو مفسر کیا ہے اور اس ہیمان سے قوت عقلیہ مغلوب ہوجاتی ہے گو تھوڑی ہی دیر کیلئے سہی جس کی طرف شرح ہذا میں اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ عقل عارضی طور پر مغلوب ہوگئی ہے اھ۔ اس مغلوبیت کے وقت بعض اوقات مطلوب کے بعض صفات سے ذہن کو ذہول ہوجاتا ہے اور بعض صفات مستحضر رہتی ہیں اور کبھی اس کے تحقق کی یہ صورت ہوتی ہے کہ جو صفات مطلوب و غیر مطلوب کے درمیان فارق ہیں اُن سے تو ذہول ہوگیا اور جو صفات مشترک ہیں وہ حاضر رہیں تو ایسے وقت میں اگر کسی ایسے غیر مطلوب کا مشاہدہ ہو جو اُن صفات مشترکہ سے متصف ہے یعنی گویا وہ مطلوب کی مثال ہے تو اُس مثال پر مطلوب کا وسوسہ ہوجاتا ہے پھر جب وہ غلبہ زائل ہوجاتا ہے تو صفات فارقہ کے فوراً حاضر ہوجانے سے وہ وسوسہ دفع ہوجاتا ہے اور پھر جب معرفت مفصلہ تام ہوجاتی ہے پھر ایسے وسوسہ کی بھی نوبت نہیں آتی پس غیر انبیاء کو جس درجہ میں احتمال ہوسکتا ہے انبیاء کو وسوسہ ہوسکتا ہے اور یہ منافی شان نبوت کے نہیں جیسے ایک شخص نے حکایت بیان کی کہ وہ جب گھر آتے تو دروازے پر اپنی چھوٹی لڑکی کو آواز دیتے وہ مر گئی تو ایک بار دروازے پر پہنچکر اُسکا مرنا یاد نہ رہا اور اُسی کو پکارنے لگے پھر جب یاد آیا تو بہت روئے۔ اب دو سوال باقی ہیں ایک یہ کہ مولانا نے اُس کو مضر کیوں کہا۔ جواب یہ ہے حسنات الابرار سیئات المقربین۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا انبیاء علیہم السلام بھی کیفیات سے مغلوب ہوتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ ہوتے ہیں مگر کم خصوصاً ابتدائی حالت میں تو کچھ بھی بُعد نہیں اور ایسی مغلوبیت احیاناً بہت نصوص میں مذکور ہے۔

نوٹ۔ شاہ عبد القادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی اجمالی تفسیر کو بھی اسی تفصیلی تقریر پر محمول کرنا ضروری ہے۔

ضمیمہ صفحہ ۔ اس تقریر کی تحریر کے بعد اپنے رسالہ المفتاح المعنوی میں اس مقام کا ایک حل نظر پڑا تتمیم فائدہ کیلئے اُسکو بھی نقل کرتا ہوں۔ اور تقریر سابق و تقریر لاحق میں فرق یہ ہے کہ سابق میں تو ہذا ربی کا مشار الیہ کوکب وغیرہ ہی اور مصرعہ چونکہ اندر عالم وہم او فتاد اپنے ظاہر پر محمول ہے اور لاحق میں ہذا کا مشار الیہ حق جل شانہ ہے اور مصرعہ مذکورہ اپنے ظاہر سے منصرف ہے چنانچہ عنقریب معلوم ہوگا۔ وھو ھذا۔ قولہ گفت ہذا ربی الخ۔ یہ ایک تاویل کی طرف اشارہ ہے جس کو بعض صوفیہ نے تصریحاً فرمایا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جو کوکب کو دیکھا تو اُس میں تجلی حق کا مشاہدہ کیا اور اُس مشاہدہ کو کہا ھذا ربی اور مظہر کو وہ پہلے سے بھی آفل سمجھتے تھے مگر دوسروں پر احتجاج کرنے کیلئے افول کے منتظر ہے افول کے وقت لا اُحب فرمایا چونکہ مظاہر عالم وہم سے ہیں اس لئے مولانا فرماتے ہیں ع چونکہ اندر عالم وہم او فتاد ورنہ انبیاء علیہم السلام کو مظاہر کے واسطہ کی ضرورت ہی نہیں۔ انکا علم ضروری ہوتا ہے اور ابراہیم علیہ السلام کا

ف بمعنی تخالص لکون ہذا التوجیہ ابعد من کل اشکال ۱۲ منہ +

بھی ضروری تھا مگر بمصلحت احتجاج ایسا کیا اور چونکہ بشکل احتجاج نہ تھا اس لیے نادان کو اس سے ایہام ہو سکتا تھا جس کی
بنا پر یہ بھی نظیر اقوال ثلثہ کی ہو گیا۔ دوسرے شعر میں اسی تاویل کی نسبت فرمایا ہے۔ ذکر کوکب رالخ باقی اہل ظاہر کی
تاویلات میں اقرب یہ ہے کہ بطور فرض کے فرمایا ہے اھ مافی المفتاح خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جب ابراہیم علیہ السلام احتجاج
کے لئے عالم وہم یعنی مظاہر میں (جو کہ واسطہ فی اثبات الصانع ہیں) واقع ہوئے نہ بایں معنی کہ گرفتار وہم ہوئے بلکہ بایں
معنی کہ عالم وہم کی طرف متوجہ ہوئے جس کا سبب ضرورت احتجاج تھی گو اسی کے بعد لا احب الآفلین فرما دیا اور ھذا ربی
اس کی نسبت نہیں فرمایا مگر اس سے نادان کو تو ایہام ہو گیا کہ دونوں قول ایک شئی کے متعلق ہیں جس سے یہ قول بھی
نظیر فعلہ کبیرھم۔ وانی سقیم۔ وھذہ اختی کا ہو گیا اور جیسے وہ اقوال ثلثہ ایہام ہی کے سبب ظاہراً آپ کی شان
رفیع سے قدرے بعید تھے۔ ایسا ہی ایہام کے سبب یہ بھی بعید ہو گیا اسی کو مولانا ضرر وازجان کند وغیرہ کہہ رہے ہیں
تو اس ضرر کا سبب عالم وہم میں واقع ہونا بالمعنی المذکور ہوا۔ تو عالم وہم ایسی چیز ہے کہ اتنے بڑے کو مضر ہوا۔ ۱۶ ر جمادی الاخری

رسالہ درجۃ الحسام من اشاعۃ الاسلام

(یعنی تقریظ بر رسالہ اشاعت اسلام مؤلفہ مولانا حبیب الرحمن صاحب دیوبندی دام فیضہم)

الجواب۔ بعد الحمد والصلوۃ۔ مخالفین اسلام کے اس شبہ کا کہ اسلام بزور شمشیر پھیلایا گیا ہے۔ اصولی
جواب تو خود اسلام کے قانون سے ظاہر ہے جس کے بعض ضروری دفعات یہ ہیں (۱) قتال میں عورت اور اپاہج
اور شیخ فانی اور اندھے کا قتل باوجود ان کے بقاء علی الکفر کے جائز نہیں۔ اگر سیف اکراہ علی الاسلام کیلئے ہوتی تو انکو کس
حالت پر کیسے چھوڑا جاتا ہے (۲) جزیہ مشروع کیا گیا اگر سیف جزاء کفر ہوتی تو باوجود بقاء علی الکفر کے جزیہ کیسے مشروع ہوتا
(۳) پھر جزیہ بھی سب کفار پر نہیں چنانچہ عورت پر نہیں اپاہج اور نابینا پر نہیں۔ رہبان پر نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ
مثل سیف کے جزیہ بھی جزاء کفر نہیں ورنہ سب کفار کو عام ہوتا جب جزیہ کہ سیف سے اخف ہے جزائے کفر نہیں تو
سیف جو کہ اشد ہے کیسے جزاء کفر ہو گی (۴) اگر کسی وقت مسلمانوں کی مصلحت ہو تو کفار سے صلح بلا شرط مال بھی جائز
ہے (۵) اگر حالات وقتیہ مقتضی ہوں تو خود مال دیکر بھی صلح جائز ہے ان اخیر کی دونوں دفعات سے معلوم ہوا کہ جزیہ
جس طرح جزائے کفر نہیں جیسا دفعہ ۳ سے معلوم ہوا اسی طرح وہ مقصود بالذات بھی نہیں ورنہ صلح بلا مال یا بہ بذل مال
جائز نہ ہوتی۔ پس جب سیف یا جزیہ نہ جزاء کفر ہیں نہ مقصود بالذات ورنہ دفعات مذکورہ مشروع نہ ہوتے تو ضرور
اسکی کوئی ایسی علت ہے جو ان دفعات کی ساتھ جمع ہو سکتی ہے اور وہ حسب تصریح حکماء امت (کما فی الہدایہ وغیرہا)
سیف کی غرض اعزاز دین و دفع فساد ہے اور جزیہ کی غرض یہ ہے کہ جب ہم ہر طرح ان کی حفاظت کرتے ہیں اور ان

حفاظت میں اپنی جان و مال صرف کرتے ہیں تو اس کا حاصلہ یہ تھا کہ وہ بھی حاجت کے وقت ہماری نصرت بالنفس بھی
کرتے مگر ہم نے ان کو قانوناً اس سے بھی سبکدوش کر دیا اسلئے کم از کم اُن کو کچھ مختصر ٹیکس ہی ادا کرنا چاہیئے تاکہ یہ نصرت
بالمال اُس نصرت بالنفس کا من وجہ بدل ہو جائے۔ یہ اغراض ہیں سیف اور جزیہ کے اور یہی وجہ ہے کہ جب اعداء دین سے
احتمال فساد کا نہیں رہتا سیف مرتفع ہو جاتی ہے جس کے تحقق کی ایک صورت قبول جزیہ ہے ایک صورت صلح ہے اور یہی وجہ
ہے کہ جو لوگ نصرت بالنفس پر جو کہ ان پر عقلاً واجب تھی قادر نہیں اُن سے نصرت بالمال بھی معاف کر دی گئی ہے البتہ چونکہ
احتمال فساد کا موثوق بہ انتفاء عادۃً موقوف ہے حکومت و سلطنت پر چنانچہ تمام ملوک و سلاطین کا گو وہ اہل ملل بھی نہ ہوں
یہ اجماعی مسئلہ ہے اس لئے ایسی کسی صورت کو بحالت اختیار گوارا نہیں کیا گیا جس میں اسلام کی قوت و شوکت کو صدمہ پہنچے
اس مختصر تقریر سے اُصولی طور پر شبہ مذکورہ کا بالکلیہ قلع قمع ہو جاتا ہے اور اس کا وسوسہ بھی باقی نہیں رہتا کہ شمشیر
اشاعت اسلام کیلئے وضع کی گئی ہے۔ الحمد للہ کہ اُس اعتراض کا بالکلیہ استیصال ہو گیا۔ رہا مرتد کا قتل اسلام کی طرف عود
نہ کرنے کی حالت میں سو اُسکی حقیقت اکراہ علیٰ قبول الاسلام نہیں ہے بلکہ اکراہ علی بقاء الاسلام بعد قبولہ ہے سو وہ ایک مستقل مسئلہ
ہے جو مسئلہ مبحوث عنہا سے بالکل مغائر ہے اور اُس کی بناء بھی وہی دفع فساد ہے جو اصل مسئلہ سیف کی بناء ہے اتنا فرق ہے
کہ کفر قبل الاسلام کا شر اور ضرر اخف ہے اس لئے اس کا تدارک جزیہ یا صلح سے جائز رکھا گیا اور کفر بعد الاسلام یعنی ارتداد
کا شر اور ضرر اغلظ ہے کہ ایسا شخص طبعاً بھی زیادہ مخالف و محارب ہوتا ہے اور دوسروں کو اس کی یہ حالت دیکھکر حق
میں تذبذب و تردد بھی ہو جاتا ہے نیز اس میں ملت کا ہتک حرمت بھی ہے اس لئے اس کا تدارک صرف سیف سے تجویز
کیا گیا اور مرتدہ چونکہ عادۃً محارب نہیں ہوتی صرف تذبذب و ہتک کا ضرر اس کے حبس دائم سے دفع کر دیا گیا کہ عقوبت میں
فطرۃً خاصہ زجر کا ہے بہرحال قانون اسلام کا مع رفع تمامی شبہات کے اعتراض اشاعت اسلام بالسیف کیلئے دافع ہونا
ظاہر ہو گیا جو کہ حقیقت شناسان اہل انصاف کی تشفی کیلئے کافی ہے مگر چونکہ اس وقت عام طور سے مادیت و اخباریت
کا اکثر طبائع پر رنگ غالب ہے اس لئے اس شبہ کے جواب میں سخت ضرورت اسکی بھی تھی کہ خود شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام اور
آپکے نائبان ذوی الاحترام یعنی ذمہ داران اسلام کے واقعات جزئیہ بھی ان اُصول مذکورہ کی تائید و موافقت میں
دکھلائے جاویں چنانچہ اس ضرورت کو محسوس کر کے متعدد حضرات نے اس موضوع پر توجہ کی ہے لیکن علوم دینیہ میں مہارت
نہ ہونیکے سبب اکثر کے کلام میں خود وہ اصول و حدود جن کی تائید مقصود تھی متروک و فائت ہو گئے ہیں جس سے وہ تائید
بالکل اس مثل کے مصداق ہو گئی یکے بر سر شاخ بُن می برید۔ تو اس طرح سے وہ ضرورت پھر باقی کی باقی رہی حق تعالےٰ
جزائے خیر عطا فرماوے مکرمی معظمی نبراس العلماء راس الفضلاء تاج الادباء سراج البلغاء حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب

ناظم مدرسہ دارالعلوم دیوبند دامت بالفیوض والبرکات والمواہب، کو جنھوں نے اپنے رسالہ اشاعتِ اسلام ملقّب بہ "دنیا میں اسلام کیونکر پھیلا" میں جس کے چند اجزاء اس وقت میرے سامنے ہیں اس ضرورت کا حق بوجہ اکمل ادا فرمایا جسمیں اولاً تمہید میں بقدر ضرورت اصول کی طرف بھی اشارہ فرمایا ہے اور ثانیاً واقعات صحیحہ کو ایسی خوبی کیساتھ ذکر فرمایا ہے کہ دلالت علی المقصود کیساتھ انطباق علی الاصول کا پورا لحاظ رکھا ہے جس سے شائقان فروع و عاشقان اصول دونوں کو مستفید کرتا ہوا اس شعر کا مصداق ہوگیا ہے ؎ بہار عالم حسنش دل و جان تازہ می دارد ۔ برنگ اصحاب صورت را، بہ بو ارباب معنی را

یہ تو اس کے مضمون اور معانی کی کیفیت ہے پھر عنوان اور الفاظ میں سادگی اور حسن کو ایسے طور پر جمع کیا ہے کہ عبارت میں نہ فرسودہ قدامت ہے نہ متکلف آمودہ جدّت جس سے وہ اس شعر کا مصداق ہوگیا ہے ؎

دل فریبان نباتی ہمہ زیور بستند ۔ دلبر ماست کہ با حسن خداداد آمد

چونکہ میں ثناء سے زیادہ دعاء کو اپنا وظیفہ سمجھتا ہوں اس لئے بجائے ثناء کے اس دعاء پر ختم کرتا ہوں کہ اے اللہ اس رسالہ کو نافع فرما اور شبہات کیلئے دافع فرما اسی وقت ختم پر مجھکو یاد آیا کہ القاسم دور جدید کے کسی پرچہ میں مولانا اعزاز علی صاحب مدرس مدرسہ موصوفہ نے ایک مضمون شروع کیا تھا جس کا عنوان ہے " اسلام سے لوگوں کو کس کس طرح روکا گیا " مناسبت تقابل کے سبب (جسکی مسلمہ خاصیت ہے۔ وبضدها تتبين الاشياء) اس مقام پر اس کا ذکر کرنے کو بھی دل چاہا اسکو تلاش کر رہا تھا کہ القاسم بابت ماہ رمضان ۱۳۴۵ھ میں وہ بھی مل گیا اور اسی دوران میں القاسم ماہ ذیقعدہ ۱۳۴۵ھ میں ایک اور مضمون مولانا ہی کا بعنوان "اشاعۃ اسلام کا تاریخی سلسلہ" ملا جس میں مضمون بالا یعنی مانعیت عن الاسلام کی تکمیل کا وعدہ اور ساتھ ہی دنیا میں اسلام کیونکر پھیلا کی تتمیم کا وعدہ ذکر فرمایا ہے اُس کے دیکھنے سے میرے سامنے تین نور جمع ہوگئے۔ یعنی مولانا الممدوح سابقًا کا اصل مضمون۔ ۲۔ مولانا الممدوح لاحقًا کا مضمون اشاعت جس کو اصل مضمون کا تتمہ کہنا مناسب ہے۔ ۳۔ ان ہی مولانا کا مضمون مانعیت جس کو اصل مضمون کا ضمیمہ کہنا مناسب ہے اور ہر نور نے ایک سرور پیدا کرکے یہ شعر صادق کردیا ؎ سرورٌ فی سرورٍ فی سرورٍ ۔ ونورٌ فوق نورٍ فوق نورٍ۔

اور درحقیقت یہ مضمون مانعیت کا اصل مضمون کی شوکت وصولت کا جلی اور قوی کرنیوالا ہے جسکی تعبیر یہ ہے کہ اسلام میں وہ دلکشی ہے کہ باوجود مخالفین کے اتنے مکائد و شدائد کے اُس کے اثر میں کمی نہیں ہوئی پس اصل مضمون سے اسلام کی شان حبیبی (یعنی محبوبیت) نمایاں ہیں اور عجب اتفاق ہے کہ وہ اسی شان کے مظہر یعنی حبیب العلماء کے قلم سے شروع ہوا اور مضمون مانعیت سے اسلام کی شان اعزازی (یعنی عظمت) کہ اتنے مخالفین کو مغلوب کر رہا روشن ہے اور عجب اتفاق ہے کہ وہ اسی شان کے مظہر یعنی اعزاز الفضلاء کے قلم سے شروع ہوا اگر یہ مضمون بھی مثل اصل مضمون کے

ایک معتد بہ مقدار میں مدون ہو جائے تو انشاء اللہ تعالیٰ اس موضوع میں کوئی حالت منتظرہ باقی نہ رہیگی۔ اب مولانا المدرس دام فیضہم کی خدمت میں دونوں وعدوں کے ایفاء کی سفارش اور اللہ تعالیٰ سے ان کی تکمیل میں اعانت کی دعا کر کے دوبارہ مضمون کو ختم کرتا ہوں۔ والسلام۔ کتبہ اشرف علی التھانوی ۲۷ ذیقعدہ ۱۳۴۵ھ۔

رسالہ القاء السکینہ فی تحقیق ابداء الزینۃ

سوال[1] بعض لوگوں نے آیۂ نور لا یبدین زینتھن الا ما ظھر منھا میں ما ظھر منھا کی تفسیر جو وجہ اور کفین کیساتھ منقول ہے اس سے عدم وجوب استتار وجہ کفین پر استدلال کیا ہے آیا یہ استدلال صحیح ہے یا نہیں۔؟

الجواب۔ اوّل ما ظھر منھا کی یہ تفسیر متعین نہیں۔ یہ قول ابن عباسؓ سے منقول ہے اور حضرت ابن مسعودؓ سے اسکی تفسیر ثیاب جلباب کیساتھ منقول ہے والقولان مع اقوال اخر منقولان فی الدر المنثور۔ جب یہ تفسیر محتمل ہوئی تو محتمل سے استدلال صحیح نہیں کیونکہ قول اخیر پر آیت میں وجہ کفین کے استثناء کی کوئی دلیل نہیں اور بعد تسلیم بھی یہ استدلال باطل ہے اور منشاء اس کا جہل ہے پانچ امر سے ۱ ماخوذ جملہ ظھر منھا کے معنی سے بھی ۲ ۳ اور لا یبدین کے سباق (بالموحدہ) وسیاق (بالتحتانیۃ) سے بھی ۴ و ۵ اور اس آیت سے مقدم فی النزول بعض آیات سے بھی اور دوسری موخر فی التلاوۃ غیر معلوم التقدم والتاخر فی النزول آیت سے بھی چنانچہ سب کے متعلق عرض کرتا ہوں۔ **امر اوّل** ما ظھر فرمانا اور ما اظھرن نہ فرمانا۔ (باوجودیکہ اور سب صیغ مذکورہ فی الآیۃ میں فاعل نساء کو قرار دیا گیا ہے جیسے یغضضن۔ یحفظن۔ لا یبدین۔ یضربن۔ یخمرھن۔ لا یضربن بارجلھن) دال ہے اس پر کہ یہ ظہور[2] من غیر اظہار ہے۔

امر ثانی۔ یغضضن من ابصارھن ویحفظن فروجھن۔ **امر ثالث۔** لا یضربن بارجلھن۔

امر رابع۔ سورۂ احزاب کی (جو کہ سورۂ نور سے نزول میں مقدم ہے کذا فی الاتقان) آیتیں قولہ تعالیٰ وقرن فی بیوتکن وقولہ تعالیٰ واذا سالتموھن متاعا وقولہ تعالیٰ یدنین علیھن من جلابیبھن **امر خامس** آیہ والقواعد من النساء اللاتی لا یرجون نکاحا اور چونکہ ان امور خمسہ میں کوئی تعارض نہیں کما سیتضح اور اسی لئے کسی نے ان میں مؤخر کو مقدم کا ناسخ نہیں کہا اس لئے یہ پانچوں واجب الاخذ ہونگے پس مجموعہ امور خمسہ پر نظر کر کے تقریر مقام کی یہ ہوگی کہ آیت وقرن فی بیوتکن اور آیت واذا سالتموھن سے عورتوں پر استتار اشخاص کا

---

[1] اس سوال کے دو جواب آتے ہیں ایک بر تقدیر تسلیم تفسیر مشہور (از مولانا اشرف علی صاحب تھانوی) دوسرا بر تقدیر عدم تسلیم تفسیر مشہور (از مولوی حبیب احمد صاحب کیرانوی) ۱۲

[2] توجیہ الدلالۃ ان الظھور لہ درجتان احدھما مابدون الاظہار حقیقۃ کالاضطراری او حکما کالظہور الضروری المشابہ بالاضطراری کما سیاتی والاخری ما بالاظہار والمراد ھھنا الاولی لکونہا ادنی لا یحتاج الی الدلیل ولا دلیل علی الزائد ولکونہ مقتضی المقام من المنع عن الاظہار ۱۲ منہ +

واجب کیا گیا اور اصل حکم اور عزیمت یہی ہے لیکن کبھی خروج عن البیت کی بھی حاجت واقع ہوتی ہے ایسی حالت میں یدنین علیھن من جلابیبھن سے اظہار اشخاص میں رخصت دی گئی اور استتار ابدان کو واجب فرمایا گیا پھر کبھی گھر سے باہر بعض کو جن کے پاس خادم نہ ہوں بعضے ایسے کاموں کی ضرورت واقع ہوجاتی ہے جو ہاتھ سے کئے جاتے ہیں اور اس لئے ہاتھ کا استتار موجب حرج ہوتا ہے اور کام کرنیکے وقت اس کام کے دیکھنے کی بھی حاجت ہوتی ہے اور گھونگٹ سے منہ چھپانے میں وہ گھونگٹ ابصار میں حائل ہوجاتا ہے اور اسلئے چہرہ کا استتار بھی موجب حرج ہوتا ہے ایسی حالت میں الا ما ظھر منھا سے بنا بر تفسیر مشہور صرف اظہار وجہ وکفین کی رخصت دی گئی ہے اور بقیہ بدن کے استتار کو واجب فرمایا گیا اور چونکہ یہ ضرورت بوجہ خدمت موالی کے اماء میں زیادہ وسیع تھی۔ اسکی رخصت میں زائد توسیع کی گئی۔ کما ھو مبسوط فی کتب الفقہ۔ پس جواز اظہار وجہ وکفین صرف حالت حرج فی الاستتار کیساتھ مخصوص ہے اور بعض نے قدمین کو بھی کفین کیساتھ ملحق کیا ہے اور بعض نے لبس خفین کے مانع مشی نہ ہونے کو دونوں میں فارق بتلایا ہے اور اس تقیید بحالۃ الحرج پر دلائل مستقلہ کے علاوہ خود صیغہ ظہر میں بھی دلالت ہے جسکی توجیہ یہ ہے کہ عورت اپنے کسی عضو کو جو کہ تفسیر ہے زینت کی (خواہ بالمطابقۃ گو مجازاً بھی ہو خواہ بالالتزام المعتبر عند اہل العربیۃ اس طرح کہ جب زینت جو کہ مباین ملابس ہے اظہار جائز نہیں تو مواضع زینت کا جو کہ جزو ہے اظہار تو کیسے جائز ہوگا) ہرگز ظاہر نہ کرے (وھذا مدلول قولہ تعالیٰ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ) لیکن اگر ایسی حالت ہو کہ اس میں وجہ وکفین کا استتار ایسا دشوار ہو کہ اگر یہ استتار کا قصد واہتمام بھی کرتی ہے تب بھی وہ اضطراراً بلا قصد اظہار خود بخود ظاہر ہوجاتے ہیں کیونکہ اس ضروری کام کیساتھ استتار جمع نہیں ہوتا ایسی حالت میں بحیثیت الضروری یتقدر بقدر الضرورۃ اس عارض کے سبب اسی قدر انکی کشف کی اجازت ہے پس یہ حکم عارض کے سبب ہے اور اصلی حکم وہی استتار ہے۔ پس استثنار کے یہ معنی ہیں نہ یہ کہ اصلی حکم بالقصد وجہ وکفین کا کشف ہو اور استتار کسی عارض سے ہو۔ اور اس کا احتمال کیسے ہوسکتا ہے جبکہ مقام اپنے سیاق وسباق سے انسداد فتنہ کو مقصود بتلا رہا ہے چنانچہ یغضضن اور یحفظن اور لا یحفظن اور لا یضربن بارجلھن سب اس انسداد کی مقصودیت میں نص ہے۔ اور احادیث نے تو فتنہ کے اسباب بعیدہ تک کا انسداد کیا ہے تو ایسی حالت میں وجہ وکفین اور خصوص وجہ کا (جو کہ مبنیٰ ہے تمام فتن کا اور اسکا انکا نہ صرف بصیرت بلکہ بصارت کے فقدان کا بھی اقرار ہے) قصداً انکشاف آیت کا مدلول کس طرح ہوسکتا ہے ورنہ اجزاء آیت میں تعارض ہوجاویگا جو کہ ادنیٰ عاقل کے کلام میں بھی ممتنع ہے تو حکیم علی الاطلاق کے کلام میں کیسے جائز ہوگا اور یہ مسئلہ خود مستقل ہے کہ وجوب استتار وجہ وکفین اور وجوب استتار بقیہ بدن یہ دونوں وجوب ایک نوع

حاشیہ: یہ اس پر مبنی ہے کہ زینتھن سے مراد عام ہو مہر زینت کو مثل لباس جزئی وتعلق مزین زیور وعطر وغیرہ کو ان سب کا اظہار اجنبی سے حرام ہے تو اعضاء کا جس میں وہ [illegible]

سے ہیں یا دلوع سے مثل فرض علمی وعملی کے جس کا مشہور عنوان یہ ہے کہ ان میں کون عضو عورت فی نفسہٖ ہے کون نہیں سو یہاں اس سے بحث نہیں جو امر یہاں مقصود ہے یعنی مطلق وجوب استتار اس میں یہ سب برابر ہیں جیسے عورت غلیظہ وغیر عورت غلیظہ نفس وجوب ستر میں برابر ہیں مگر غلظ و عدم غلظ میں متفاوت ہیں اور چونکہ عادۃً ہاتھ سے کام کرنے میں اگر خاص طور پر خیال نہ رکھا جاوے سر اور گلا کھل جاتا ہے اسلئے ولیضربن بخمرھن سے اسکا اہتمام فرمادیا پھر یہ حکم اصلی وجوب استتار وجہ وکفین بنا بر اطلاق الفاظ آیت عام تھا شواب وعجائز کیلئے۔ آیت والقواعد من النساء الخ نے اس وجوب سے عجائز کو مخصوص ومستثنیٰ کردیا گو استحباب ان کیلئے بھی ثابت ہے۔ لقولہ تعالیٰ وان یستعففن خیر لھن۔ باقی وجہ وکفین کے علاوہ بقیہ بدن کا وجوب استتار اب بھی عام ہے چنانچہ سر وغیرہ کھولنا عجائز کیلئے بھی حرام اور آیت والقواعد الخ کو مخصص کہنے کا مبنیٰ وہ اصولی قاعدہ ہے کہ جب خصوص کی دلیل کلام مستقل موصول ہو تو وہ دلیل عام کیلئے مخصص ہو جاتی ہے اور بخیر معلوم التراخی حکم موصول میں ہے۔ پس بعد تخصیص حاصل حکم کا یہ ہوا کہ شواب کیلئے تو استتار وجہ وکفین بجز موقع حرج کے بحالہ واجب رہا اور عجائز کیلئے صرف مستحب ورنہ اگر شواب کیلئے وجہ وکفین کا کشف جائز ہوتا تو پھر آیت میں والقواعد کی تخصیص بیکار تھی اس تقریر سے استدلال کا سقوط واضح ہوگیا اور یہ سب احکام اجانب کے اعتبار سے تھے اور محارم وامثالہم کا حکم دوسرے جملہ ولا یبدین زینتھن الا لبعولتھن الخ میں مذکور ہوا ہے جس کی تقریر بیان القرآن میں ہے اس تقریر کے بعد بفضلہ تعالیٰ نہ کسی محقق پر کوئی اشکال واعضال رہا نہ کسی مبطل کیلئے مجال مقال کا احتمال رہا فقط۔ (تنبیہ) اور یہ سب تفصیل جواز یا عدم جواز انکشاف للاجانب بالاقارب عورت کے فعل میں ہے باقی مرد کا جو فعل ہے نظر کرنا اس کا جدا حکم ہے یعنی جواز انکشاف جواز نظر کو مستلزم نہیں پس جس صورت میں عورت کو کسی عضو کا کھولنا جائز ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مرد کو اس کا دیکھنا بھی جائز ہو بلکہ وہ محل محرم ہیں یا احتمال شہوت میں بحالہ غض بصر کا مامور رہیگا چنانچہ خود آیت میں اس عدم استلزام کی دلیل موجود ہے یعنی مرد کا بدن بجز ما بین السرۃ والرکبۃ جائز الانکشاف ہے مگر عورت کو پھر بھی حکم ہے یغضضن من ابصارھن خوب سمجھ لو۔ فقط ثانی ربیع الاول ۱۳۴۷ھ

تقریر قولہ تعالیٰ لا یبدین زینتھن از مولوی حبیب احمد صاحب

قال اللہ تعالیٰ۔ قل للمومنات یغضضن من ابصارھن ویحفظن فروجھن ولا یبدین زینتھن الا ما ظھر منھا۔ ولیضربن بخمرھن علی جیوبھن ولا یبدین زینتھن الا لبعولتھن او اٰباءھن او اٰباء بعولتھن او ابناءھن او ابناء بعولتھن او اخوانھن او بنی اخوانھن او بنی اخواتھن او نساءھن او ما ملکت ایمانھن

۵۰ ملاحظہ ہو حاشیہ صفحہ

او التابعین غیر اولی الاربۃ من الرجال او الطفل الذین لم یظھروا علیٰ عورات النساء۔ ولا یضربن بارجلھن لیعلم ما یخفین من زینتھن وتوبوا الی اللّٰہ جمیعًا ایہ المؤمنون لعلکم تفلحون ۵ (یہ ایک آیت ہے جس میں حق تعالیٰ عورتوں کو ارتکاب زنا سے روکتے اور ان کو ان باتوں کی تعلیم فرماتے ہیں جن سے وہ زنا سے محفوظ رہ سکتی ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی حق تعالیٰ ان احکام میں اس کی بھی رعایت رکھتے ہیں کہ عورتوں کو تنگی نہ لاحق ہو چنانچہ فرماتے ہیں کہ اے رسول) آپ مسلمان عورتوں سے فرما دیجئے کہ وہ اپنی آنکھیں کسی قدر بند رکھیں یا (اور اپنی نظروں کو آزاد نہ کریں کیونکہ نظر کی آزادی ابتدائی مرحلہ ہے زنا کا۔ کیونکہ اس سے ایک شخص کے محاسن کا ادراک ہوتا ہے اور ادراک سے استحسان پیدا ہوتا ہے۔ اور استحسان سے رغبت اور رغبت سے کوشش اور کوشش سے زنا) اور (اس طرح) اپنی شرمگاہوں کو (زنا سے) محفوظ رکھیں (اور اگر وہ ایسا نہ کرینگی تو زنا میں مبتلا ہو جانیکا بہت قوی خطرہ ہے) اور (دوسری بات جس سے وہ زنا سے محفوظ رہ سکتی ہیں یہ ہے کہ) وہ اپنی آرائش (کپڑوں زیور وغیرہ) کو نہ کھولیں (بلکہ اسے بطور خود چھپاتی رہیں۔ تاکہ وہ غیر مردوں کی اتفاقیہ نظر سے بھی محفوظ رہے اور کوئی اسے چھپکر بشرارت سے دیکھنا چاہے تو اسے بھی کامیابی نہ ہو۔ اور جبکہ نفس آرائش کے متعلق یہ حکم ہے تو اعضاء جسم بالاولیٰ قابل اخفاء و ستر ہوں گے) بجز اس (آرائش) کے جو (عادۃً) ظاہر ہو اور اُسکے چھپانے میں تنگی ہو۔ کیونکہ گو اسکے کشف فی نفسہٖ میں بھی خطرہ ہے مگر چونکہ خطرہ بعید اور ضرورت شدید ہے۔ لہٰذا وہ بضرورت مستثنیٰ ہے جیسے کپڑے یا وہ جس کا تعلق وجہ و کفین سے ہے۔ جیسے انگوٹھی آرسی۔ چھلے۔ مہندی مسی۔ سرمہ۔ پان۔ ٹیکہ۔ افشاں وغیرہ اور جبکہ یہ مستثنیٰ ہیں تو تبعًا التزامًا اس کے مواقع یعنی وجہ کفین بھی مستثنیٰ ہوں گے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ وجہ و کفین اور اُن کے متعلق آرائش کو لوگوں کے سامنے کھولیں بلکہ مطلب صرف اس قدر ہے کہ فی نفسہٖ ان کو کپڑوں میں چھپانیکی ضرورت نہیں۔ اسی طرح جس آرائش اور اُس کے مواقع کو چھپانیکی ہدایت ہے اُس کا بھی یہ مطلب نہیں کہ دوسرے لوگوں سے چھپائیں۔ یعنی اس جملہ میں اس سے بحث نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ فی نفسہٖ قابل ستر ہیں کیونکہ یہاں صرف فی نفسہٖ قابل کشف اور مستحق ستر اشیاء کا بیان کرنا مقصود ہے اور اس سے کوئی بحث نہیں کہ کس سے چھپائیں اور کس کے سامنے ظاہر کریں۔ کیونکہ اس کی تفصیل آئندہ آنیوالی ہے) اور اپنی اوڑھنیاں اپنے گریبانوں پر ڈالے رہیں (تاکہ گلا بھی ڈھکا رہے اور گریبان سے سینہ بھی نظر نہ آئے اور پستانوں کا اُبھار بھی چھپ جائے یہ وہ تدابیر ہیں جن پر عورتوں کو ذاتی طور پر

عہ ۵ اس تفسیر پر تمام اقوال سلف جو ما ظھر کی تفسیر میں واقع ہیں جمع ہو گئے۔ اور معلوم ہو گیا کہ ان کی تفاسیر بطور تمثیل کے ہیں نہ بطور حصر کے ۱۲ عہ ۵ اس میں اشارہ ہے اس طرف کہ جن لوگوں نے ما ظھر منہا کی تفسیر وجہ و کفین سے کی ہے اُنھوں نے وجہ و کفین کو اس کا مدلول التزامی قرار دیا ہے نہ کہ مدلول مطابقی ۱۲+

عمل پیرا ہونا چاہیئے تاکہ وہ زنا کے خطرہ سے محفوظ رہیں) اور (تیسری بات جس کی زنا سے حفاظت کیلئے بہت سخت ضرورت ہے یہ ہے کہ) وہ اپنی آرائش کو (خواہ لباس ہو یا زیور یا مسی سرمہ وغیرہ) کسی کے سامنے ظاہر نہ کریں بجز اپنے شوہروں کے یا اپنے باپ دادوں کے یا اپنے شوہروں کے باپ دادوں کے یا اپنے پسری اولاد (بیٹوں پوتوں نواسوں) کے یا اپنے شوہروں کی پسری اولاد (بیٹوں پوتوں نواسوں) کے یا اپنے بھائیوں کے یا اپنے بھائیوں کے پسری اولاد یا اپنے بیٹوں کے پسری اولاد (بیٹوں پوتوں نواسوں) کے (یا اُن کے مثل دوسرے محارم کے) یا اپنی (ہم مذہب مسلمان) عورتوں کے یا اپنے (مؤنث) مملوکوں کے یا ان متعلقین (نوکروں چاکروں) کے جوکہ مردوں میں سے (بوجہ کمال سادگی اور بھولے پن کے) عورتوں کی حاجت نہ رکھتے ہوں یا اُن (نامحرم) لڑکوں کے جوکہ (بوجہ نابالغ اور غیر مراہق ہونیکے) عورتوں کے مخفیات پر مطلع نہ ہوتے ہوں (کیونکہ شوہروں سے اخفا کی تو کوئی وجہ نہیں۔ رہے محارم سوان سے فتنہ کا اندیشہ قریب قریب نہ ہونے کے ہے اور کثرت اختلاط اور ضرورت کی وجہ سے ان سے احتیاط دشوار ہے۔ لیکن اگر کسی جگہ اس کا خطرہ قریب ہو تو اُس سے بھی پردہ کرایا جاویگا لعدم منشاء الاستثناء رہی مسلمان عورتیں سوان سے بھی خطرہ نہیں اور ضرورت ہے۔ اسی طرح کا فرلونڈیوں میں ضرورت ہے اور خطرہ بعید ہے رہی تابعین غیر اولی الاربہ اور نابالغ یا غیر مراہق لڑکے سوان میں ضرورت ہے، اور خطرہ نہیں۔ اس وجہ سے ان لوگوں کو مستثنے کیا گیا۔ یہ تو حکم تھا نفس زینت کا۔ اب رہے مواقع زینت یعنی اعضاء سوان کی تفصیل یہ ہے کہ جو مواقع ایسے ہیں جن کی زینت کا اظہار مستلزم ہے خود ان کے اظہار کو جیسے وجہ وکفین سوان کا حکم تو التزاماً معلوم ہوگیا کہ جہاں ابدار زینت جائز ہے وہاں کشف وجہ وکفین بھی جائز ہے اور جہاں نہیں وہاں یہ بھی نہیں۔ اب رہے وہ اعضاء جن کی زینت کا اظہار مستلزم ان کے اظہار کو نہیں جیسے اعضاء مستورہ تحت الثیاب۔ سوان میں یہ تفصیل ہے کہ اشخاص مستثنے (یعنی محارم) سے جن اعضاء کے ستر میں حرج ہے جیسے سر۔ گردن۔ سینہ بازو۔ پنڈلیاں کلائیاں۔ وہ بوجہ علت مشترکہ ملحق بالزینۃ ہیں اور جو ایسے نہیں ہیں وہ اپنے حکم اصلی یعنی وجوب ستر پر باقی ہیں جیسے ران پیٹ وغیرہ باستثناء شوہر کے کہ اس کے لئے کوئی چیز قابل ستر نہیں) اور (چوتھی بات جو زنا سے حفاظت میں معین

ف النہی عن ابداء الزینۃ مع کونہا غیر عورۃ حقیقۃ یدل علی ان مبنی ہذا النہی لیس کون الشئ عورۃ او غیر عورۃ بل مبناہ ہو الفتنۃ وہو یدل علی ان الوجہ من المستثنے ۱۲ منہ ف دل علی التعمیم اطلاق اللفظ لان لفظ الزینۃ یعم کل ما یتزین بہ واللباس ایضاً منہ کما قال تعالیٰ خذوا زینتکم والبرقع ایضا من اللباس فلا یاذن بالخروج فی البرقع بلا ضرورۃ منہ ف ہذا البطن یعنی عموم المجاز ۱۲ منہ ف اعتبار الامرین فی الاستثناء اعنی التبعیۃ وکونہ غیر اولی الاربۃ یدل علی ان معنی الاستثناء مجموع الامرین الضرورۃ التی تدل علیہ التبعیۃ وعدم الفتنۃ الذی یدل علیہ کونہ من غیر اولی الاربۃ وہما متحققان فی جمیع من استثناہم اللہ ۱۲ منہ ف ورد فی تفسیرہ عن السلف الابلہ والاحمق والمغفل والمجبوب والخواص ۱۲ +

ہوگئی یہ ہے کہ) وہ اپنے پاؤں کو زمین پر نہ ماریں تاکہ اُن کی وہ آرائش معلوم ہوسکے جس کو وہ چھپائے ہوئے ہیں (کیونکہ عورت کے زیور کی آواز سُنکر مَردوں کو فطری طور پر اُن کی طرف میلان ہوتا ہے جس سے اول اُن کے خیال پر اثر پڑتا ہے اور اخیال سے فعل پر۔ اور جبکہ ان کو اپنے زیوروں کی آواز چھپانے کی ضرورت ہے، تو ان کو اس کی اجازت بالاولیٰ نہ ہوگی کہ وہ خود بلاضرورت غیر مردوں سے بات کریں کیونکہ ان کی آواز زیور کی آواز سے زیادہ فتنہ ہے اور ضرورت کے موقع پر اس کی احتیاط کی جاویگی کہ فتنہ نہ ہوسکا قال تعالیٰ فلا تخضعن بالقول) اور (حاصل تدبیر جو مانع عن الزنا ہے وہ یہ ہے کہ) اے مومنو تم سب اللہ کی طرف رجوع ہو۔ (کیونکہ ان تدابیر پر بھی اُسی وقت عمل ہوسکتا ہے جبکہ رجوع الی اللہ ہو ورنہ یہ سب باتیں ایک قصہ ہوں گی جو صرف سُننے کے درجہ میں رہیں گی اور ان پر عمل نہ ہوسکے گا) اُمید ہے کہ ان تدابیر پر عمل کرکے) تم کامیاب ہوگے (اور ان کے ترک یا روسے خائب و خاسر نہ ہوگے)۔

فوائد متعلقہ آیت مطلوبہ

(۱) اس آیت میں جس قدر احکام مذکور ہیں وہ سب زنا کی انسدادی تدبیریں ہونے کی حیثیت سے مذکور ہیں۔ (۲) چونکہ وہ تمام باتیں جن سے اس جگہ روکا گیا ہے سب ایک ہی مرتبہ میں مفضی الی الزنا نہیں ہیں بلکہ اس کا احتمال بعض میں قریب ہے اور بعض میں بعید اور بعض میں ابعد اس لئے نہی کے مراتب میں بھی تفاوت لازم ہے پس غیر محارم کی عدم موجودگی میں عورت کا ماسوائے زینت ظاہرہ کو کھولنا خلاف احتیاط ہونے کی وجہ سے خلاف اولیٰ ہوگا۔ اور غیر محارم کی موجودگی میں زینت کا کھولنا بوجہ احتمال فتنہ کے قریب ہونیکے حرام ہوگا۔ اس لئے لایبدین زینتھن الا ما ظہر منہا میں نہی مطلق طلب کف کیلئے ہوگی۔ اور لا یبدین زینتھن الا لبعولتھن میں تحریم کیلئے۔ (۳) لا یبدین زینتھن الا ما ظہر منہا میں ابداء سے کشف و ستر فی نفسہ مراد ہے نہ کہ کشف للغیر و ستر عن الغیر کیونکہ آیت میں غیر سے اصلاً تعارض نہیں اور نہ تقدیر محذوف کی ضرورت ہے، اور نہ نفس حذف بالتعیین محذوف پر کوئی قرینہ ہے اس کے ساتھ ہی اس میں مفاسد عدیدہ ہیں اور غرض مسوق لہا الکلام بقدر امکان تدبیر حفاظت از زنا ہے لیکن تبعاً اس سے عورۃ و غیر عورۃ کی تفصیل بھی معلوم ہو جاتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کا چہرہ اور پہنچوں تک ہاتھ ستر نہیں ہیں کیونکہ ان سے بوجہ تعذر کے ستر فی نفسہ ساقط ہے اور باقی جسم ستر ہے کیونکہ ان کا ستر فی نفسہ بحالہ باقی ہے پس فقہاء کا استدلال اس سے تفصیل عورۃ و غیر عورۃ پر باشارۃ النص ہے نہ بعبارۃ النص لیکن دوسرے دلائل سے لونڈیاں اس سے مستثنیٰ ہیں اور ان میں ستر و غیر ستر کی تفصیل دوسری ہے۔ (۴) الا ما ظہر منہا سے جو لوگ یہ ثابت کرنیکی کوشش

ف قد بینا بعضہا فیما سیاتی و ترکنا بعضہ تحرزا من الاطناب ۱۲ ف مگر فقہاء نے اُنھیں مستثنیٰ نہیں کیا بلکہ اُن کے اُن اعضاء کو بھی جو علاوہ وجہ و کفین کے ستر نہیں ہیں، ظہر عادۃ گنیں داخل کیا ہے ۱۲

کرتے ہیں کہ جوان عورتوں کیلئے عام طور پر چہرہ کھولے پھرنا جائز ہے یہ اُن کی غلطی ہے۔ کیونکہ ہم بتلا چکے ہیں کہ الا ما ظہر
منہا میں صرف عورتوں کو فی نفسہ چہرہ اور ہاتھ کھولے رہنے کی اجازت ہے، تاکہ دوسرے اعضاء کی طرح ان کے چھپانے کے
اہتمام سے ان کو زحمت اور تکلیف نہ ہو اور اس میں دوسروں کے سامنے اُن کے کھولنے کے جواز و عدم جواز سے تعرض
نہیں ہے۔ پھر نہی ابداء زینت و ضرب ارجل سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کے جملہ اعضاء و متعلقات فی نفسہ قابل ستر
ہیں کیونکہ ان میں مرد کی توجہ کو اپنی طرف پھیر لینے کا قدرتی اثر ہے اور وجہ و کفین سے اسقاط ستر فی نفسہ بوجہ ضرورت کے
ہے اسی طرح بعض اعضاء مستورہ فی نفسہا کالراس والعضد وغیرہا و اعضاء غیر مستورہ فی نفسہا کالوجہ والکفین کے محارم
کے سامنے ابداء کی اجازت بھی مبنی بر ضرورت ہے لہٰذا وجہ و کفین وغیرہ میں ستر اصلی ہے اور کشف للعارض اور چونکہ جوان
عورتوں کے کشف وجہ للاجانب میں کوئی ایسی ضرورت نہیں ہے جس کو شریعت ضرورت تسلیم کرتی ہو کیونکہ آجکل کی
تہذیب و ترقی و تمدن شرعی ضرورتیں نہیں اور احتمال فتنہ بہت قریب ہے، اس لئے ان کو کشف وجہ للاجانب کی شرعاً
اجازت نہیں ہو سکتی بالخصوص ایسی حالت میں جبکہ حق تعالیٰ فتنہ کی وجہ سے عورتوں کو اپنے زیوروں کی آواز سنانے کی
بھی ممانعت کرتے اور باوجود مردوں کے چہرہ وغیرہ کے عورت نہ ہونے کے عورتوں کو غض بصر کا حکم دیتے ہوں۔ پس جبکہ
وہ عورتوں کو مردوں کے دیکھنے سے منع کرتے ہیں جن کا اکثر حصہ جسم عورت نہیں۔ اور جو عورت ہے وہ مستور رہے
نیز وہ اُن کو اپنے زیور کی آواز مردوں کو سنانے سے بھی روکتے ہیں نیز وہ مردوں کو یغضوا من ابصارہم کا حکم
دیتا ہے حالانکہ اُن کی نظر بیں اپنے اعضاء وغیرہ پر پڑ سکتی ہے جن کے کشف کے جواز پر زور دیا جاتا ہے۔ تو کوئی عاقل
اس کو تسلیم نہیں کر سکتا کہ وہ خاص اس اہتمام کی حالت میں عورتوں کو بذریعہ الا ما ظہر منہا اس کی اجازت دیں کہ وہ
اپنے چہروں کو مردوں کے سامنے کھول کر زنا کا پھاٹک کھول لیں۔ پس اس سے بھی معلوم ہوا کہ الا ما ظہر سے یہ سمجھنا کہ اس
جگہ حق تعالیٰ نے عورتوں کو مردوں کے سامنے چہرہ کھولنے کی اجازت دی ہے ہرگز قابل قبول نہیں نیز حق تعالیٰ نے
لا یبدین زینتھن میں کشف زینت مستورہ کی ممانعت فرمائی ہے پس اگر اس سے کشف للغیر کی ممانعت مقصود ہو تو پھر
اس کی کوئی وجہ ہونی چاہئے۔ کہ حق تعالیٰ نے سر اور بازو وغیرہ کو اجانب کے سامنے کھولنے کی کیوں ممانعت کی ہے۔ اسکا
جواب اگر یوں دیا جاوے کہ وہ عورت ہیں تو اس پر سوال یہ ہے کہ آخر ان کو عورت قرار دینے کی کیا وجہ ہے۔ سو اس کا
جواب ہر صاحب فہم یہی دیگا کہ اس کی وجہ وہی احتمال فتنہ ہے۔ پس اب قابل غور یہ بات ہے کہ کیا بازو وغیرہ
کھولنے میں چہرہ کھولنے سے زیادہ فتنہ تھا سو اس کا جواب یہی ہے کہ نہیں۔ پس ایسی حالت میں کون عاقل تسلیم کریگا
کہ جس میں احتمال فتنہ کا کم تھا حق تعالیٰ اُس کو تو چھپانے کا حکم دیں اور جس میں احتمال فتنہ زیادہ تھا اُس کو کھولنے کی

اجازت دینا جبکہ کوئی عاقل اس کو تسلیم نہیں کرسکتا تو ثابت ہوا کہ یہاں ابدا سے مراد کشف للغیر نہیں ہے بلکہ کشف فی نفسہ ہے۔ اور چہرہ کھولنے کی اجازت دوسروں کے سامنے نہیں بلکہ اس میں صرف کشف فی نفسہ کی اجازت ہے پھر اگر جواز کشف کا منشا صرف عورت نہ ہونا ہے تو خود اظہار زینت کی ممانعت کیوں ہے کیونکہ نفس زینت عورت اصطلاحیہ نہیں ہے حالانکہ اس کے کشف کی ممانعت منصوص ہے کیونکہ لفظ زینت اپنی حقیقی معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ اور مواضع زینت مراد لینا بلا ضرورت اور بلا قرینہ ہے۔ (۵) لایبدین زینتھن الا ما ظھر منھا میں اصالۃ نہی عنہ ابدار زینت ہے اور زینت مستورہ کے مواضع کا حکم بطریق (التزام) اولویۃ ثابت ہے۔ اور زینت ظاہرہ میں یہ تفصیل ہے کہ اگر اس زینت کا کشف مستلزم کشف محل ہو۔ تو وہ محل التزاما مستثنیٰ ہوگا جیسا کہ وجہ وکفین اور جس کا ابدا مستلزم ابداء محل نہیں وہاں محل مستثنیٰ نہ ہوگا جیسے ثیاب وغیرہ۔ (۶) لایبدین زینتھن الا لبعولتھن میں بھی چونکہ زینت سے مراد معنی حقیقی ہیں اس لئے اصالۃ بھی زینت ہی متعلق ہوگی۔ اور زینت چونکہ مطلق ہے اس لئے غیر مستثنیٰ اشخاص کیلئے ہر زینت کا ابدا ناجائز ہوگا۔ خواہ وہ چہرہ اور کفین سے متعلق ہو یا جسم کے کسی اور حصہ سے اور مستثنیٰ اشخاص کیلئے ہر زینت کا ابدا جائز ہوگا۔ اب رہا مواضع زینت سو اس میں تفصیل ہے کہ چونکہ غیر مستثنیٰ اشخاص کیلئے ہر زینت کا کشف ناجائز ہے اس لئے ان کے مواضع کا کشف بالاولیٰ ناجائز ہوگا۔ اور چونکہ مستثنیٰ اشخاص کیلئے ہر زینت کا ابدا جائز ہے اس لئے اس کا جواز بدلالت مطابقی منطوق کلام سے ثابت ہوگا۔ اب رہے مواضع سو اس میں یہ تفصیل ہے کہ جو مواضع ابدا میں زینت سے منفک نہیں ہوسکتے ان کا ابدا تو نص سے بدلالت التزامی ثابت ہوگا اور جو مواضع ایسے نہیں ہیں ان سے نص ساکت ہوگی اور اس لئے ان کا حکم دوسرے دلائل سے معلوم کیا جاویگا سو چونکہ وہ دو قسم کے ہیں بعض تو ایسے ہیں جن کے اخفا کرنے میں مستثنیٰ اشخاص سے تعذر ہے اور بعضے ایسے نہیں ہیں سو جن کے اخفا میں تعذر ہے ان کو فقہاء نے بعلت مشترکہ ملحق بالزینۃ قرار دیا ہے۔ اور جو ایسے نہیں ہیں وہ اپنی حالت پر مستور ہیں باستثناء شوہر کے کہ اس سے کوئی چیز مستور نہیں ہے۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ بحکم لایبدین زینتھن غیر مستثنیٰ اشخاص سے چہرہ اور کفین کا چھپانا ضروری ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ الا ما ظھر منھا میں عورتوں کو کشف وجہ للغیر کی اجازت نہیں ہے ورنہ دونوں حکموں میں تعارض ہوجاویگا اور اس تعارض دفع کیلئے الا ما ظھر کو حکم لایبدین زینتھن الا لبعولتھن میں مقدر ماننا بلا ضرورت اور بلا قرینہ ہے۔

(۷) فقہاء تصریح کرتے ہیں کہ بہت بوڑھی عورتوں کیلئے نامحرموں کے سامنے چہرہ کھولنا جائز ہے۔ سو اسکی وجہ یا تو یہ ہے کہ انہوں نے ان کو لایبدین زینتھن سے اس بناء پر خارج سمجھا ہے کہ یہاں مقصود بالخطاب وہ عورتیں

ہیں جو اہلِ شہوت و محلِ شہوت ہیں کما یدل علیہ قولہ تعالیٰ قل للمؤمنات یغضضن من ابصارھن الخ یا انھوں
نے ان کو لونڈیوں کی طرح دوسرے دلائل سے خارج کر دیا ہے چنانچہ ایک دلیل یہ ہے کہ عورت کا تمام بدن فی نفسہ بوجہ
احتمالِ فتنہ کے ولو کان بعیداً قابلِ ستر فی نفسہ و عن الغیر تھا مگر شریعت نے بوجہ حرج کے چہرہ اور ہاتھوں سے ستر
فی نفسہ کو تمام عورتوں کے حق میں ساقط کر دیا لیکن عورتوں کے حق میں ستر عن الغیر بوجہ فتنہ کے بحالہ باقی رہا۔ اور
بوڑھیوں سے بوجہ احتمالِ فتنہ کے نہایت کمزور ہونے اور فی الجملہ ضرورت کے کشف عن الغیر بھی ساقط ہو گیا اور باقی جسم
بوجہ غیر ساقط الستر ہونیکے بحالہ واجب الستر رہا۔ اور دوسری دلیل والقواعد من النساء التی لا یرجون نکاحا
ہو سکتی ہے۔ اس تقریر سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ جواز کشف وجہ للعجائز میں چہرے کے عورت نہ ہونے کو دخل ضرور ہے
مگر وہ مستقل علت نہیں تاکہ اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح ہو کہ جوان عورت کا چہرہ بھی ستر نہیں۔ لہٰذا اس کا کشف للغیر
فی نفسہ جائز ہے مگر بعارضِ فتنہ ممنوع ہے۔ کیونکہ ہم بتلا چکے ہیں کہ چہرہ اور کفین کا عورت نہ ہونا بایں معنی ہے کہ ان سے
بوجہ تعذر کے کشف فی نفسہ ساقط ہے نہ بایں معنی کہ ان کا غیر محرموں کے سامنے کھولنا جائز ہے کیونکہ ستر عن الغیر ان میں بحالہ
باقی ہے اور بوڑھیوں میں اس کا جواز کشف للعارض ہے لکون الستر اصلاً فی النساء۔

(۸) فقہاء کہتے ہیں کہ مرد کو غیر محرم عورتوں کے چہرہ اور ہاتھوں کو دیکھنا جائز ہے بشرطیکہ فتنہ کا اندیشہ نہ ہو۔ اور
اس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ عورتوں کو غیر مردوں کے سامنے چہرہ کھولنا جائز ہے۔ مگر یہ نہایت سخت غلطی ہے کیونکہ
اول تو اس زمانہ میں شرطِ جواز کا تحقق ہی نادر ہے پھر کشف وجہ للغیر اور رویت الی وجہ المرأۃ یہ دو جداگانہ فعل ہیں اول
فعل عورت کا ہے اور دوسرا مرد کا۔ اب اگر فرض کیا جاوے کہ مرد کو اپنے نفس پر اطمینان ہے اور اس وجہ سے اس کی گنجائش
ہے کہ وہ عورت کے چہرہ کو دیکھے تو عورت کو اس کے سامنے چہرہ کھولنے کی کیسے اجازت ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اسے کیا علم ہے
کہ میرے چہرہ کھولنے پر مرد کے دل و دماغ پر کیا اثر ہو گا اور جبکہ اسے اجازت نہیں ہو سکتی تو اس سے یہ نتیجہ نکالنا صریح غلط ہے

(۹) قال ابن جریر حدثنی علی قال ثنا عبد اللہ قال ثنی معاویۃ عن علی عن ابن عباس قولہ وَلَا يُبْدِينَ
زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا قال والزینۃ الظاہرۃ الوجہ وکحل العین وخضاب الکف والخاتم فہذا تظہر فی
بیتہا لمن دخل من الناس علیہا۔ اس روایت سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ زینت سے مراد موضع زینت نہیں
بلکہ ما یتزین بہ النساء ہے اور دخول وجہ ما ظہر میں تو ہوا ہے۔ دوسرے یہ کہ فی بیتہا کی قید سے معلوم
ہوتا ہے کہ ابداء سے مراد ابداء فی نفسہ ہے نہ کہ کشف للغیر اور مطلب یہ ہے کہ وہ گھر والوں میں لباس اس طرح پہنیں کہ منہ
و کف اور ان کے متعلق زینت کھلی رہے۔ اور جب یہ صورت ہے تو جن لوگوں کیلئے گھر میں آنے کی اجازت ہے

له اندفع بہذا ما یتوہم من قولہ فہذا تظہر فی بیتہا لمن دخل من الناس علیہا ان المرأۃ من الابداء ہنا الکشف للغیر ۱۲

ان کیلئے اُن کے ظاہر ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (۱۰) ابن جریر نے ماظہر منہا کی تفسیر میں اقوال مختلفہ ذکر کرکے کہا ہے اولی الاقوال فی ذلک بالصواب قول من قال عنی بذلک الوجہ والکفین۔ یدخل فی ذلک الکحل والخاتم والسوار والخضاب۔ وانما قلنا ان ذلک اولی الاقوال فی ذلک بالتاویل لاجماع الجمیع علی ان کل مصل ان یستر عورتہ فی صلوتہ وان للمرأۃ ان تکشف وجہہا وکفیہا فی صلوتہا وان علیہا ان تستر ما عدا ذلک من بدنہا الا ما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ اباح لہا ان تبدیہ من ذراعہا الی قدر النصف فاذا کان ذلک من جمیعہم اجماعا کان معلوما بذلک ان لہا ان تبدی من بدنہا ما لم یکن عورۃ کما ذلک للرجال لان ما لم یکن عورۃ فغیر حرام اظہارہ واذا کان لہا اظہار ذلک کان معلوما انہ مما استثناہ اللہ تعالی بقولہ الا ما ظہر منہا لان کل ذلک ظاہر منہا۔ لیکن اس میں یہ کلام ہے کہ یہ مسلّم ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ عورت اپنا چہرہ اور کف نماز میں کھول سکتی ہے مگر اس سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ چہرہ اور کف کا فی نفسہ ستر ضروری نہیں ہے اور وہ بایں معنی غیر عورۃ ہیں۔ اور اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ان کا اجانب کے سامنے اظہار بھی جائز ہے اور مردوں پر ان کا قیاس قیاس مع الفارق ہے کیونکہ مردوں کے جن اعضاء سے ستر فی نفسہ ساقط ہے اُن سے ستر عن الغیر بھی ساقط ہے بوجہ ضرورت کے کیونکہ اُن کیلئے اُن اعضاء کے ستر عن الغیر میں بڑی حرج اور تنگی ہے جو عورتوں کیلئے ستر وجہ وکفین فی نفسہ میں ہے بر خلاف عورتوں کے کہ وہ گھروں کی بیٹھنے والیاں اور پردہ نشین ہیں ان کیلئے ستر عن الغیر میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے اُن کے حق میں ستر عن الغیر بحالہ باقی ہوگا علاوہ ازیں عورتوں میں ستر اصل ہے اور کشف للعارض اور مردوں میں بالعکس قال النیسابوری فی اثناء کلامہ بل بدن المرأۃ فی نفسہ عورۃ بدلیل انہ لا یصح صلاتہا مکشوفۃ البدن وبدن الرجل بخلافہ ص ۱۲ ھ مش ابن جریر وفی الکشاف ایضا ما یدل علیہ حیث قال فان قلت لم سومح مطلقا فی الزینۃ الظاہرۃ قلت لان سترہا فیہ حرج الخ وہذا یرشد الی ان الستر فی المرأۃ ہو الاصل والکشف للعارض فقیاس احدہما علی الآخر قیاس مع الفارق۔ اور اس بنا پر ما لم یکن عورۃ فغیر حرام اظہارہ بایں معنی مسلّم ہے کہ اسکا اظہار فی نفسہ حرام نہیں ہے اور بایں معنی مسلّم نہیں کہ اس کا اظہار غیر محرم کیلئے جائز ہے۔ پس اس استدلال سے یہ تو ثابت ہو سکتا ہے کہ چہرہ اور کف عورت نہیں بایں معنی کہ وہ اعضاء مکشوفہ فی نفسہ اور ساقط الستر ہیں لیکن نہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ ماظہر منہا سے مراد ہیں اور نہ یہ کہ اُن کا کشف للغیر جائز ہے پھر ترجیح کی ضرورت اُس وقت ہوتی ہے جبکہ تعارض ہو اور ہم بتلا چکے ہیں کہ اقوال مختلفہ اس کی تفسیر میں بطور تمثیل کے واقع ہیں نہ کہ بطور حصر کے

اور دخول وجہ وکفین ما ظہر میں بدلالت التزامی ہے نہ کہ بدلالۃ مطابقی۔ پس ان میں نہ تعارض ہے اور نہ ترجیح کی ضرورت۔ گو یہ بات بہت ظاہر ہے مگر ہم مزید قطع حجت کیلئے کہتے ہیں کہ عبداللہ بن مسعود کبھی زینت ظاہرہ کی تفسیر مطلق ثیاب سے کرتے ہیں۔ اور کبھی اس کی تفسیر میں صرف رداء بیان کرتے ہیں اور ثیاب کے زینت میں داخل ہونے پر خذوا زینتکم عند کل مسجد سے استدلال کرتے ہیں اور عبداللہ بن عباس کبھی اس کی تفسیر میں صرف الکحل والخاتم کہتے ہیں اور کبھی الکحل والخضاب اور کبھی الخاتم والمسکۃ اور کبھی الوجہ وکحل العین وخضاب الکف والخاتم اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ تفاسیر بطور تمثیل کے ہیں نہ کہ بطور حصر کے۔ میں نے ابن جریر کے کلام کو نقل کرکے اس پر اس لئے کلام کیا ہے کہ اس سے معلوم ہو جائے کہ مشہور تفاسیر کا مبنیٰ کیا ہے اور اس کی کیا حقیقت ہے (۱۱) وقال ابن المنیر فی حاشیۃ الکشاف قولہ تعالیٰ ولا یضربن بارجلھن لیعلم ما یخفین من زینتھن فتحقق ان ابداء الزینۃ بعینہ مقصود بالنھی لانہ نھی عما ھو ذریعۃ الیہ خاصۃ اذا الضرب بالارجل لم یعلل النھی عنہ الا بعلم ان المرأۃ ذات زینۃ وان لم تظھر (ای الزینۃ) فضلا عن مواضعھا اھ یہ صاف دلیل ہے اس بات کی کہ لا یبدین زینتھن میں تفصیل عورۃ وغیر عورۃ مقصود نہیں ہے بلکہ اصل مقصود سد ذرائع زنا ہے اور زینت سے اس کے حقیقی معنی مراد ہیں نہ کہ اس کے مواضع۔ (۱۲) وقال فی الکشاف فان قلت لم یذکر اللہ تعالیٰ الاعمام والاخوال قلت سئل الشعبی عن ذلک فقال لئلا یصفھا العم عند ابنہ والخال کذلک ومعناہ ان سائر القرابات یشترک الاب والابن فی المحرمیۃ الا العم والخال وابناءھما فاذا رآھا الاب فربما وصفھا لابنہ ولیس بمحرم فیدانی تصورہ لھا بالوصف نظرہ الیھا وھذا ایضا من الدلالات البلیغۃ علی وجوب الاحتیاط علیھن فی التستر۔ اب مقام غور ہے کہ جو خدا پردہ کے باب میں اس قدر دور کی احتیاط سے کام لے وہ عین اس احتیاط کے موقع پر عورتوں کو کیسے اجازت دیگا کہ وہ عام طور پر نامحرموں کے سامنے چہرہ کھولیں یہ بھی دلیل ہے اس بات کی کہ لا یبدین زینتھن الا ما ظھر منھا میں ابتداء سے کشف للغیر مراد نہیں بلکہ کشف فی نفسہ مراد ہے اس تفصیل کے پڑھنے کے بعد ہر ذی فہم اور منصف مزاج شخص کو اچھی طرح معلوم ہو جاویگا کہ قرآن صرف اسی ایک آیۃ میں عورتوں کیلئے کس قدر شدید پردہ کا اہتمام کرتا ہے پردہ مروجہ میں اس درجہ کا اہتمام نہیں ہے۔ کیونکہ اول وہ عورتوں اور مردوں کو غض بصر کا حکم دیتا ہے پھر عورتوں کو حکم دیتا ہے کہ وہ بطور خود بھی اخفاء زینت و اعضاء کا اہتمام رکھیں اور اسی زینت اور عضو کو کھولے رہیں جس کی شدید ضرورت ہے پھر لا یبدین زینتھن الا لبعولتھن الخ میں حکم دیتا ہے کہ وہ نامحرموں کو اپنا چہرہ وغیرہ تو درکنار اپنا پلہ تک نہ دکھائیں۔ کیونکہ لباس بھی زینت میں داخل ہے

پھر اس پر بھی بس نہیں کرتا۔ اور لایضربن بارجلهن میں حکم دیتا ہے کہ پلّہ تو دور کنار وہ نامحرموں کو اپنے زیور
کی جھنکار بھی نہ سُنائیں۔ پس اگر مسلمان اس قدر اہتمام پر بھی پردہ کی مخالفت پر اڑے رہیں۔ اور مسلمانوں کو اپنے
غلط اجتہادوں سے گمراہ کرتے رہیں تو اُنھیں اختیار ہے وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون۔ ۵۰

اندکے از غم دل گفتم و بس ترسیدم   کہ تو آزردہ شوی ورنہ سخن بسیار است   والسلام

خلاصة الكلام فى اذان الجمعة بين يدى الامام

یہ امر تو محقق ہے کہ اذان ثانی یوم الجمعہ کی داخل مسجد جائز ہے بلکہ یہی متوارث ہے۔ واذا نودی للصلوٰة من یوم
الجمعة الاية۔ النداء الاذان۔ اھ تفسیر نسفی۔ ای اذا اذن لها اھ بیضاوی اطلقه ولہ اذانان اذان خارج المسجد
واذان بعدہ بین یدی المنبر اذا جلس الخطیب على المنبر اھ تبصرة الرحمن والمعتبر اول اذان بعد زوال الشمس سواء
كان على المنبر او على الزوراء يجب السعى وترك البيع بالاذان الاول لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع۔
واختلف المراد بالاذان الاول قيل الاول باعتبار المشروعية وهو الذى بين يدى المنبر لانه كان اولا فى زمن
عليه السلام وزمن ابوبكر وعمر حتى احدث عثمان الاذان الثانى على الزوراء حين كثر الناس والاصح ان الاول باعتبار
الوقت وهو الذى يكون على المنارة بعد الزوال انتهى مستملى كذلك فى الهداية وحاشية الكفاية والعناية وغيرها
من المتون والشروح والحواشى والفتاوى وفى حاشية الشيخ وجيه الدين على شرح الوقاية اذن ثانيا بذلك
جرى التوارث من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى هذا الزمان الاذان امام المنبر اھ وفى العناية شرح الهداية
وكان الحسن بن زياد يقول المعتبر هو الاذان على المنارة لانه لو انتظر الاذان عند المنبر تفوته اداء السنة
وسماع الخطبة كذا فى تنشيط الاذان (ص) وفيه ايضا عن مبسوط السرخسى والمعتبر اول بعد زوال الشمس
سواء كان على المنبر او على الزوراء اھ۔ ان عبارات میں على المنبر عند المنبر امام المنبر بین یدی المنبر یہ
الفاظ اس کو ظاہر کرتے ہیں کہ اذان ثانی منبر کے سامنے اور اُس کے نزدیک ہونا چاہئے۔ باقی اس قرب کو صف اوّل
کیساتھ محدود کرنا صحیح نہیں۔ قال فى جامع الرموز واذا جلس الامام على المنبر اذن اذانا ثانيا بين يديه اى
بين الجهتين المسامتتين ليمين المنبر او الامام ويساره قريبا منه ووسطها بالسكون فيشتمل ما اذا
فى زاوية قائمة او حادة او منفرجة اھ من التنشيط (ص) اس میں قریبًا منه کی قید تو ہے لیکن صفِ اوّل کی
قید نہیں اور جس عبارت خلاصہ سے بعض مفتیان رامپور نے صفِ اوّل کی قید کو ثابت کیا ہے اُس سے استدلال
نہیں ہوسکتا کیونکہ خلاصہ کی صحیح عبارت یہ ہے ویکرہ البیع والشراء یوم الجمعة اذا اذن المؤذن والبیع جائز

والاذان المعتبر اذان الخطبة الصف الاول فی المقصورة ومنهم من قال ما یلی المقصورة وبه اخذ الفقیه اھ (ص[illegible] ج۱)
اور بعض نسخوں میں جو یہ عبارت زیادت لفظ فی کے ساتھ اس طرح ہے والاذان المعتبر اذان الخطبة فی الصف الاول فی
المقصورة الخ سو یہ زیادہ فی صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اذان خطبہ صف اول میں ہو اور مقصورہ میں ہو
سو اگر مقصورہ میں اذان ہو تو سامنے امام اور منبر کی مسامتت بالکل فوت ہو جائیگی اور فقہاء کے الفاظ مذکورہ سے یہ معلوم ہوتا
ہے کہ اذان امام اور منبر کے سامنے ہو۔ کما صرح بہ فی جامع الرموز وقد مر قال الشامی قوله الظاهر ان المقصورة فی
زمانهم اسم لبیت فی داخل الجدار القبلی من المسجد کان یصلی فیها الامراء الجمعة ویمنعون الناس من دخولها
خوفا من العدو وعلی هذا یختلف فی الصف الاول هل هو ما یلی الامام من داخلها ام ما یلی المقصورة من خارجها
فاخذ الفقیه بالثانی توسعة علی العامة کیلا تفوتهم الفضیلة اھ (ص۵۹۵ ج۱) اور ظاہر ہے کہ منبر خارج مقصورہ
ہوتا ہے پس اذان اگر داخل مقصورہ ہوگی تو اس پر بین یدی الامام و بین یدی المنبر و عند المنبر وغیرہ کا اطلاق
صحیح نہ ہوگا۔ بلکہ عبارت صحیح وہی ہے جو بدون لفظ فی کے اول لکھی گئی ہے اور الصف الاول فی المقصورة یہ کلام مستقل
ہے جس میں صاحب خلاصہ نے صف اول جمعہ کی بحث کو بیان کرنا چاہا ہے کیونکہ یہ مسئلہ اس وقت متکلم فیہ تھا چنانچہ بحر
میں بھی اس بحث کو لکھا ہے۔ قال ثم تکلموا فی الصف الاول قیل هو خلف الامام فی المقصورة وقیل ما یلی المقصورة
وبه اخذ الفقیه ابو اللیث لانه یمنع العامة عن الدخول فی المقصورة فلا تتوصل العامة الی نیل فضیلة الصف
الاول اھ (ص[illegible] ج۲) اس بحث کو دیکھتے ہوئے کوئی عاقل ہرگز الصف الاول فی المقصورة کو اذان خطبہ سے متعلق
نہیں کہہ سکتا بلکہ یقیناً اس کو کلام مستقل مانا جائیگا۔ اب رہی یہ بات کہ خطبہ جمعہ کی اذان کے سوا دیگر اذانیں مسجد میں
بلا کراہت جائز ہیں یا اس میں کچھ کراہت ہے۔ اس کے متعلق روایات ذیل ہیں۔ قال فی رد المحتار لانه صلی اللہ
علیه وسلم صلی اخر صلوة قاعدا وهم قیام وابو بکر یبلغهم تکبیره وبه علم جواز رفع المؤذنین اصواتهم فی جمعة
وغیرها ای فی تبلیغ تکبیر الامام) یعنی الاصل الرفع واما ما تعارفوه فی زماننا فلا یبعد انه مفسد اذ الصیاح
ملحق بالکلام اھ من التنشیط (ص[illegible]) وفیه ایضا عن السعایة شرح شرح الوقایة لغز ای اذان لا یستحب رفع الصوت
فیه قیل هو الاذان الثانی یوم الجمعة الذی یکون بین یدی الخطیب لانه کالاقامة لاعلام الحاضرین اھ (ص[illegible])
وفیه ایضا عن فتح القدیر فالاولی ما عینه فی الکافی جامعا وهو ذکر اللہ فی المسجد ای فی حدوده لکراهة
الاذان فی داخله ویزاد ایضا فیقال ذکر فی المسجد یشترط لها الوقت فیستحب الطهارة فیه وتعاد استحبابا
اذا کان جنبا کالاذان انتهی (ص[illegible]) وفیه ایضا عن جامع الرموز وفیه ایذان بوجوب الجهر بالاذان لاعلام

الناس فلو اذن لنفسہ خافت لانہ الاصل فی الشرع کما فی کشف المنار وبانہ یؤذن فی موضع عال وھو سنۃ کما فی القنیۃ وبانہ لا یؤذن فی المسجد فانہ مکروہ کما فی النظم وفی الجلابی انہ یؤذن فی المسجد او ما فی حکمہ لا فی البعید عنہ اھ (ص۲۵) وفی العالمگیریۃ وینبغی ان یؤذن علی المئذنۃ او خارج المسجد ولا یؤذن فی المسجد کذا فی فتاوی قاضیخان والسنۃ ان یؤذن فی موضع عال یکون اسمع لجیرانہ ویرفع بہ صوتہ کذا فی البحر الرائق اھ (ص۳۳ ج۱)

ان سب میں غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بقیہ اذانیں مسجد میں کہنا کراہت تنزیہ یعنی خلاف اولی ہونے سے خالی نہیں اور علت غالباً یہ ہے کہ اذان میں رفع صوت زائد اور صیاح ہوتا ہے اور صیاح خود ملحق بالکلام ہے گو صیاح بالذکر ہی ہو نیز صیاح ادب مسجد کے بھی خلاف ہے۔ قال اللہ تعالیٰ۔ لَا تَرْفَعُوْا اَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوْا لَهٗ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ اَنْ تَحْبَطَ اَعْمَالُكُمْ۔ والمسجد محل مناجات الحق ویکون الحق فیہ تجاہ العبد فلا ینبغی الصیاح فیہ وروی عن واثلۃ بن الاسقع مرفوعاً جنبوا مساجدکم صبیانکم ومجانینکم وقال رفع اصواتکم واقامۃ حدودکم الخ من الترغیب (ص۵۳) رواہ البیہقی والطبرانی وغیرھما۔ اور اذان جمعہ وقت خطبہ میں اس قدر جہر وصیاح نہیں ہوتا بلکہ وہ تو مثل اقامت کے ہوتی ہے اسلئے وہ مسجد میں جائز ہے۔ علاوہ ازیں وہ مسجد ہی میں متوارث ہے۔ رہا یہ کہ حدیث ام زید بن ثابت سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بلال سقف مسجد پر اذان دیتے تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کے لئے سقف مسجد پر کچھ حصہ بلند بنا دیا گیا تھا جو مئذنہ تھا اور مئذنہ پر اذان دینا داخل مسجد بھی بلا کراہت جائز ہے کما یشعر بہ ما مر فی عبارۃ العالمگیریۃ ینبغی ان یؤذن علی المئذنۃ او خارج المسجد الخ من التقابل بین المئذنۃ وخارج المسجد واللہ اعلم ولعل السر فیہ کون المئذنۃ خارجاً عن المسجد فی نیۃ البانی او الواقف فلا یکون لہا حکم المسجد نقل فی السعایۃ عن طبقات ابن سعد حدثنی محمد بن عمر قال ثنی معاذ بن محمد عن یحیی بن عبد اللہ بن عبد الرحمن بن سعد بن زرارۃ قال اخبرنی من سمع النوار ام زید بن ثابت تقول کان بیتی حول المسجد فکان بلال یؤذن فوقہ من اول ما یؤذن الی ان بنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المسجد فکان یؤذن بعد علی سقف المسجد وقد رفع لہ شیء فوق ظھرہ اھ من التنشیط (ص۱۰۹) وما فی حدیث عبد اللہ بن زید انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لہ فاخرج مع بلال الی المسجد فالقہا علیہ لینادی بلال فانہ اندی صوتاً منک قال فخرجت مع بلال الی المسجد فجعلت القیہا علیہ وھو ینادی بہا اھ فیحمل علی ما فی حدود المسجد او یراد بہ سقف المسجد وما رفع لہ فوقہ واللہ تعالیٰ اعلم۔ قلت قال فی رد المحتار فی تعریف المکروہ ھو ضد المحبوب قد یطلق علی الحرام وعلی المکروہ تحریماً

وعلی المکروہ تنزیہا۔ وہو ما ترکہ اولی من فعلہ ویرادف خلاف الاولی اھ من التنشیط (صنا) اور عذر کی حالت میں یہ کراہت مرتفع ہوجائیگی مثلاً مسجد کے سوا اذان کیلئے قریب مسجد کے کوئی جگہ نہ ہو۔ قال فی الدر بعد بیان کراھۃ قیام الامام فی المحراب وانفرادہ علی الدکان وعکسہ۔ ان ھذا کلہ عند عدم العذر (واما عند العذر) کجمعۃ وعید فلو قاموا علی الرفوف والامام علی الارض او فی المحراب لضیق المکان لم یکرہ اھ قال الشامی حکی الحلوانی عن ابی اللیث لا یکرہ قیام الامام فی الطاق عند الضرورۃ بان ضاق المسجد علی القوم اھ (ص۶۶۷ ج۱) حررہ الاحقر ظفر احمد عفا عنہ ۲۷ شعبان ۱۳۳۵ھ۔

اقامۃ الطامۃ علی زاعم بقاء النبوۃ الحقیقیۃ العامۃ

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ بعد حمد و صلوٰۃ عرض ہے کہ اس وقت بعض خوش ریزان دین و مروّت کذابین مدعیان نبوت کے تمسکات میں سے حضرت شیخ اکبرؒ کے بعض اقوال موہم عدم انقطاع نبوت بھی ہیں جن کو نا تمام نقل کرکے ناواقفوں کو دھوکہ دیا جاتا ہے دوسرے تمسکات کا جواب تو مبسوط و مفصل و مضبوط و مکمل دوسرے علماء نے کافی سے بھی زیادہ استقلالاً دیکر حق ادا فرمادیا ہے مگر ان اقوال کا کوئی جواب اس شان کا مستقل نظر سے نہ گذرا تھا اتفاق سے رسالہ التنبیہ الطربی میں اس بحث کی تحقیق کی ضرورت ہوئی جو بفضلہ تعالیٰ ایک درجہ تک شافی بھی ضرورت وقتیہ سے مصلحت معلوم ہوا کہ اس کو ایک مستقل رسالہ کی شکل میں بھی کردیا جاوے کہ اشاعت آسان ہو اور رسالہ الحل الاقوم میں بھی اس کی کچھ مختصر بحث ہے اس کو بھی اس کے ساتھ شامل کردیا جاوے چنانچہ یہ مجموعہ ان ہی اجزاء کا ہے اور مجموعہ کا ایک نام بھی رکھدیا ہے اقامۃ الطامۃ علی زاعم بقاء النبوۃ الحقیقیۃ العامۃ۔ اول الحل الاقوم کی عبارت نقل کی جاتی ہے پھر التنبیہ الطربی کی۔ اول کو بوجہ اختصار کے متن سمجھئے اور دوسری کو بوجہ بسط کے شرح وعلی اللہ اعتمادی وبہ استنادی۔

المتن مقام حادی عشر ما نعب بالکلمۃ التامۃ فی النبوۃ العامۃ

فص عزیزی میں ہے۔ واعلم ان الولایۃ ھی الفلک المحیط التام ولھذا لم تنقطع ولہا الانباء العام واما نبوۃ التشریع والرسالۃ فمنقطعۃ وفی محمد صلی اللہ علیہ وسلم قد انقطعت فلا نبی بعدہ یعنی مشرعا او مشرعا لہ ولا رسول وھو المشرع۔ وھذا الحدیث قصم ظھور اولیاء اللہ لانہ یتضمن انقطاع ذوق [illegible] الکاملۃ التامۃ فلا ینطلق علیہ اسمہا الخاص بہا فان العبد یرید ان لا یشارک سیدہ وھو اللہ فی اسم

ف۵ الحل الاقوم متعدد مباحث پر مشتمل ہے ان میں سے یہ ایک بحث ہے ۱۲ منہ ... عبارت کھڑی [illegible] آئندہ کی سرخی کا ترجمہ [illegible] اس سے یہاں نہیں لکھا گیا [illegible]

والله لم يسم بنبی ولا رسول ويسمی بالولی واتصف بهذا الاسم فقال الله ولی الذين امنوا وقال و هو الولی الحميد وهذا الاسم باق جار علی عباده الله دنيا واخرة فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة الا ان الله لطيف بعباده فابقی لهم النبوة العامة التی لا تشريع فيها اھ۔

اس عبارت میں نبوت کے بقا کا حکم کر دیا۔ جواب یہ ہے کہ شیخ اپنی اصطلاح میں مطلق اخبار عن العلوم کو نبوت عامہ کہتے ہیں اور اس نبوت کے احکام مثل نبوت مشہورہ کے نہیں حتیٰ کہ اس کے علوم بھی قطعی نہیں ہوتے چنانچہ شیخ نے خود اس بحث میں اس تفاوت کی تصریح کر دی بقولہ وھذا الحدیث (یعنی لا نبی بعدی) قصم ظهور اولياء الله لانه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة اھ۔ اس میں تصریح ہے کہ نبی ذوق عبودیت میں (کہ منتہی مقامات ولایت ہے) سب سے بڑھا ہوا ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ جو شیخ کا قول مشہور ہے کہ رسول من حیث ہو ولی افضل ہے رسول من حیث ہو رسول سے چنانچہ اسی فص میں اس کی بھی تصریح ہے یہ علی الاطلاق نہیں ہے بعض علوم کے اعتبار سے ہے ورنہ نبی کی عبدیت جو فضل مقامات ولایت ہے اولیاء کیلئے موجب حسرت کیوں ہے جیسا کہ قصم ظہور سے معلوم ہوتا ہے۔

الشرح۔ الاغتراب نمبر ۱۸

قال الشيخ فی الفص العزيری من الفصوص واعلم ان الولاية هی الفلك المحيط العام ولهذا لم تنقطع ولها الانباء العام واما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة وفی محمد صلی الله عليه وسلم فقد انقطعت فلا نبی بعده يعنی مشرعا او مشرعا له ولا رسول و هو المشرع۔ وهذا الحديث قصم ظهور الاولياء لانه يتضمن انقطاع العبودية الكاملة التامة الی قوله۔ الا ان الله لطيف بعباده فابقی لهم النبوة العامة التی لا تشريع فيها اھ (الحل الاقوم مقام حادی عشر)

شیخ نے فصوص کے فص عزیزی میں کہا ہے کہ جاننا چاہئے کہ ولایت ایک فلک محیط عام ہے اور اس واسطے وہ منقطع نہیں ہوئی باقی نبوت تشریع اور رسالت منقطع ہے۔ اور وہ (نبوت و رسالت) محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر آکر منقطع ہو گئی پس آپ کے بعد نہ کوئی نبی ہے خواہ وہ صاحب تشریع ہو یا مشرع لہ ہو (یعنی کسی صاحب تشریع کا نائب ہو کہ اس کی نیابت کیلئے اس کو صاحب تشریع کیا گیا ہو یعنی آپ کے بعد کسی قسم کا بھی نبی نہیں) اور نہ کوئی رسول ہے اور وہ صاحب تشریع ہے (مراد تشریع سے احکام کی وحی ہے خواہ شرع جدید ہو یا کسی شرع سابق مستقل کے موافق ہو جیسا کہ آئندہ اقتراب کی سرخی میں بحوالہ رسالہ شہاب کے فتوحات سے مع تصریح اس تعمیم کے آویگا اور اطلاق سے تعمیم پر دلالت کرنیوالی متعدد عبارات آوینگی۔ اور اس حدیث نے اولیاء کی کمریں توڑ دیں۔ کیونکہ یہ حدیث اس امر کو متضمن ہے کہ (انقطاع نبوت سے) عبدیت کاملہ

لہ یہ رسالہ التنبیہ الطربی چند اعتراضات وجوابات پر مشتمل ہے جس میں اعتراض کو بعنوان اغتراب اور جواب کو بعنوان اقتراب تعبیر کیا گیا ہے ان میں سے ایک اعتراض و جواب یہ ہے ۱۲ منہ لہ یہ رسالہ اشرف المطابع تھانہ بھون سے ملتا ہے۔ قیمت

...نامہ کا ذوق منقطع ہوچکاہے یہاں تک مضمون چلا گیاہے مگر اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر لطف فرمانے والے ہیں۔ اس لئے ان (بندوں) کیلئے (خواہ اولیاء بھی نہ ہوں) نبوت عامہ کو جس میں تشریع (بالتفسیر المذکور آنفا) نہ ہو باقی رکھاہے (جیساکہ آئندہ کی اقتراب کی سرخی میں مطلق ... تبلیغ سے رسالت کا اطلاق باب ثامن وثلاثین میں اور مطلق اخبار عن الشئ (بقید کونہ نافعا) سے نبوت کا اطلاق باب خامس وخمسین مائة میں آتاہے)

ف۔ اس عبارت سے شیخ پر اعتراض کیاگیاہے کہ انھوں نے نبوت کے بقا کا حکم کردیا جو معارض ہے نصوص ختم نبوت کے۔

الاقتراب (۱۸)

قال الشیخ فی الباب العاشر وثلثمائة۔ اعلم ان الوحی لاینزل به الملک علی غیر قلب نبی اصلا ولایامر غیر نبی بامر الٰهی الی قوله فانقطع الامر الالٰهی بانقطاع النبوة والرسالة (مبحث خامس وثلثون ج۲ ص۳۸) وقال الشیخ انما لم یعطف المصلی السلام الذی سلم به علی نفسه بالواو علی السلام الذی سلم به علی نبیه لانه لو عطفه علیه لسلم علی نفسه من جهة النبوة وهو باب قد سده الله تعالیٰ کما سد باب الرسالة عن کل مخلوق بمحمد صلی الله علیه وسلم الی یوم القیمة وتعین بهذا انه لامناسبة بیننا وبین رسول الله صلی الله علیه وسلم فانه فی المرتبة التی لاینبغی لنا فابتدأنا بالسلام علینا فی طورنا من غیر عطف انتهی وقلت فی هذا القول من الشیخ رد علی من افتری علیه انه کان یقول لقد حجر ابن امنة واسعا بقوله لانبی بعدی (کبریت علی هامش الیواقیت ج۲ ص۵۴) وقال فی شرح الترجمان الاشواق اعلم ان مقام النبی ممنوع لنا دخوله وغاية معرفتنا به من طریق الارث النظر الیه کما ینظر من هو فی اسفل الجنة الی من هو فی اعلی علیین کما ینظر اهل الارض الی کواکب السماء

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو دس میں کہا ہے کہ جاننا چاہئے کہ فرشتہ وحی لیکر بجز قلب نبی کے کسی پر نازل نہیں ہوتا اور غیر نبی کو کسی امر الٰہی کا حکم دیتا ہے پس اوامر الٰہیہ انقطاع نبوت ورسالت سے منقطع ہوچکے ہیں۔ (اسمیں تصریح ہے نبوت اور رسالت کے منقطع ہوجانیکی۔ نیز اسکی بھی کہ نبی کے سوا کسی پر وحی وحکم الٰہی نازل نہیں ہوتا جیسے فرشتہ نبی پر لیکر نازل ہوتا تھا) اور شیخ نے (باب تشہد میں) فرمایاہے کہ مصلی نے جو السلام علینا کو السلام علیک یاایہا النبی پر واو کی ساتھ عطف نہیں کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر عطف کرتا تو (گویا) اپنے نفس پر نبوت کی حیثیت سے سلام بھیجتا حالانکہ باب نبوت کو اللہ تعالیٰ تمام مخلوق سے بواسطہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قیامت تک کیلئے بند کرچکاہے جیساکہ رسالت کو بند کرچکاہے اور اس سے یہ بات متعین ہوگئی کہ ہمارے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے کیونکہ آپ ایسے مرتبہ میں ہیں جو ہمارے لئے کسی طرح زیبا نہیں اس لئے ہم نے السلام علینا کو اپنے طور پر بدون عطف کے ابتدا کردیا۔ اس عبارت میں نبوت اور رسالت دونوں مسدود ہونیکی تصریح ہے اور اسی پر السلام علینا پر واو نہ لانیکے نکتہ کو متفرع کیاہے نیز عدم مناسبت سے بھی یہ حکم ثابت ہوا اس لئے کہ حضور کے بعد اگر کوئی نبوت کی ساتھ متصف ہوتا تو حضور ...

(وقد بلغنا عن الشیخ ابی یزید انه فتح له من مقام النبوة قدر خرم ابرة تجلیا لا دخولا فکاد ان یحترق) وزاد فی الهامش عن الکبریت فی ص۲۲ من ج (۱) بعد نقل هذا القول مانصه فکذب والله من افتری علی الشیخ وخاب مسعاه) وقال فی الباب الثانی والستین و اربعمائة من الفتوحات اعلم انه لا ذوق لنا فی مقام النبوة لنتکلم علیه انما نتکلم علی ذلک بقدر ما اعطینا من مقام الارث فقط لانه لا یصح لاحد منا دخول مقام النبوة وانما نراه کالنجم علی السماء (مبحث ثانی و اربعون ص۲ ج (۲) وقال فی الباب الثالث والخمسین وثلثمائة اعلم انه لم یجیٔ لنا خبر الٰهی ان بعد رسول الله صلی الله علیه وسلم وحی تشریع ابدا انما وحی الا لهام قال الله تعالیٰ ولقد اوحی الیک والی الذین من قبلک ولم یذکر ان بعده وحیا ابدا (مبحث سادس و اربعون ج۲ ص۹۲) وفی رسالة الشهاب بعض الاجناب عن الفتوحات (ج۳ ص۵) فما بقی للاولیاء الیوم بعد ارتفاع النبوة الا التعریفات وانسدت ابواب الاوامر الالٰهیة والنواهی فمن ادعاها بعد محمد صلی الله علیه وسلم فهو مدعی شریعة اوحی بها الیه سواء وافق بها شرعنا او خالف اھ ص۹۶ وقال فعلم انه ما بقی للاولیاء الا وحی الالهام (کبریت علی الهامش ج ۱ ص۸) وقال فی الباب الرابع عشر من الفتوحات بعد کلام طویل اعلم ان الملائکة

ہیں اور اس میں بوجہ نبوت کے اشتراک کے ایسی بے معنا بلکہ نہ ہوتی اسی پر امام شعرانی بطور تفریع کے فرماتے ہیں کہ) میں کہتا ہوں کہ شیخ کے اس قول میں اس شخص پر رد ہے جس نے شیخ پر افترا کیا ہے کہ وہ کہتے تھے کہ (نعوذ باللہ) ابن آمنہ نے لا نبی بعدی کہکر ایک وسیع چیز کو (یعنی نبوت کو) تنگ کر دیا (یعنی اسکے ختم ہونے کا حکم کر دیا حالانکہ وہ ختم نہیں ہوئی وجہ افترا ظاہر ہے کہ خود شیخ اُس کے خلاف کس قدر تصریح و تاکید کی ساتھ تائید کرتے ہیں اور ترجمان اشواق کی شرح میں فرمایا ہے کہ نبی کے مقام میں ہم لوگوں کا داخل ہونا ممتنع ہے اور ہماری انتہائی معرفت بطریق وراثت اس مقام کے متعلق یہ ہے کہ اُس کی طرف اس طرح سے نظر کر سکیں جیسا جنت کے نیچے درجہ والا اس شخص کی طرف نظر کریگا جو اعلیٰ علیین میں ہے اور جیسے اہل ارض کوکب سمار کی طرف نظر کرتے ہیں۔ اور ہم کو شیخ ابا یزید کا یہ واقعہ پہنچا ہے کہ اُن کیلئے مقام نبوت میں سے ایک سوئی کے ناکہ کے برابر کھل گیا تھا اور وہ بھی کشف کے طور پر نہ کہ اُس مقام میں داخل ہونیکے طور پر سو اُس سے جل جانیکے قریب ہوگئے (اس میں تصریح ہے کہ اولیاء مقام نبوت میں داخل نہیں ہو سکتے۔ سو اگر وہ نبوت کی ساتھ متصف ہوتے تو داخل نہ ہونے کے کیا معنی اتصاف تو بدون دخول کے ممکن نہیں) اور اسی لئے اس قول کو نقل کرکے امام شعرانی کہتے ہیں کہ واللہ جس شخص نے شیخ پر افترا کیا وہ کاذب ہے اور اُس کی سعی ناکام ہے اور فتوحات کے باب میں چار سو باسٹھ میں فرمایا کہ جاننا چاہیئے کہ ہم کو مقام نبوت میں ذرا بھی ذوق نہیں

ف۵ کتب الینا صاحب الرسالة ان هذه العبارة فی النسخة المصریة فی الباب العاشر وثلثمائة فی معرفة منزلة الصلصلة الروحانیة من الحضرة الموسویة ۱۲ منه

يأتي النبي بالوحي على حالين تارة ينزل على قلبه وتارة يأتيه في صورة جسدية من خارج الى ان قال وهذا باب اغلق بعد موت محمد صلى الله عليه وسلم فلا يفتح لاحد الى يوم القيمة ولكن بقي للاولياء وحي الالهام الذي لا تشريع فيه انما هو بفساد حكم قال بعض الناس بصحة دليله ونحو ذلك فيعمل به في نفسه فقط الخ (مبحث خامس وثلثون ص٣٥ ج٢) وقال ايضا في الباب الحادي والعشرين من الفتوحات من قال ان الله تعالى امره بشئ فليس ذلك بصحيح وانما ذلك تلبيس لان الامر من قسم الكلام وصفته وذلك باب مسدود دون الناس (مبحث خامس وثلثون ص٣٥ ج٢)۔

تاکہ ہم اُس پر کلام کرسکیں اس پر ہم صرف اُسی قدر کلام کرسکتے ہیں جس قدر ہم کو مقام ارث سے عطا ہوا ہے کیونکہ ہم میں سے کسی کو مقام نبوت میں داخل ہونا ممکن نہیں ہم اس کو اس طرح دیکھتے ہیں جیسے نجوم کو آسمان پر (اس میں اولیاء اللہ سے ذوق نبوت تک کی نفی کردی جو دخول و اتصاف سے بہت ادون ہے تو اتصاف کی نفی تو اُس سے بدرجۂ ابلغ ہوگئی) اور باب تین سو تریپن میں فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے کہ ہمارے پاس کوئی شرعی دلیل اس پر نہیں آئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وحی احکام کا وجود ہو ہمارے لئے صرف وحی الہام ہے (وجو وحی حقیقی مصطلح شرعی سے عام ہے جیسے آیت میں شہد کی مکھی وحی ثابت فرمائی گئی ہے آگے اس وحی حقیقی کی نفی پر دلیل فرماتے ہیں کہ) اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ تحقیق آپ کی طرف اور آپ سے پہلے لوگوں کی طرف وحی بھیجی گئی اور یہ نہیں ذکر فرمایا کہ آپ کے بعد بھی وحی ہے (اس میں وحی حقیقی کی نفی تصریحاً بھی فرمادی اور الہام کے وجود کو حصر کے ساتھ فرماکر بھی وحی حقیقی کی نفی کردی)

اور رسالہ شہاب میں فتوحات سے نقل کیا ہے کہ آج بعد ارتفاع نبوت کے اولیاء کیلئے بجز خاص طرز کی تعلیمات کے (جن کی مثال عنقریب آتی ہے اور جو کہ احکام نہیں ہیں چنانچہ ان کی انتفاء کی دلیل اوپر گذری ہے اور اب بھی آتی ہے) اور کچھ باقی نہیں رہا اور اوامر و نواہی الٰہیہ کے ابواب بند ہوگئے ہیں پس جو شخص بعد محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اُس کا دعویٰ کرے وہ (وحی) شریعت کا دعویٰ کرتا ہے جس کی اُس طرف وحی کی گئی ہے خواہ اُن اوامر و نواہی ہیں وہ ہمارے شرع کے موافق ہو خواہ مخالف ہو دہر حال میں مدعی وحی شریعت کا ہے کیونکہ شریعت ان ہی اوامر و نواہی کا نام ہے اور وحی شریعت منقطع ہوچکی ہے اور انبیاء کی ساتھ یہی وحی خاص تھی) اور شیخ نے یہ بھی فرمایا کہ بس معلوم ہوا کہ اولیاء کیلئے صرف وہ وحی رہ گئی جو الہام کہلاتا ہے بکون الاضافة للبیان۔ اور فتوحات کے چودھویں باب میں ایک کلام طویل کے بعد فرمایا ہے کہ فرشتہ نبی پر دو حالت پر وحی لاتا ہے کبھی تو اُس کے قلب پر نازل ہوتا ہے اور کبھی اُس کے پاس خارج سے صورت جسدیہ میں آتا ہے۔ آگے کہا ہے کہ یہ ایک باب ہے جو وفات نبوی کے بعد بند کردیا گیا اور قیامت تک کسی کیلئے نہ کھلے گا لیکن اولیاء کیلئے وہ وحی جس کی حقیقت الہام ہے باقی رہ گئی ہے جس میں تشریع (یعنی احکام) نہیں ہے

وہ صرف ایسی باتوں سے متعلق ہوتا ہے جیسے کسی مسئلہ کی عدم صحت یا جس کی دلیل کی صحت کے بعض لوگ قائل ہوگئے ہوں اور اسی کے مثل اور کوئی بات (وہ مثال موعود قریب کی عبارت بالا میں یہی ہے) پس وہ اُس پر اپنی ذات خاص میں عمل کر لیتا ہے (وہ بھی ظنی طور پر کما تقرر فی محلہ اور دوسروں پر بھی حجت نہیں تو اس کا درجہ مجتہد کے اجتہاد سے بھی کم ہوا کیونکہ وہ مقلد کیلئے حجت ہے چنانچہ یہ مضمون ایک خاص عنوان سے شیخ کے کلام سے بھی عنقریب ف ۲ کے تحت میں نقل کروں گا اور ظاہر ہے کہ ایسے الہام سے کون شخص نبی ہو سکتا ہے کیا نبی کا درجہ مجتہد سے بھی کم ہوا کرتا ہے)۔

اور فتوحات کے اکیسویں باب میں فرمایا ہے کہ جو شخص یہ کہے اللہ تعالیٰ نے اُس کو کسی امر کا حکم دیا ہے سو وہ صحیح نہیں یہ محض تلبیس ہے اس لئے حکم دینا کلام کی قسم اور صفت ہے اور اس کا (یعنی کلام کا) دروازہ تمام آدمیوں کے آگے بند کر دیا گیا ہے (کہ وہاں تک کسی کی رسائی نہیں ہو سکتی خلاصہ یہ ہے کہ جس قسم کی وحی انبیاء پر ہوتی تھی وہ بالکل مسدود ہے

ف (۱) ان عبارات میں مقصود مقام یعنی نبوت و رسالت و وحی حقیقی کے انقطاع کی اس قدر تصریح ہے کہ اُس سے فوق متصور نہیں چنانچہ ہر عبارت کے تحت میں ساتھ ساتھ بقدر ضرورت اس کی تقریر بھی کی گئی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جس وحی کو شیخ باقی اور عام کہہ رہے ہیں وہ بمعنی الہام ہے جو اولیاء کو ہوتا ہے شیخ اپنی اصطلاح میں اُس کو وحی کہتے ہیں اور یہ اصطلاح لغت کے موافق اور قرآن مجید میں بھی وارد ہے۔ کقولہ تعالیٰ واوحی ربک الی النحل و قولہ تعالیٰ اذ اوحینا الی امک ما یوحی چنانچہ اگر مطلق ثبوت وحی نبوت کی دلیل ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام کی والدہ ماجدہ بالاجماع نبی ہوتیں پس منکرین نبوت ام موسیٰ وحی کی تفسیر الہام ہی سے کرتے ہیں۔ اسی طرح جس نبوت یا رسالت کو عام کہتے ہیں وہ بھی بمعنی لغوی ہے یعنی اخبار و تبلیغ نہ بمعنی حقیقی جس کو شیخ نبوت تشریعی سے تعبیر کرتے ہیں۔ چنانچہ ایک حدیث کی تفسیر میں حافظ قرآن کیلئے عطاء نبوت کو اسی معنی پر محمول کر کے اس میں اور نبی میں فرق بتلاتے ہیں جو مستلزم ہے نفی نبوت کو ورنہ عطاء نبوت کے بعد نبی نہ ہونے کے کیا معنی کہ کھلا اجتماع بین النقیضین ہے وہ قول تفسیری یہ ہے:۔

وقال فی حدیث من حفظ القرآن فقد ادرجت النبوۃ بین جنبیہ۔ انما لم یقل فقد ادرجت النبوۃ فی صدرہ او بین عینیہ۔ او فی قلبہ لان ذلک رتبۃ النبی لا رتبۃ الولی الی قولہ فما اکتسب الولایۃ الا بالمشی فی نور النبوۃ (کبریت علی الھامش ص ۲۷)۔

(ترجمہ) شیخ نے اس حدیث کے متعلق کہ جو شخص قرآن مجید حفظ کر لیتا ہے اُس کے دونوں پہلوؤں کے درمیان میں نبوت داخل کر دی جاتی ہے فرمایا کہ فی صدرہ یا بین عینیہ یا فی قلبہ کیوں نہیں فرمایا وجہ یہ ہے کہ یہ رتبہ نبی کا ہے ولی کا نہیں یہاں تک مضمون چلا گیا ہے کہ ولی نے جو ولایت کا اکتساب کیا ہے تو صرف نور نبوت میں

اسی طرح مطلق تبلیغ سے رسالت کا اثبات کرتے ہیں چنانچہ باب ثامن و ثلاثین میں فرماتے ہیں:۔

لما اغلق الله تعالی باب الرسالة بعد رسول الله صلی الله علیه وسلم کان ذلک من اشد ما تجرعت الاولیاء مرارته لانقطاع الوصلة بینهم وبین من یکون واسطتهم الی الله تعالی فرحمهم الحق تعالی بان ابقی علیهم اسم الولی الی ان قال ولما علم رسول الله صلی الله علیه وسلم ان فی امته من تجرع کاس انقطاع الوحی والرسالة فجعل لخواص امته نصیبا من الرسالة فقال لیبلغ الشاهد الغائب فامرهم بالتبلیغ لیصدق علیهم اسم الرسل (مبحث سادس وار بعون ص ۴۲ ج ۲)

جب اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد رسالت کا دروازہ بند فرما دیا تو یہ امر اُن سب اُمور میں سخت تر ہوا جن کی تلخی کو اولیاء نے بتکلف گلے سے اُتارا اس لئے کہ اُن کے اور ایسے لوگوں کے درمیان جو اُن کا واسطہ الی اللہ ہوتے اتصال قطع ہو گیا پس حق تعالیٰ نے اُن پر رحم فرمایا اس طرح کہ اُن پر اسم ولی کا باقی رکھا اور یہ مضمون یہاں تک چلا گیا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا کہ آپ کی امت میں ایسے لوگ بھی ہیں جو انقطاع وحی کے کاسہ کو ناگواری سے نوش کرینگے تو آپ نے اپنے خواص امت کیلئے رسالت کا ایک حصہ تجویز فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ حاضرین (یہ احکام) غیر حاضرین کو پہنچا دیں۔ پس اُن کو تبلیغ کا امر فرمایا تاکہ اُن پر رسل کا اسم صادق آسکے۔

دیکھئے اس عبارت میں مطلق تبلیغ کو رسالت فرما دیا جیسا کہ بنا بر لغت بعض تفاسیر پر ملائکہ کو جن فرما دیا گیا اس آیت میں (وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا) بمعنی الاستتار یا بعض اقوال پر بالعکس چنانچہ ف ۳ میں بعض اقوال اس باب میں آتے ہیں اور اس سب سے بڑھکر یہ کہ جامعیت انسانیہ کو اصطلاح میں آلہیت کہا جاتا ہے چنانچہ ف ۲ میں بھی مذکور ہوگا بلکہ معنی نبوت کو تو شیخ نے اتنا عام فرمایا کہ کسی موجود کو بھی اس سے خالی نہیں چھوڑا چنانچہ باب خامس و خمسین و مائة میں فرماتے ہیں:۔

اعلم ان النبوة التی هی الاخبار عن شیئ ساریة فی کل موجود عند اهل الکشف والوجود لکنه لایطلق علی احد منهم اسم نبی ولا رسول الا علی الملئکة الذین هم رسل فقط (کبریت علی الهامش ص ۱۱ ج ۱)

جاننا چاہئے کہ نبوۃ جس کے معنی ہیں کسی چیز کی خبر دینا اہل کشف و وجود کے نزدیک تمام موجودات میں سرایت کئے ہوئے ہے (کیونکہ وہ اپنے کشف سے ہر موجود کو بعض حقائق کی خبر دیتے ہوئے پاتے ہیں) لیکن اُن میں سے کسی پر (جو بالمعنی الشرعی نبی و رسول نہیں) نبی یا رسول کا لفظ اطلاق نہ کیا جاویگا۔ بجز اُن ملائکہ کے جو رسل ہیں (ان پر لفظ رسل بولا جاوے گا لورودہ فی القرآن اللّٰهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ ط ولم یطلق علیهم اسم الانبیاء)۔ (ترجمہ ختم ہوا)

دیکھئے اس قول میں نبوت کو تمام مخلوقات کیلئے کیسے ثابت فرمادیا اور ساتھ ہی اُس کی تفسیر بھی بتلادی کہ اخبار عن الشئ ہے۔ یہی میں نے عرض کیا تھا۔ (اور یہ جو اس قول میں فرمایا کہ غیر انبیاء و رسل بالمعنی الشرعی پر باوجود ثبوت معنی

عام نبوت و رسالت مجازیہ کے نبی اور رسول کا اطلاق نہ کیا جاویگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس سے ایہام معنی حقیقی اصطلاحی شرعی کا ہوتا ہے اور یہ سخت بے ادبی ہے۔ حضرات انبیاء علیہم السلام کی شان میں جو کہ شرعاً بھی حرام ہے اور عرفاً بھی کسی فعل کے صدور سے صیغہ وصفیہ کا استعمال نہیں کیا جاتا مثلاً کسی نے کوئی کام ایسا کیا جو اکثر ڈپٹی کلکٹر کیا کرتا ہے مثلاً اردلی نے کسی سائل کی درخواست ڈپٹی کلکٹر کی اجازت سے اُس کے خاص بکس میں رکھدی تو اس فعل کی نسبت تو اُس اردلی کی طرف جائز ہے کہ اُس نے بکس میں درخواست رکھدی ہے۔ مگر اُس کو ڈپٹی کلکٹر کہنا صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح غیر نبی و غیر رسول کی نسبت بالمعنی اللغوی المجازی شرعاً یہ کہنا تو جائز ہوگا کہ ان میں نبوت اور رسالت کی شان بطور نیابت کے ہے مگر اُن کو رسول و نبی کہنا جائز نہ ہوگا اور اس مضمون کو شیخ نے باب ثالث و سبعین کے جواب خامس و عشرین میں حضرت شیخ عبد القادر جیلانی رح سے قدرے مفصل نقل فرمایا ہے اور موافقت فرمائی ہے عبارت اسکی

وقد كان الشيخ عبد القادر الجيلي رح يقول اوتى الانبياء اسم النبوة واوتينا اللقب اى حجر علينا اسم النبي مع ان الحق تعالى يخبرنا فى سرائرنا بمعانى كلامه وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم الخ (مبحث خامس وثلثون صہ ۳۹/۲)۔

شیخ عبد القادر جیلی فرماتے تھے کہ انبیاء کو نبوت کا نام (بطور عہدہ کے) دیئے گئے اور ہم محض عنوان مدحی دیئے گئے یعنی ہم پر نبی کا نام جائز نہیں رکھا گیا باوجودیکہ حق تعالیٰ ہم کو ہمارے باطن میں اپنے کلام اور اپنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کے معانی کی خبر دیتا ہے (جو کمالات نبوت سے ایک کمال ہے مگر محض کوئی کمال بطور نیابت کے عطا ہو جانا اصل میں اشتراک کو مستلزم نہیں)

اس کی شرعی مثال ایسی ہے کہ یہ تو کہنا جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء کو بعض غیوب کا علم عطا فرمادیا۔ مگر اُن انبیاء کو عالم الغیب کہنا جائز نہیں کہ صفت کے درجہ میں یہ خاص ہے حق تعالیٰ کیساتھ۔ اسیطرح یہاں یہ کہنا تو جائز ہوگا کہ اولیاء کو بعض کمالات نبوت حق تعالیٰ نے عطا فرمادیئے۔ مگر اُن اولیاء کو نبی کہنا جائز نہ ہوگا۔ الحمد للہ خود شیخ ہی کی تصریحات سے تمام شبہات شیخ کے متعلق بھی اور مسئلہ کے متعلق بھی رفع ہوگئے بلکہ خود وہ عبارت بھی جو ملفوظات اعتراض کا ہے اور زیر عنوان اعتراب نقل کیگئی ہے جواب کیلئے کافی ہے اسی طرح اس مبحث سے سابق کی مبحث ہے نبوت و رسالت کے تفاضل کا وہ بھی مقصود مقام پر ایک دلیل ہے چنانچہ دونوں کی تقریر ف ۲ میں آتی ہے اور اس تحقیق سے اُن اہل ضلال و اضلال کا بھی ابطال ہوگیا جو شیخ کے کلام سے کسی حمار کے عیسیٰ ہونیکے دعوے کی تائید کرتے ہیں جس پر بیساختہ یہ شعر زبان پر آتا ہے ؎ بنمائے بصاحب نظرے گوہر خود را + عیسیٰ نتواں گشت بتصدیق خرے چند

تو اب اس دعوے کی یہ حالت رہ گئی ؎ وقوم یدعون وصال لیلیٰ + ولیلیٰ لاتقر لهم بذاك +

وان شئت تفصيل الكلام على اباطيل هذا المدعى وخلفائه الشائعة فى الباب من مدرسة دار العلوم فى ديوبند، ومن الخانقاه الرحمانية فى مونگير۔ والله ولى الهداية وهو يتولى الصالحين۔ ف ۲ فائدہ اولیٰ

ے المتوفی سنہ ۵۶۱ھ ۱۲ منہ۔ ے یہ مبحث مستقلاً رسالہ التنبیہ الطربی میں مذکور ہے جس کا خلاصہ ف ۲ میں بھی آتا ہے ۱۲ منہ +

کے ذرا قبل جہاں اس عبارت کا ترجمہ ہے فیجعل بہ فی نفسہ۔ فقط۔ وہاں میں نے اس عبارت سے ایک وعدہ کیا ہے کہ یہ مضمون ایک خاص عنوان سے شیخ کے کلام سے بھی عنقریب نقل کروں گا اُس کو نقل کرتا ہوں۔

قال فی الباب التاسع والستین وثلثمائة بعد کلام طویل فی مدح المجتهدین فعلم ان المجتهدین هم الذین ورثوا الانبیاء حقیقة لانهم فی منازل الانبیاء والرسل من حیث الاجتهاد وذلک لانه صلی الله علیه وسلم اباح لهم الاجتهاد فی الاحکام وذلک تشریع عن امر المشارع فکل مجتهد مصیب من حیث تشریعه بالاجتهاد کما ان کل نبی معصوم قال انما تعبد الله المجتهدین بذلک لیحصل لهم نصیب من التشریع ویثبت لهم فیه القدم الراسخة ولا یتقدم علیهم فی الآخرة سوی نبیهم صلی الله علیه وسلم فتحشر علماء هذه الامة حفاظا الشریعة المحمدیة فی صفوف الانبیاء والرسل لا فی صفوف الامم (مبحث تاسع واربعون ص ۹۷ ج ۲)

شیخ نے باب تین سو انہتر میں مدح مجتہدین میں کلام طویل کے بعد فرمایا کہ اس سے معلوم ہوا کہ مجتہدین ہی حقیقت میں انبیاء کے وارث ہیں کیونکہ وہ اجتہاد کی حیثیت سے انبیاء و رسل کے منازل میں ہیں۔ اور یہ اس طرح ہے کہ ان کے لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام میں اجتہاد کو جائز فرمایا ہے۔ اور یہ امر شارع ایک تشریع ہے پس ہر مجتہد اپنے تشریع اجتہادی کی حیثیت سے مصیب ہے جیسا ہر نبی معصوم ہے اور یہ بھی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جو مجتہدین کے لئے اجتہاد کو عبادت بنادیا وہ صرف اس لئے ہے کہ ان کو بھی تشریع کا ایک ایک حصہ نصیب ہوجائے اور اجتہاد میں اُن کا قدم راسخ ہوجاوے اور آخرت میں کوئی شخص (دورہ محمدیہ میں سے) بجز انکے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اُن پر مقدم نہ ہو پس اس امت کے جو علماء شریعت محمدیہ کے محافظ ہیں وہ انبیاء اور رسل کی صفوف میں محشور ہوں گے نہ کہ صفوف امم میں۔

دیکھئے نبوت عامہ مجازیہ کیساتھ جن کو موصوف کہا گیا ہے اُن کو جو وحی ہوتی ہے وہ تو صرف اُن ہی کی ذات تک محدود ہے اور وہ بھی خاص معارف میں نہ کہ تشریع میں اور علمائے مجتہدین کا اجتہاد رنگ تشریع میں دوسروں پر بھی حجت ہوتا ہے تو ان انبیاء اولیاء کا درجہ مجتہدین سے بھی گھٹا ہوا ہے اس سے اُس نبوت مجازیہ کا اندازہ کرلیا جاوے اور یہ جو فرمایا ہے کہ مجتہدین کو ایک حصہ تشریع کا نصیب ہوتا ہے۔ اس کی تفسیر دوسرے قول میں خود فرماتے ہیں۔

قال فی باب الجنائز من الفتوحات وجعل وحی المجتهدین فی اجتهادهم اذا المجتهد لم یحکم الا بما اراه الله تعالی فی اجتهاده ولذا حرم الله تعالی علی المجتهدین ان یخالف ما ادی الیه الاجتهاد

شیخ نے فتوحات کے باب جنائز میں فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مجتہدین کی وحی ان کے اجتہاد میں رکھی۔ کیونکہ مجتہد نے وہی حکم کیا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اُس کو اس کے اجتہاد میں بتلایا اور اسی واسطے اللہ نے مجتہد پر اسکو حرام فرمایا ہے کہ وہ اس

كما حرم على الرسول ان تخالف ما اوحى به اليهم فعلم
ان الاجتهاد شعبة من شعبات التشريع ما هو عين
التشريع الى ان قال فقد اشبه المجتهدون الانبياء
من حيث ان قرر الشارع لهم كل ما اجتهدوا فيه
وجعله حكما شرعيا انتهى (مبحث تاسع اربعون ص ۹۶ ج ۲)

امر کی مخالفت کرے جس امر تک اس کا اجتہاد پہنچا ہے جیسا
رسولوں پر حرام کیا ہے کہ وہ اس امر کی مخالفت کریں جو ان پر
وحی کیا گیا ہے پس معلوم ہوا کہ اجتہاد ایک شعبہ ہے تشریع کے
شعبوں میں سے عین تشریع نہیں ہے۔ یہاں تک مضمون پہنچا
ہے کہ مجتہدین انبیاء کے مشابہ ہو گئے اس طرح سے کہ
شارع نے ان کے اجتہادی احکام کو ثابت رکھا ہے اور اس کو حکم شرعی قرار دیا ہے۔

اس عبارت میں بتلا دیا کہ اجتہاد عین تشریع نہیں ایک شعبہ ہے تشریع کا نیز اس عبارت میں اجتہاد کو وحی
کہا ہے حالانکہ یقیناً وحی بالمعنی الشرعی نہیں سو اولیاء کا الہام تو اس سے بھی کم درجہ ہے جیسا کہ مذکور ہوا کہ وہ دوسرے
کے لئے حجت بھی نہیں تو اس کو وحی کہنا بالمعنی الشرعی الحقیقی کیسے ہوگا۔ اور بعض بزرگوں کے کلام میں جو خاص قیود
کی ساتھ علوم کشفیہ کی صحت اور خواص شرائط کی ساتھ الہام کا مامون عن التلبیس ہونا مذکور ہے اول تو وہ متفق علیہ
نہیں پھر ان قیود و شرائط کا اجتماع نادر ہے والنادر کالمعدوم۔ دوسرے صحت ان سے حجت شرعیہ لازم نہیں۔
دیکھئے ادراکات حواس اکثر حالات میں صحیح اور غیر ملتبس ہوتے ہیں مگر باستثناء مواقع اعتبار شرع کے فی نفسہ
حجت نہیں مثلاً شمس کے قمر سے اعظم ہونیکا ادراک غلطی اور التباس سے محفوظ ہے مگر اس کا اعتقاد شرعاً واجب
نہیں اگر کوئی کہے کہ قمر اعظم ہے شمس سے مگر زیادہ بعید ہونے سے چھوٹا نظر آتا ہے تو عاصی نہ ہوگا البتہ رویت ہلال
میں اس ادراک کا شرع نے اعتبار کیا ہے وہاں حجت ہوگا اور کشف والہام کے اعتبار کی کوئی شرعی دلیل نہیں لہذا
حجت نہ ہوگا اور قیاس کی حجیت کی دلیل ہے وہ حجت ہوگا۔ ف ۳۔ فائدہ اولی میں جہاں شیخ کا یہ قول ہے لما
اغلق اللہ باب الرسالۃ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ اسکے ترجمہ کے ذیل میں وعدہ کیا گیا ہے کہ جن پر ملائکہ کا اطلاق
ہونیکے باب میں اور بعض مراتب انسانیہ پر لفظ آلہیت کا اطلاق کئے جانیکے باب میں کچھ اقوال نقل کئے جاوینگے سو ان کو نقل کرتا ہوں

قال القاشانی فظہر بان لذلک الاعتراض والطعن
فی آدم لم یصدر من ملائکۃ الجبروت اذ النزاع
لا یکون الا ممن ترکب من الطبائع الاربع لما فیہا
من التضاد اذ المتکون منہا لا یکون الا علی حکم الاصل
انتہی قال بعضہم لعل مرادہ بہؤلاء الملائکۃ

قاشانی نے کہا ہے تم پر ظاہر ہو گیا کہ آدم علیہ السلام کے باب میں
اعتراض اور طعن ملائکہ جبروت سے صادر نہیں ہوا کیونکہ نزاع اسی
سے صادر ہو سکتا ہے جو عناصر اربعہ سے مرکب ہو چونکہ ان عناصر میں
تضاد ہے کیونکہ جو چیز ان سے متکون ہوگی وہ اپنے اصل ہی کے مقتضا
پر ہوگی۔ بعض نے کہا ہے کہ غالباً قاشانی کی مراد ان ملائکہ سے

المتوطنین بین السماء والارض نوع من الجن سماهم ملائکة اصطلاحاً (مبحث سادس) وتذکرۃ الخ
وفی تفسیر البیضاوی ولان ابن عباس روی ان من الملائکة ضرباً یتوالدون یقال لہم الجن الخ

جیسے کہ سماء وارض کے درمیان رہتے ہیں جن کی ایک نوع ہے جن کو اپنی اصطلاح میں ملائکہ کہا اور تفسیر بیضاوی میں ہے کہ ابن عباسؓ نے روایت کیا ہے کہ ملائکہ کی ایک قسم ہے جن میں توالد و تناسل بھی ہوتا ہے اور ان کو جن کہا جاتا ہے۔

تو جس طرح جن پر ملائکہ کا اطلاق اور ملائکہ پر جن کا اطلاق ہوتا ہے اسی طرح شیخ اپنی اصطلاح میں جو لغت کے قریب ہے نبوت اور رسالت اور وحی کو معنی عام پر اطلاق کرتے ہیں اور فصوص کے فص اول میں یہ عبارت ہے۔ فص حکمة الٰہیة فی کلمة آدمیة یعنی خلاصہ اُن علوم کا جو متعلق ہے مرتبہ الٰہیہ سے جو ظاہر ہوا ہے کلمہ یعنی ذات آدمیہ میں۔ اہ الحل الاقوم میں اس پر یہ تحقیق کر دیا ہے کہ الٰہیہ ایک لفظ اصطلاحی ہے مراد اس سے مرتبہ جامعیت کبریٰ الٰہی تو لیکن یہ اصطلاح موجب توحش نہ ہونا چاہئے کہ عبد کے لئے الٰہیت ثابت کر دی۔ یہ اصطلاح ہے ولا مشاحة فی الاصطلاح جیسے حکماء حکمت الٰہیہ ان علوم کو کہتے ہیں جو اُن موجودات کے متعلق ہو جو مادہ سے مستغنی ہوں وجود خارجی میں بھی اور وجود ذہنی میں بھی اور اُن موجودات میں بعضے ممکنات بھی ہیں۔ اور پھر بھی اس اصطلاح سے کسی کو توحش نہیں ہوتا اھ بس جیسے اس عبارت میں عبد کے لئے الٰہیت کا حکم کر دیا بناءً علی الاصطلاح الخاص اسی طرح غیر نبی کیلئے نبوت کا حکم کر دیا بناءً علی الاصطلاح الخاص۔ اور اسی اصطلاح کو عارف رومیؒ نے اپنے ان اشعار میں استعمال فرمایا ہے۔ (مثلاً دفتر چہارم سرخی راندن ابوالحسن خرقانیؒ بعد از وفات بایزیدؒ) ۵ لوح محفوظ است اورا پیشوا ✤ از چہ محفوظ است محفوظ از خطا ✤ نے نجوم ست ونہ رمل ست ونہ خواب ✤ وحی حق واللہ اعلم بالصواب ✤ از پئے روپوش عامہ در بیان ✤ وحی دل گویند اورا صوفیاں ✤ وحی دل گیرش کہ منظر گاہ اوست ✤ چوں خطا باشد چو دل آگاہ اوست ✤ (الابیات الاربعة) ان میں کامل یعنی بایزیدؒ کے کشف والہام کو وحی کہا اور وحی دل گویند میں اس کا اصطلاح ہونا ظاہر فرما دیا اور روپوش عامہ مفسر باخفاء عن العوام میں دو مصلحتوں کی طرف اشارہ فرمایا متکلم کا اتہام سے بچنا اور مخاطب کا تہمت سے بچنا اور محفوظیت عن الخطا کی تحقیق فائدہ (۲) کے اخیر میں گذر چکی (ع۱ دفتر چہارم سرخی خطاب بامغروران دنیا

نفس اگرچہ زیرک است و خورده داں ✤ قبلہ اش دنیا ست اورا مرده داں
آب وحی حق بدیں مرده رسید ✤ شد زخاک مرده زنده پدید
تا نیاید وحی زد غره مباش ✤ تو بداں گلگونۂ طال بقاش

(الابیات الثلثة) یہاں متوسط بلکہ مبتدی سالک کے دکتخرج عن الموت النفسانی تو ابتدا میں بھی حاصل ہو جاتے

احوال و واردات کو وحی فرما دیا (۳۰ دفتر اول سرخی کشتن زرگر باشارہ الٰہی بود الخ) ۵۰ اور کشتن از پئے ملیح شاہ + تا نیاید امر و الہام الٰہ + آنکہ از حق یابد او وحی و خطاب + ہرچہ فرماید بود عین صواب (التبیین) یہاں الہام تصرفات تکوینیہ کو وحی فرما دیا جو ادون ہے الہام تعریفات تشریعیہ سے جن کا ادنےٰ اشعار میں ذکر ہے، اور اسی مقام پر حضرت مرشدی کا ایک ملفوظ مردی بالمعنی میرے ہاتھ کا لکھا ہوا بین السطور ملا۔ وحی دو قسم باشد گاہے بملک گاہے بلا واسطہ یہ اشارہ ہے تحقیق مذکور ابتدائے اقتراب ہذا کی طرف۔ اعلم۔ ان الملک یاتی النبی بالوحی الخ یعنی الہام غیر نبی کا عوض وارد ہوتا ہے تلقی عن الملک نہیں ہوتا اور قلب سے مراد یہاں بھی اور ابیات اولیٰ کے لفظ وحی دل میں بھی مطلق باطن ہے لہٰذا یعارض ما مر فی ابتدا ف[1] من قولہ انما لم ینقل الخ اور ابیات اخیرہ میں جو لفظ امر مذکور ہے یہ امر تکوینی ہے پس معارض نہیں عبارات نافیہ الہام امر و نہی مذکورہ فی ابتداء الاقتراب کی ساتھ اور قطع نظر اس سے واقعہ اہم سابقہ کا ہے کما دل قول الرومی فی مبدأ القصۃ بود شاہے در زمانے پیش ازیں فلا اشکال فی التعمیم فافہم حق الفہم ولا تقع فی الوہم۔ ف ۴۔ اس اقتراب میں جو عبارات شبہ کو منطوقاً دفع کرتی ہیں ان کے علاوہ اس سے قبل کے اقتراب میں جس مسئلہ کی تحقیق ہے وہ بھی مفہوماً اس شبہ کو دفع کر رہا ہے کیونکہ اگر نبوۃ ہر ولی کے لئے ثابت ہوتی تو اس عبارت کے کوئی معنی نہ ہوتے۔ فالکلام فی رسالۃ النبی مع ولایتہ لا فی رسالتہ ونبوتہ مع ولایۃ غیرہ جو مع ترجمہ کے اس مقام میں گذر چکی ہے کیونکہ ایسے ولی کا تو تحقق ہی نہ ہوتا جو نبی ہو اس سے ترقی کر کے کہتا ہوں کہ جس عبارت سے یہ شبہ ناشی ہوا اس میں اگر غور کیا جاوے وہ خود شبہ کو پیدا نہیں ہونے دیتی کیونکہ اس میں اول تصریح ہے کہ جو چیز منقطع نہیں وہ ولایت ہے جس کو انبأ عام بمعنی للاخبار سے مفسر کیا ہے پھر اس کے مقابل نبوت و رسالت کو منقطع کہا ہے اور تشریع کی قید سے شبہ نہ کیا جاوے کیونکہ محقق ہو چکا ہے کہ ہر نبوت حقیقیہ تشریعی بمعنی تضمن للاحکام ہوتی ہے پس یہ قید واقعی ہے اسکی بعد کہا گیا ہے وہذا الحدیث قصم ظہور الاولیاء لانہ یتضمن انقطاع العبودیۃ الکاملۃ التامۃ جو مع ترجمہ کے اسی اقتراب میں گذری ہے وجہ دلالت یہ کہ اگر نبوۃ حقیقیہ عام ہوتی تو عبدیت کاملہ تامہ جو لوازم نبوت سے ہے منقطع کیوں ہوتی پھر اولیاء کو حسرت انقطاع کیوں ہوتی۔ ف ۵۔ اس اقتراب کے شروع میں شیخ کا ایک قول مع ترجمہ نقل کیا گیا ہے لا ذوق لنا فی مقام النبوۃ لنتکلم علیہ انما نتکلم علی ذلک بقدر ما اعطینا من مقام الارث فقط الخ اس پر ایک دوست نے مجھ سے سوال کیا کہ فصوص میں تو کمالات انبیاء ہی کے متعلق علوم پر کلام کیا ہے یہاں کلام کی نفی کیسے کر رہے ہیں میں نے جو جواب دیا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نفی اس کلام کی ہے جو ذوق سے ناشی ہو اور جو کلام واقع ہوا ہے یہ محض نقل ہے جس کا ماخذ کشف ہے جس کو فصوص کے خطبہ میں ذکر کیا ہے رأیت رسول اللہ ﷺ

ملہ اس اقتراب کے فائدہ اولیٰ کے اخیر کا حاشیہ ملاحظہ ہو ۱۲ منہ ۔

صلی اللہ علیہ وسلم وبینہا کتاب فقال ایتونی بکتاب فصیحہ من الحکم حذفہ واخرج بہ الی الناس الخ پس کوئی تعارض نہ رہا
وهذا آخر ما اردت ایراده فی هذا الباب وقد تم له کما کان یشتهی قلبی والحمد للہ الهادی الی الصواب۔

رسالہ جزل الکلام فی عزل الامام

سوال بعض احادیث میں تعارض کا شبہ ہوتا ہے اس کو رفع فرمادیا جاوے۔ اول احادیث نقل کی جاتی ہیں پھر شبہ کی تقریر کی جائے گی۔ **حدیث اوّل** عن عبادة بن الصامت قال بایعنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی السمع والطاعة فی العسر والیسر والمنشط والمکره وعلی اثرة علینا وعلی ان لا ننازع الامر اهله وعلی ان نقول بالحق اینما کنا لا نخاف فی اللہ لومة لائم وفی روایة وعلی ان لا ننازع الامر اهله الا ان تروا کفرا بواحا عندکم من اللہ فیه برهان متفق علیه۔ **حدیث ثانی** عن عوف بن مالک الاشجعی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال خیار ائمتکم الذین تحبونهم ویحبونکم وتصلون علیهم ویصلون علیکم وشرار ائمتکم الذین تبغضونهم ویبغضونکم وتلعنونهم ویلعنونکم قال قلنا یا رسول اللہ افلا ننابذهم عند ذلک قال لا ما اقاموا فیکم الصلاة لا ما اقاموا فیکم الصلوٰة الا من ولی علیه وال فرآه یاتی شیئا من معصیة اللہ فلیکره ما یاتی من معصیة اللہ ولا ینزعن یدا من طاعة رواه مسلم۔

حدیث ثالث عن ابی ذر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه رواه احمد وابو داؤد۔ **حدیث رابع** عن عرفجة قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول انه سیکون هنات وهنات فمن اراد ان یفرق امر هذه الامة وهی جمیع فاضربوه بالسیف کائنا من کان رواه مسلم۔ **حدیث خامس** عن ابی سعید الخدری عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من رای منکم منکرا فلیغیره بیده فان لم یستطع فبلسانه فان لم یستطع فبقلبه وذلک اضعف الایمان رواه مسلم ذکرها فی المشکوٰة الثالث فی باب الاعتصام بالکتاب والسنة والآخرها فی باب الامر بالمعروف والباقی فی کتاب الامارة والقضاء) شبہ کی تقریر یہ ہے کہ حدیث اول میں مخالفت امام کی حد کفر صریح کو فرمایا گیا ہے اور حدیث ثانی میں ترک صلوٰۃ کو۔ اور حدیث ثالث میں مطلق مفارقت جماعت کو۔ (ولو فی بعض الاحکام کما یفہم من قولہ شبرا) بحکم ترک اسلام فرمایا ہے جس کا حکم اوپر معلوم ہو چکا ہے جس کے اطلاق میں امام بھی داخل ہے اور اسی طرح حدیث رابع میں مطلق تفریق جماعت کو مبیح ضرب بالسیف فرمایا ہے جس میں تفریق بھی عام ہے گو بعض ہی احکام میں ہو اور مفرق بھی عام ہے گو امام ہی ہو اور اسی طرح حدیث خامس میں مطلق منکر

پر تغییر بالید کا حکم فرمایا ہے جس میں منکر بھی عام ہے ہر منکر کو اور منکر علیہ بھی عام ہے امام و غیر امام کو اور تغییر بالید بھی عام ہے ہر مخالفت کو ولو بالسیف تو ان میں کس وجہ پر تطبیق کیا ہے کیونکہ حدیث ثالث رابع و خامس تحدید بالکفر و بترک الصلوٰۃ کی جو کہ حدیث اول و ثانی میں وارد ہے نفی کر رہی ہے۔ افیدونا فادکم اللہ تعالیٰ۔

الجواب تطبیق کی باحتمال عقلی دو وجہ ہو سکتی ہیں ایک وجہ یہ کہ ان سب منکرات کو موثر فی جواز الخروج علی الامام کہا جاوے۔ دوسری وجہ یہ کہ ان میں سے بعض کو موثر کہا جاوے اور بعض باقی ہیں جن کی دلالت ثابت نہیں وہاں عدم دلالت سے اشکال رفع کیا جاوے اور جس کی دلالت ثابت ہے اس کو اس بعض موثر کی طرف راجع کیا جاوے مگر وجہ اول سے دو امر مانع ہیں ایک حدیث کے الفاظ کہ نفی و استثناء سے حصر پر دال ہیں جس سے دوسرے منکرات کے موثر ہونے کی صریح نفی ہو رہی ہے۔ دوسرا مانع اجماع دوسرے منکرات کے غیر موثر ہونے پر چنانچہ حصر کے الفاظ تو حدیث میں مشاہد ہیں اور اجماع کو نقل کرتا ہوں۔ فی فتح الباری فی الباب الاول من کتاب الفتن وقد اجمع الفقہاء علی وجوب طاعۃ السلطان المتغلب والجہاد معہ وان طاعتہ خیر من الخروج علیہ لما فی ذلک من حقن الدماء وتسکین الدھماء وحجتہم ھذا الخبر وغیرہ ولم یستثنوا من ذلک الا اذا وقع من السلطان الکفر الصریح فلا تجوز طاعتہ فی ذلک بل تجب مجاہدتہ لمن قدر علیہا اھ اور اجماع حجت قطعیہ ہے اس کے ترک کی کوئی گنجائش نہیں اس لئے دوسرے منکرات کو موثر فی الخروج کہنا جائز نہیں اگر مانع اول پر شبہ کیا جائے کہ اس حدیث کے الفاظ مختلف وارد ہوئے ہیں چنانچہ فتح الباری میں عبارت بالا کے کچھ بعد ہے ووقع عند الطبرانی من روایۃ احمد بن صالح عن ابن وہب فی ھذا الحدیث کفرا صراحا بالصاد المہملۃ مضمومۃ ثم راء ووقع فی روایۃ حبان ابی النضر المذکور الا ان یکون معصیۃ للہ بواحا طریق آخر کے الفاظ سے مطلق معصیۃ کا موثر ہونا معلوم ہوتا ہے اور اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ معصیت سے مراد کفر ہو دوسرے یہ کہ کفر سے مراد معصیت ہو زجراً اس کو کفر کہہ دیا ہو سو الفاظ کا مانع ہونا متیقن نہ رہا اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اجماع نہ ہوتا تو یہ احتمال مضر ہو سکتا تھا لیکن اجماع کے بعد واجب ہے کہ دوسرے لفظ میں یا تو تاویل کی جاوے یا اس کا محمل بدلا جاوے چنانچہ فتح الباری میں بعد عبارت بالا کے یہ دونوں وجہیں بھی نقل کی ہیں اور خلاف اجماع کی تزییف کی ہے۔ فی قولہ قال النووی المراد بالکفر ھنا المعصیۃ ومعنی الحدیث لا تنازعوا ولاۃ الامور فی ولایتہم ولا تعترضوا علیہم الا ان تروا منہم منکرا محققا تعلمونہ من قواعد الاسلام فاذا رأیتم ذلک فانکروا علیہم وقولوا بالحق حیثما کنتم انتہی وقال غیرہ المراد بالاثم

[illegible] فلا يعترض على السلطان الا اذا وقع في الكفر الظاهر والذي يظهر حمل رواية الكفر على ما اذا كانت المنازعة في الولاية فلا ينازعه بما يقدح في الولاية الا اذا ارتكب الكفر وحمل رواية المعصية على ما اذا كانت المنازعة فيما عدا الولاية فاذا لم يقدح في الولاية نازعه في المعصية بان ينكر عليه برفق ويتوصل الى تثبيت الحق له بغير عنف ومحل ذلك اذا كان قادرا ونقل ابن التين عن الداودي قال الذي عليه العلماء في امراء الجور انه ان قدر على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب والا فالواجب الصبر وعن بعضهم لا يجوز عقد الولاية لفاسق ابتداء فان احدث جورا بعد ان كان عدلا فاختلفوا في جواز الخروج عليه والصحيح المنع الا ان يكفر فيجب الخروج عليه اور اگر اس ثانی پر شبہ کیا جاوے کہ بعض علماء نے مطلق منکرات کو مؤثر فی جواز الخروج مانا ہے چنانچہ شوکانی نے باب الصبر علی جور الائمۃ میں نقل کیا ہے وقد استدل القائلون بوجوب الخروج على الظلمة ومنابذتهم السيف ومكافحتهم بالقتال بعمومات من الكتاب والسنة في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اھ اس کا جواب وہ ہے جو خود شوکانی نے اس قول کے نقل کے بعد دیا ہے بقوله ولا شك ولا ريب ان الاحاديث التي ذكرها المصنف في هذا الباب وذكرناها اخص من تلك العمومات مطلقا وهي متواترة المعنى كما يعرف ذلك من له انسة بعلم السنة اھ اور اس جواب پر شبہ یہ ہو سکتا تھا کہ اگر یہ جواب صحیح ہے تو بعض حضرات سلف نے ائمہ جور پر خروج کیوں کیا۔ اس کا جواب شوکانی نے متصلاً یوں دیا ہے ولكنه لا ينبغي لمسلم ان يحط على من خرج من السلف الصالح من العترة وغيرهم على ائمة الجور فانهم فعلوا ذلك باجتهاد منهم وهم اتقى لله واطوع لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من جماعة ممن جاء بعدهم من اهل العلم اھ۔ اور حضرت شاہ ولی اللہ نے ازالۃ الخفاء کے مقصد اول کے فصل اول میں دوسرے واضح عنوان سے جواب ارشاد فرمایا ہے اور اوپر کے مجمل جواب کو بھی اس طرف راجع کر سکتے ہیں اس طرح سے کہ شوکانی کے کلام میں جو عذر مبہم ہے وہ شاہ صاحب کے کلام میں مفسر ہے وهو قوله واگر آں تاویل مجتہد فیہ است نہ قطعی البطلان آں قوم ناجی باشند در زمان اول حکم ایں قوم حکم مجتہد مخطی بود ان خطأ فله اجر چوں احادیث منع بغی کہ صحیح مسلم وغیر آں مستفیض ست ظاہر شد و اجماع امت براں منعقد گشت امروز حکم بعصیان باغی کنیم اھ حاصل اس جواب کا یہ ہے کہ جن بزرگوں سے خلاف منقول ہے وہ قبل انعقاد اجماع ہے اس لئے ملامت نہیں لیکن بعد میں اس پر اجماع منعقد ہو گیا اب کسی کو اس کا خلاف جائز نہیں۔ اس تقریر سے دونوں مانع پر سے شبہ مرتفع ہو گیا اور ثابت ہوا کہ وجہ اول پر تطبیق نہیں ہو سکتی پس وجہ ثانی متعین ہو گئی یعنی یا دلالت میں کلام کیا جاوے یا بر تقدیر دلالت اس کو مؤثر کی طرف راجع کیا جاوے چنانچہ ایک ایک حدیث کے متعلق عرض کرتا ہوں۔ حدیث ثانی میں ترک صلوٰۃ

اس زمانہ میں کفر ہی کی علامت تھی پس اس کا حاصل کفر ہی ہوا جیسے شد زنار کو فقہاء نے شعار کفر فرمایا ہے اس سے
تمام احکام کفر کے جاری کر دیئے جاویں گے۔ اور اس زمانہ میں ترک صلوٰۃ کی علامت کفر ہونے کی تائید ان احادیث
سے ہوتی ہے عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین العبد وبین الکفر ترک الصلوٰۃ رواہ مسلم
وعن بریدۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العہد الذی بیننا وبینہم الصلوٰۃ فمن ترکہا فقد کفر
رواہ احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وعن عبد اللہ بن شقیق قال کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم لا یرون شیئا من الاعمال ترکہ کفر غیر الصلوٰۃ رواہ الترمذی (مشکوٰۃ کتاب الصلوٰۃ) اور حدیث ثالث میں
مفارقت جماعت کے مفہوم کا تحقق اول تو خارج علی الامام وجماعۃ میں زیادہ واضح ہے بہ نسبت ترک الامام
لبعض الاحکام کے اور اقل درجہ احتمال تو ہو ہی گیا اور اگر عموم سے حدیث کو امام کے لئے بھی شامل کہا جاوے تو اوپر
شوکانی کے اس قول میں اس کا جواب ہو چکا ہے ولا ریب ان الاحادیث الخ اور حدیث رابع کی تفسیر خود ایک
دوسری میں وارد ہے جو مشکوٰۃ میں اسی کے بعد متصل عرفجہ ہی سے بروایت مسلم مروی ہے ولفظہ وعنہ قال سمعت
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من اتاکم وامرکم جمیع علی رجل واحد یرید ان یشق عصاکم او یفرق
جماعتکم فاقتلوہ رواہ مسلم۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تفریق سے مراد تفریق الجماعۃ عن اطاعۃ امام
واحد ہے جس کی زیادہ توضیح مسلم ہی کی ایک اور حدیث سے ہوتی ہے کہ وہ بھی مشکوٰۃ میں اسی کے قبل متصل مذکور ہے
ولفظہ عن ابی سعید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا بویع لخلیفتین فاقتلوا الآخر منہما رواہ مسلم
اور حدیث خامس میں اول تو وہ جواب ہے جو اوپر شوکانی کے قول میں گذرا ثانیاً امر بالمعروف مستلزم خروج
نہیں پس اس میں بھی دلالت نہیں اگر کہا جاوے کہ تغییر بالید کا مدلول بجز قتال کے کیا ہو سکتا ہے جواب یہ ہے کہ اول تو
وہ مشروط ہے قدرت کیساتھ اور قدرت سے مطلق قدرت مراد نہیں ورنہ عدم استطاعت تغییر بالید کا کبھی تحقق
ہی نہ ہوگا کیونکہ مطلق قدرت تو ہر شخص کو حاصل ہے خواہ اس کا انجام کچھ ہی ہو بلکہ مراد وہ قدرت ہے جس کے
استعمال پر کوئی فتنہ ناقابل برداشت مرتب ہو اور ظاہر ہے کہ رعیت کو ایسی قدرت بادشاہ پر نہیں ہے
تو اگر تغییر بالید مرادف قتال کا بھی ہو تو عدم استطاعت کے سبب وہ مامور بہ نہیں۔ اور دوسرے نصوص سے
وہ ماذون فیہ بھی نہیں۔ ثانیاً مرادفت ہی مسلم نہیں تغییر بالید کا تحقق اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ بادشاہ کے سامنے
مثلاً کوئی تصویر ذی روح کی رکھی ہے اس شخص نے اس کو توڑ پھوڑ دیا یا شراب کا شیشہ رکھا ہے اس نے
اس کو گرا دیا تو اگر کسی کو اس کی ہمت ہو اس کو اجازت ہے بہرحال اس سے خروج کا اذن لازم نہیں آیا تا او

ہی تفسیر ہے اس حدیث کی جو مشکوۃ باب الامر بالمعروف میں بروایت بیہقی مروی ہے ولفظہ عن عمر بن الخطاب قال
قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ تصیب امتی فی اٰخر الزمان من سلطانہم شدائد لاینجو منہ الا رجل عرف دین اللہ
فجاھد علیہ بلسانہ ویدہ وقلبہ فذلک الذی سبقت لہ السوابق ورجل عرف دین اللہ فصدق بہ ورجل
عرف دین اللہ فسکت علیہ فان رای من یعمل الخیر احبہ علیہ وان رای من یعمل بباطل ابغضہ علیہ فذلک ینجو
علی ابطانہ کلہ اور یہ بھی اس وقت جب اس کی سند صحیح ہو ورنہ اگر اس کی سند ضعیف ہو تو معارضہ ہی نہیں اور
حاجت تاویل ہی نہیں۔ یہاں تک احادیث کی شافی تطبیق اور اس کے ضمن میں اصل مسئلہ کی کافی تحقیق ہو گئی اب
مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کے متعلق کچھ ضروری فروع ولواحق اقوال فقہاء سے نقل کر دیے جاویں تاکہ
احادیث مذکورہ ودیگر احادیث باب کی مزید تبیین اور ان کے مدلولات کی غالب تعیین ہو جاوے اور بعض میں جو
ایہام تعارض ہو سکتا ہے وہ بھی مرتفع ہو جاوے کیونکہ ان اقوال میں بطور استدلال کے اس قسم کی بہت سی احادیث سے
تعرض ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ فقہاء نے ان احادیث کے کیا معنی سمجھے ہیں اور معانی احادیث کے سمجھنے میں بروئے
شہادت اکابر امت فقہاء کے برابر کوئی طبقہ اہل علم کا نہیں سمجھا گیا کما نقل الترمذی عن الشافعی فی قول مالک رح
لیس لغسل المیت عندنا حد موقت ولیس لذلک صفۃ معلومۃ ولکن یطہر ما نصہ وکذلک قال الفقہاء
وھم اعلم بمعانی الحدیث (باب ماجاء فی غسل المیت) وہ فروع ولواحق یہ ہیں اور تتمیماً للضبط اس میں سب امور
مخلہ امامت کے احکام اور اقسام کو لے لیا ہے اولاً وہ اقسام بشکل جدول بھی اور عبارت میں بھی لکھے جاتے ہیں اس کے
بعد احکام ذکر کیے جاویں گے وہ اقسام یہ ہیں۔

امر مخل بالامامۃ

<table>
<tr><td colspan="2">عذر</td><td></td><td colspan="4">منکر</td></tr>
<tr><td rowspan="3">ختیاری یعنی
طلع بلاسبب</td><td rowspan="3">غیر اختیاری مثل
مرض مانع عن العمل
واسر مستمر وعجز عن العمل</td><td rowspan="3">کفر</td><td colspan="4">فسق</td></tr>
<tr><td rowspan="2">غیر متعدی
الی الغیر مثل
شرب خمر وغیرہ</td><td colspan="3">متعدی یعنی ظلم</td></tr>
<tr><td>اجتہادی</td><td>غیر اجتہادی</td><td>بالاکراہ
علی المعصیۃ</td></tr>
<tr><td>ع۱</td><td>ع۲</td><td>ع۳</td><td>ع۴</td><td>ع۵</td><td>ع۶</td><td>ع۷</td></tr>
</table>

یہ کل سات قسمیں ہیں امور مخلہ امامت کی۔ قسم اول۔ عذر اختیاری یعنی اپنے کو بلاسبب امامت سے

معزول کردے۔ **قسم ثانی**۔ عذر غیر اختیاری جیسے کسی ایسے مرض میں مبتلا ہو جاوے جو اعمال امارت سے مانع ہو جیسے جنون یا اندھا بہرا گونگا ہو جانا یا کفار کے ساتھ میں اس طرح اسیر ہو جانا کہ زمانہ ضرورت تک اسکی خلاصی کی امید نہ ہو یا اس میں کام کرنے کی صلاحیت نہ ہو یا نہ رہے یا رعایا کو دبا نہ سکے۔ **قسم ثالث**۔ نعوذ باللہ کافر ہو جاوے خواہ بکفر تکذیب و جحود خواہ بکفر عناد و مخالفت خواہ بکفر استخفاف و استقباح امور دینٌ کما بسطہ فی اول باب المرتد من الدر المختار و رد المحتار ولنقتصر علی نقل بعض لعبارۃ منہ قال فی المسایرۃ وبالجملۃ فقد ضم الی التصدیق بالقلب او بالقلب واللسان فی تحقیق الایمان امور الاخلال بہا اخلال بالایمان اتفاقاً کترک السجود لصنم وقتل نبی والاستخفاف بہ وبالمصحف والکعبۃ وکذا مخالفۃ او انکار ما اجمع علیہ بعد العلم بہ لان ذلک دلیل علی ان التصدیق مفقود الی قولہ ثم قال ولاعتبار التعظیم المنافی الاستخفاف کفر الحنفیۃ بالفاظ کثیرۃ وافعال تصدر من المتہتکین لدلالتہا علی الاستخفاف بالدین کالصلاۃ بلا وضوء عمداً بل مواظبۃ علی ترک سنۃ استخفافاً بہا بسبب انہ فعلہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم زیادۃ او استقباحہا کمن استقبح من آخر جعل بعض العمامۃ تحت حلقہ او احفاء شاربہ اھ قلت (ای الشامی) ویظہر من ہذا ان ما کان دلیل الاستخفاف یکفر بہ وان لم یقصد الاستخفاف اھ۔ البتہ اگر قبل عزل توبہ کرے تو کفر کا حکم مرتفع ہو جائیگا احکام آخرۃ میں تو فوراً۔ اور احکام دنیویہ میں جبکہ قرائن و آثار سے اخلاص فی التوبہ پر قلب شہادت دے کما صرح بہذا الشرط فی توبۃ قاطع الطریق والمرتد بقولہم حتی یتوب لا بالقول بل بظہور سیماء الصلحاء وبقولہم حتی یظہر علیہ التوبۃ وبقولہم حتی یظہر علیہ آثار التوبۃ ویری انہ مخلص وبقولہم حتی یری علیہ خشوع التوبۃ وحال المخلص کذا فی الدر المختار و رد المحتار قلت والعلۃ صون المسلمین عن ضرر القاطع والمرتد ان لم یخلصا وہذا الضرر من السلطان اعظم ان لم یخلص فاشتراطہ فیہ اولی۔ **قسم رابع**۔ ایسا فسق اختیار کرے جو اس کی ذات تک محدود رہے جیسے زنا و شرب خمر وغیرہ میں مبتلا ہو جاوے۔ **قسم خامس**۔ ایسا فسق اختیار کرے جس کا اثر دوسروں تک متعدی ہو جس کو ظلم کہتے ہیں اور اس ظلم کا محل صرف مال ہو یعنی لوگوں کے مال ناحق لینے لگے مگر اس میں اشتباہ جواز کا بھی ہو سکتا ہی جیسے مصالح سلطنت کے نام سے ٹیکس وغیرہ وصول کرنے لگے۔ **قسم سادس**۔ یہی مالی ظلم کرے مگر اس میں جواز کا بھی اشتباہ نہ ہو بلکہ صریح ظلم ہو۔ **قسم سابع**۔ فسق متعدی یعنی ظلم اختیار کرے اور اس کا محل مظلومین کا دین ہو یعنی

لکہ ۵ یہ امور دین خواہ اصول ہوں یا فروع فرائض و واجبات ہوں یا سنن و مستحبات عبادات ہوں یا عادات حتی کہ عمامہ کی ہیئت مسنونہ وغیرہ کا استخفاف ہو یا دلالۃ۔ ملاحظہ ہو در مختار و رد المحتار کی عبارت منقولہ متن ولاعتبار التعظیم سے احفاء شاربہ تک ۱۲ اشرف علی +

ان کو معاصی پر مجبور کرے مگر یہ فسق اسی وقت تک ہے جبکہ اُس کا منشا استخفاف یا استقباح دین اور استحسان کفر یا معصیت نہ ہو بلکہ اغراض مکروہ ہو (جیسا اکثر کسی خاص وقتی اقتضاء سے کسی خاص شخص پر اکراہ کرنے میں ایسا ہی ہوتا ہے) ورنہ یہ بھی حقیقۃً کفر ہے اور قسم ثالث میں داخل ہے یا فی الحال تو منشا اکراہ کا استخفاف وغیرہ نہ ہو لیکن اگر یہ عام بشکل قانون ایسے طور پر ہوا کہ ایک مدت تک اس پر عام عمل ہونے سے فی المآل ظن غالب ہو کہ طبائع میں استخفاف وغیرہ پیدا ہو جاویگا تو ایسا اکراہ بھی بنا بر اصل مقدمۃ الشیٔ بحکم ذلک الشیٔ بحکم کفر ہوگا۔ یہ سب مباحث قسمیں ہوئیں اب ان کے احکام لکھے جاتے ہیں۔ اولاً عبارات فقہاء کی نقل کرتا ہوں پھر احکام بیان کروں گا اور ساتھ ہی ساتھ مواقع استدلال کی طرف اشارہ کر دوں گا۔ **العبارة الاولیٰ**۔ فی الدر المختار باب الامامۃ یکرہ تقلید الفاسق ویعزل بہ الا لفتنۃ فی رد المحتار قولہ ویعزل بہ ای بالفسق لو طرأ علیہ المراد انہ یستحق العزل کما علمت آنفا ولذا لم یقل ینعزل اھ **العبارة الثانیة** فی الدر المختار باب البغاۃ فان بایع الناس الامام ولم ینفذ حکمہ فیہم لعجزہ عن قہرہم لا یصیر اماما فاذا صار اماما فجار لا ینعزل ان کان لہ قہر وغلبۃ لعودہ بالقہر فلا یفید والا ینعزل بہ لانہ مفید خانیۃ وتمامہ فی کتب الکلام فی رد المحتار **قولہ** فلا یفید ای لا یفید عزلہ **قولہ** والا ینعزل بہ ای ان لم یکن لہ قہر ومنعۃ ینعزل بہ ای بالجور **العبارة الثالثة** قال فی شرح المقاصد ینحل عقد الامامۃ بما یزول بہ مقصود الامامۃ کالردۃ والجنون المطبق وصیرورتہ اسیرا لا یرجی خلاصہ وکذا بالمرض الذی ینسیہ العلوم وبالعمی والصمم والخرس وکذا بخلعہ نفسہ لعجزہ عن القیام بمصالح المسلمین وان لم یکن ظاہرا بل استشعرہ من نفسہ وعلیہ یحمل خلع الحسن نفسہ واما خلعہ بنفسہ بلا سبب ففیہ خلاف وکذا فی العزل بالفسق والاکثرون علی انہ لا ینعزل وہو المختار من مذہب الشافعی وابی حنیفۃ وعن محمد روایتان ویستحق العزل بالاتفاق اھ **العبارة الرابعة** وقال فی المسایرۃ واذا قلد عدل ثم جار وفسق لا ینعزل ولکن یستحق العزل ان لم یستلزم فتنۃ اھ **العبارة الخامسة** وفی المواقف وشرحہ ان للامۃ خلع الامام وعزلہ بسبب یوجبہ مثل ان یوجد منہ ما یوجب اختلال احوال المسلمین وانتکاس امور الدین کما کان لہم نصبہ واقامتہ لانتظامہا واعلائہا وان ادی خلعہ الی فتنۃ احتمل ادنی المضرتین اھ

العبارة السادسة۔ فی الدر المختار فاذا خرج جماعۃ مسلمون عن طاعۃ الخ قولہ حل لنا قتالہم د من دعاہ الامام الی ذلک ای قتالہم افترض علیہ اجابتہ لان طاعۃ الامام فیما لیس بمعصیۃ فرض وکیف فیما ہو طاعۃ بدائع لو قادرا والا لزم بیتہ در۔ **العبارة السابعة** وفی الملتقی لو بغوا لاجل

ظلم السلطان ولا یمتنع عنہ لا ینبغی للناس معاونۃ السلطان ولا اعوانہم۔

العبارۃ الثامنۃ۔ فی رد المحتار قولہ افترض علیہ اجابتہ ثم اذا امر العسکر بامر فہو علی اوجہ

ان علموا انہ نفع بیقین اطاعوہ وان علموا خلافہ کان کان لہم قوۃ وللعدل دلیل یجبرونہ علیہ

وان شکوا لزمہم اطاعتہ وتمامہ فی الذخیرۃ قولہ فی الملتقی الخ موافق لما مر عن جامع الفصولین

فی السراج لکن فی فتح یجب علی کل من اطاق الدفع ان یقاتل مع الامام الا ان ابدوا ما یجوز لہم القتال

کان ظلمہم او ظلم غیرہم لا شبہۃ فیہ بل یجب ان یعینوہم حتی ینصفہم و یرجع عن جورہ۔

العبارۃ التاسعۃ بخلاف ما اذا کان الحال مشتبہا انہ ظلم مثل تحمیل بعض الجبایات

التی للامام اخذہا والحاق الضرر بہا لدفع ضرر اعم منہ۔ **العبارۃ العاشرۃ**۔ قلت و یمکن

التوفیق بان وجوب اعانتہم اذا امکن امتناعہ عن بغیہ والا فلا کما یفیدہ قول الملتقی ولا یمتنع عنہ

تامل اھ قلت و عبارۃ جامع الفصولین ما فی اول باب البغاۃ من رد المحتار تحت قول الدر المختار

فی تعریف البغاۃ وشرعا ہم الخارجون علی الامام الحق بغیر حق فلو بحق فلیسوا ببغاۃ وتمامہ

فی جامع الفصولین اھ ما نصہ قولہ وتمامہ فی جامع الفصولین حیث قال فی اول الفصل الثانی

بیانہ ان المسلمین اذا اجتمعوا علی امام وصاروا امنین بہ فخرج علیہ طائفۃ من المؤمنین

فان فعلوا ذلک لظلم ظلمہم بہ فہم لیسوا من اہل البغی وعلیہ ان یترک الظلم وینصفہم

ولا ینبغی للناس ان یعینوا الامام علیہم لان فیہ اعانۃ علی الظلم ولا ان یعینوا تلک

الطائفۃ علی الامام ایضا لان فیہ اعانۃ علی خروجہم علی الامام اھ

اب ہر قسم کا حکم بیان کرتا ہوں۔

قسم اول کا حکم۔ اس میں اختلاف ہے لقولہ فی العبارۃ الثالثۃ اما خلعہ بنفسہ بلا سبب ففیہ خلاف

قسم ثانی کا حکم۔ معزول ہوجاویگا۔ لقولہ فی العبارۃ الثانیۃ لعجزہ عن قہرہم لا یصیر اماما

وفی العبارۃ الثالثۃ والجنون المطبق الی قولہ بمصالح المسلمین۔

قسم ثالث کا حکم۔ معزول ہوجاویگا اور اگر جدا نہ ہو بشرط قدرت جدا کردینا علی الاطلاق واجب ہے

لقولہ فی العبارۃ الثالثۃ کالردۃ۔ مگر اس میں شرط یہ ہے کہ وہ کفر متفق علیہ بدلیل الحدیث الاول

کفرا بواحا عندکم من اللہ فیہ برہان مع انضمام الاجماع المنقول سابقا اور جس طرح اس کا کفر

قطعی ہو اسی طرح اس کا صدور بھی یقینی ہو مثل رویت عین کے نہ کہ محض روایات ظنیہ کے درجہ میں کما دل علیہ قولہ علیہ السلام الا ترو والمراد بہ رویۃ العین بدلیل تعدیتہ الی مفعول واحد۔

تنبیہ۔ کسی امر موجب کفر کی دلالت علی الکفر یا اس امر موجب کفر کا ثبوت قرائن مقامیہ یا مقالیہ کے اختلاف سے مختلف فیہ ہو سکتا ہے اور خود قطعیت بھی کبھی مختلف فیہ ہو سکتی ہے کما مر فی مقررا وقت التسمیۃ عامدا۔ اسی طرح کبھی اجماع بھی مختلف فیہ ہو سکتا ہے چنانچہ عدم انعزال بالفسق پر جو اجماع ہے خود یہ اجماع بھی مجمع علیہ نہیں ہے کما قال النووی فی باب وجوب طاعۃ الامراء من شرح مسلم قال القاضی وقد ادعی ابوبکر بن مجاہد فی ہذا الاجماع وقد ارد علیہ بعضہم ہذا الی قولہ وقیل ان ہذا الخلاف کان اولا ثم حصل الاجماع علی منع الخروج علیہم واللہ اعلم۔ اس صورت میں ہر عامل اپنے عمل میں معذور ہوگا اسی طرح ایک اور صورت میں بھی رائے کے اختلاف میں مساغ ہے وہ یہ کہ عبارت خامسہ میں تعارض مصالح کے وقت اخف المضرتین کے تحمل کا حکم کیا گیا ہے تو ممکن ہے کہ دو شخصوں کا اجتہاد مضرات مختلفہ کے اخف و اشد ہونے میں مختلف ہو کما سیاتی فی تقریر دفع الشبہۃ الاولی وبہ ینحل کثیر من الاشکالات عن اختلاف جماعات الثقات فی مثل ہذہ المقامات قسم رابع کا حکم۔ اگر بدون کسی فتنہ کے آسانی سے جدا کر دینا ممکن ہو جدا کر دیا جاوے اور اگر فتنہ کا اندیشہ ہو صبر کیا جاوے۔ لقولہ فی العبارۃ الاولی وینعزل بہ الا لفتنۃ الخ ولقولہ فی العبارۃ الرابعۃ ولکن یستحق العزل ان لم یستلزم فتنۃ اور اگر نہی عن العزل کی صورت میں اس پر کوئی خروج کرے تو عامہ مسلمین پر اس کی نصرت واجب ہے خاصکر جب امام حکم بھی کرے لقولہ فی العبارۃ السادسۃ فاذا خرج جماعۃ مسلمون الخ قسم خامس کا حکم۔ اطاعت کرے لقولہ فی العبارۃ التاسعۃ بخلاف ما اذا کان الحال مشتبہا الخ قسم سادس کا حکم۔ اپنے اوپر سے ظلم کا دفع کرنا جائز ہے اگرچہ قتال کی نوبت آجاوے۔ لقولہ فی العبارۃ الثامنۃ الا ان ابد وا ما یجوز لہم القتال الخ ولقولہ فی العبارۃ العاشرۃ فان فعلوا ذلک بظلم ظلمہم بہ الخ اور صبر بھی جائز ہے بلکہ غالبا اولیٰ ہے لظاہر ما روی مسلم عن حذیفۃ رضی فی حدیث طویل اخبر فیہ عن ائمۃ الجور قلت کیف اصنع یا رسول اللہ ان ادرکت ذلک قال تسمع وتطیع وان ضرب ظہرک واخذ مالک فاسمع واطع (باب وجوب ملازمۃ جماعۃ المسلمین الخ) وقال النووی وفی حدیث حذیفۃ ہذا لزوم جماعۃ المسلمین

امامہم وجوب طاعتہ وان فسق وعمل المعاصی من اخذ الاموال وغیر ذالک فتجب طاعتہ فی غیر معصیۃ۔ اور اوپر کی ثامن وعاشر عبارتوں میں جو جواز قتال اور اُن مقاتلین کا باغی نہ ہونا مذکور ہے قتال للخروج نہیں ہے بلکہ للدفاع ہے اور حدیث میں جو فاسمع واطع کا امر ہے جو ظاہر اوجوب کیلئے ہے اس وجوب سمع وطاعت کی تفسیر عدم خروج ہے پس ان عبارات میں اور حدیث میں تعارض نہیں مگر چونکہ یہ دفاع بھی صورۃ خروج تھا لہذا صبر کی اولویت ظاہر ہے کہ اس میں اپنے دین کا شبہات سے استبراء ہے جس کی فضیلت احادیث میں آئی ہے اور یہ حکم تو خود مظلومین کے قتال کا تھا باقی دوسروں کے لیے امام کے مقابلہ میں ان مظلومین کی اعانت کرنا یا ان کے مقابلہ میں امام کی اعانت کرنا سو امام کی اعانت تو اس صورت میں بالاتفاق حرام ہے باقی مظلومین کی اعانت کرنا اس میں جامع الفصولین اور فتح کی عبارات سابعہ وثامنہ میں اختلاف ہے اور شامی نے عبارۃ عاشرہ میں متنبی کی ایک قید سے تطبیق کی کوشش کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اس اعانت کے مفید ہونے کی اُمید ہو تو اعانت کرے اور قواعد سے مفید ہونا وہ ہے کہ کوئی فتنہ مرتب نہ ہو ورنہ اعانت نہ کرے۔ واللہ اعلم۔

قسم سابع کا حکم یہ ہے کہ یہ از قبیل اکراہ علی المعاصی ہے اس کا مفصل حکم مستقلاً کتاب الاکراہ میں مذکور ہے وہاں سے معلوم کیا جائے۔ اور بعض صورتوں میں یہ اکراہ حقیقۃً یا حکماً داخل کفر ہو جاتا ہے جیسا قسم سابع میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک صورت میں حقیقۃً کفر ہے اور ایک صورت میں حکماً کفر ہے۔ ان صورتوں میں اس کا حکم قسم ثالث کا سا ہو جاویگا۔

یہاں تک اقسام اور سب اقسام کے احکام بیان کر دیئے گئے اب بعض سطحی شبہات کا دفع لکھکر جواب کو ختم کرتا ہوں۔

شبہ اولیٰ: عبارت خامسہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اختلال المسلمین وانعکاس امور الدین جو کہ تمام مظالم و منکرات وبدعات کو شامل ہے نیز موجب خلع ہے پھر کفر کی کیا تخصیص رہی۔

دفع: یہ غایت مافی الباب فسق ہے اور اس کے موجب خلع ہونے میں عدم فتنہ کی قید ثابت ہے، جو کہ اس عبارت میں بھی مصرح ہے فی قولہ وان ادی خلعہ الی فتنۃ احتمل ادنی المضرتین البتہ اگر انعکاس درجۂ تغیر کفر ہی تک پہنچ جاوے تو اُس کا حکم کفر ہے کما سیاتی فی دفع الشبھۃ الثالثۃ قلت وارا قۃ الدماء اشد المضرتین واحتمال خروج السلطنۃ من ید اھل الاسلام اشد منہ واشد من ھذا الخروج بقاء سلطنۃ اسم الاسلام وفناءہ حقیقۃ من الاحکام اور یہ بھی فتنہ ہے کہ اُس کے خلع کے بعد اُس سے بدتر کا تسلط

کا ظن غالب ہو تو اس احتمال کا انتفاء بھی شرط ہے جواز خلع کی۔ **شبہ ثانیہ**۔ عبارت ثامنہ سے معلوم ہوتا ہے
کہ امام کی اطاعت اس کے مخالف کے مقابلہ میں علی الاطلاق فرض نہیں جیسا عبارت سادسہ میں وجوب کا
حکم کیا گیا ہے بلکہ اس میں مصلحت و عدم مصلحت سے فیصلہ کیا جاویگا اس سے مخالفت کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔
دفع۔ اس میں مطلقاً مصلحت و عدم مصلحت پر نظر کرنا مذکور نہیں بلکہ اس کا حاصل صرف معصیت و عدم معصیت پر
نظر کرنا ہے اور اس میں نہ کسی کو کلام نہ ہمارے مقصود کے منافی ہے۔ **شبہ ثالثہ**۔ قال النووی فی حدیث مسلم
افلا نقاتلهم قال لا ما صلوا ما نصه ففيه معنى ما سبق انه لا يجوز الخروج على الخلفاء بمجرد الظلم او الفسق ما لم
يغيروا شيئا من قواعد الاسلام (باب وجوب الانكار على الامراء) اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلق
تغییر احکام سے جس میں بدعات قدیمہ ایشیائیہ وجدیدہ اور بائیہ سب آ گئیں خروج جائز ہے۔
دفع۔ یہ تغییر وہ ہے جو حد کفر تک پہنچ جاوے وقد سبق دلیلہ اور تغییر حد کفر تک پہنچنے والی وہ ہے جسمیں
استخفاف یا استقباح امور دین کا ہو جس کا بیان قسم ثالث کے ذیل میں گذر چکا ہے یہاں احکام کا بیان بھی
ختم ہو گیا اس تفصیل سے احادیث مذکورہ مقام و غیر مذکورہ کی تطبیق میں اور زیادہ اعانت و ابانت حاصل ہوگئی
اور سب احادیث کے محامل کی غالب تعیین سے ان کے معانی و مدلولات کی مزید تعیین ہوگئی اور یہی غرض تھی
اس تفصیل کے ایراد سے کما ذکرناہ فی تمہید التفصیل ولنختم هذه العجالة التي هي في التطبيق بين احاديث
الباب احسن مقالہ وهلما كان لها نوع استقلال في الافادة رأينا تلقيبها بجزل الكلام في عزل
الامام للنشاط افادة والحمد لله اولا و آخرا وباطنا و ظاهرا

كتبه اشرف علی لثلثة خمس مضت من رمضان سنہ ۱۳۳۷ھ

رسالہ ضم شارد الابل فی ذم شارد ابل

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ بعد حمد و صلوٰۃ یہ ایک مختصر تحریر ہے ملقب بہ ضم شارد الابل فی ذم شارد ابل
جس کا مضمون عنوان ہذا کے دوسرے جزو سے ظاہر ہے اور جزو اول غایت ہے جزو ثانی کی یعنی جو لوگ جہل یا تجاہل
کے سبب مستقر حقیقی سے متوحش و منتشر ہیں ان کو اس مستقر پر جمع کرنا مقصود ہے اور اب تک اس موضوع پر خاص طور پر
لکھنے کی احتیاج دو وجہ سے نہ سمجھی تھی ایک اس لئے کہ مسئلہ اس قدر بدیہی جلی ہے کہ اس کو امارت کی بھی حاجت
نہیں اس کی تقویت کیلئے کچھ لکھنا موہم ہے اس کے خفی یا نظری ہونے کا جو خلاف واقع ہے دوسرے اس لئے
کہ دوسرے مستند علماء اس پر ضرورت سے زیادہ لکھ بھی چکے ہیں جو ہر پہلو سے کافی ہے یعنی شرعی طور پر

علمی اور سیاسی طور پر بھی مگر پھر بھی بعض ذی علم مخلص احباب نے محض اس امید پر کہ شاید کوئی خاص عنوان مشککین کے سکون کیلئے زیادہ نافع ہو جاوے لکھنے پر اصرار کیا نیز اکثر مختلف اوقات میں اسکے متعلق استفتے بھی آتے رہتے ہیں جنکا جواب ابتک ضابطہ ہی کا جاتا رہا جس کو عجب نہیں سائلین نے دفع الوقتی سمجھا ہو اس تحریر سے ان کا تسبہ مرضی جواب بھی ہو جاویگا۔ اور یہ دونوں داعی گو ضعیف ہیں مگر محرکین کی دعا کی برکت سے امید مغفرت کی قوت پر نظر ہو کر یہ چند سطریں لکھنے کی رائے ہو گئی بقول عارف رومی رحمۃ اللہ علیہ کوئے نومیدی مرو کامیدہا ست ٭ سوئے تاریکی مرو خورشیدہا ست ٭ واللہ المستعان۔ وعلیہ التکلان۔

اطلاع۔ زیادہ تر مطمح نظر اس تحریر میں شرعی تحقیق ہے اور وہ بھی علمی اصطلاحات میں کیونکہ اس کے مخاطب اول وہی اہل علم ہیں جو اس تحریر کے محرک ہیں پھر وہ اپنی رائے سے غیر اہل علم کو مخاطب ثانی بنا سکتے ہیں اور سیاسی پہلو پر اس لئے کلام مقصود نہیں کہ میں نہ علماً اُس پر قادر ہوں کہ اس قانون میں تمدنی و معاشرتی خرابیاں دکھلا سکوں اور نہ عملاً اُس پر قادر ہوں کہ اس سے نجات حاصل کرنیکی تدبیریں بتلا سکوں باقی کسی موقع پر غیر سیاسی طرز پر اس کا تبعاً و استطراداً ذکر آجانا اور بات ہے اور نظر بعنوان بالا اس تحریر کے اجزا کو عطفوں سے ملقب کرتا ہوں اور نظر بمقاصد اس کو چند عطفوں پر منقسم کرتا ہوں۔ فقط۔

عطف اول۔ اس کی تحقیق کہ متعلق نکاح قطع نظر متناکحین کے بالغ و نابالغ ہونے سے آیا دنیا کا کام ہے یا دین کا تاکہ اس سے یہ سمجھنا آسان ہو کہ اس میں تصرف کرنا یہ تصرف فی الدنیا ہے یا فی الدین۔ سو اس کا ایک معیار ہے وہ یہ کہ جس کام کا شریعت میں تاکیدی یعنی وجوبی یا ترغیبی یعنی استحبابی حکم کیا گیا ہو یا اُس پر ثواب کا وعدہ کیا گیا ہو وہ دین کا کام ہے پھر اگر اُس کے ترک پر کوئی وعید یا ناراضی بھی وارد ہو وہ فرض یا واجب ہے اور جس کے ترک پر وعید یا ناراضی وارد نہ ہو وہ مستحب ہے اور جسمیں یہ بات نہ ہو وہ دنیا کا کام ہے گو اُسکے متعلق جو احکام وارد ہوں وہ احکام ہر حال میں دین ہی ہیں اور جس اعتقاد یا عمل سے ان احکام میں تغیر ہوتا ہو وہ بھی تغیر فی الدین ہے اب نکاح کو اس معیار پر منطبق کر کے دیکھا جاوے تو صاف معلوم ہو گا کہ وہ دین کا کام ہے کیونکہ بعض حالات میں اُس کا تاکیدی اور بعض میں ترغیبی حکم بھی ہے اور اُس پر ثواب کا وعدہ بھی ہے اور اُسکے ترک کی مذمت اور شناعت بھی فرمائی گئی ہے چنانچہ قرآن مجید میں ارشاد ہے۔

وانکحوا الایامی منکم (سورہ نور)	تم میں جو بے نکاحی ہوں تم ان کا نکاح کر دیا کرو

فی القاموس الایم ککیس من لا زوج لہا بکرا او ثیبا ومن لا امرأۃ لہ اھ وانما اطلاق الایم فی بعض الاحادیث علی غیر البکر تجاز القرینۃ المقابلۃ ویحتمل الروایۃ بالمعنی حیث ورد فی بعضہا الثیب مکان الایم ۱۲ منہ

امر کا صیغہ ہے جس کا اصل مدلول تو وجوب ہے، اور اگر کسی وجہ سے وجوب مراد نہ لیا جاوے تو پھر اگر کسی قرینہ سے فعل کو ترک پر ترجیح ہو تو استحباب مراد ہوگا ورنہ اباحت اور یہاں قرینہ نکاح کی مطلوبیۃ کا موجود ہے، کما سیذکر عنقریب اور یہی معیار تھا امور کے دین ہونیکا پس نکاح کا امر دینی ہونا ثابت ہوا اور وہ قرینہ اسی آیت میں یہ ارشاد ہے۔

ان یکونوا فقراء یغنھم اللہ من فضلہ۔ | (یعنی ان بے نکاحوں کے نکاح میں اپنے عزیز ناکح کے فقر کو یا اپنی عزیزہ منکوحہ کے شوہر کے فقر کو مانع مت سمجھا کرو جبکہ بالقوۃ اس میں مادہ اکتساب خدمت عیال کا ہو کیونکہ) اگر وہ مفلس ہونگے تو خدا تعالیٰ اگر چاہیگا ان کو اپنے فضل سے غنی کر دیگا اھ۔ اور اس کا قرینہ ہونا اس طرح ہے کہ زکوۃ اور حج تک میں جو کہ شعائر اسلام سے ہیں باختلاف احوال وجوب یا استحباب کے لئے فقر مانع ہے مگر نکاح میں یہ بھی مانع نہیں خواہ مستقل دلیل سے اور کوئی مانع ہو اس سے صاف طور پر نکاح کی مطلوبیۃ کی ترجیح ثابت ہو گئی اور اس سے اس کا دین ہونا ثابت ہو گیا اور راز اس تفاوت کا یہ ہے کہ حالت فقر میں زکوۃ اور حج ادا کرنیسے کسی گناہ میں ابتلاء کا احتمال نہیں اور نکاح نہ کرنیسے زنا میں ابتلاء کا اندیشہ ہے اگر اس پر سوال ہو کہ اس مقام پر اگلی آیت میں ارشاد ہے۔

و لیستعفف الذین لا یجدون نکاحا حتی یغنیہم اللہ من فضلہ | ایسے لوگوں کو جن کو نکاح کا مقدور نہیں ان کو چاہئے کہ ضبط کریں یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ اُن کو اپنے فضل سے غنی کر دے اھ یہاں فقر کو مانع نکاح قرار دیا گیا۔ **جواب** یہ ہے کہ قرآن مجید کے مضامین میں خاصکر ایک ہی مقام میں تعارض کا تو احتمال ہو ہی نہیں سکتا جبتک کوئی دلیل نسخ کی نہ ہو بس حقیقت یہ ہے کہ اس آیت میں فقر کو مانع نہیں فرمایا گیا بلکہ بیوی کے نہ ملنے کو مانع فرمایا ہے چنانچہ عنوان لا یجدون بھی بتلا رہا ہے یعنی کسی پر جبر تو ہے ہی نہیں اگر ملے تو کر لو نہ ملے تو صبر سے بیٹھے رہو۔ اور اس معنی کو دوسری آیت میں عدم استطاعت سے تعبیر فرمایا ہے۔

و من لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنت المؤمنت فمما ملکت ایمانکم (نساء) | اور جو شخص تم میں پوری مقدرت نہ رکھتا ہو آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح کرنے کی تو لونڈیوں سے نکاح کرے۔

یہاں بھی بالاجماع نہ ملنا مراد ہے باوجود ملنے کے فقر کے سبب نہ کرنا مراد نہیں باقی حنفی شافعی کا اختلاف کسی قید کے احترازی و غیر احترازی ہونے میں یہ دوسری بات ہے اور یہی مراد ہے عدم استطاعت سے حدیث آئندہ میں و من لم یستطع فعلیہ بالصوم۔ یہ تو نکاح کے امر دینی ہونے کا قرآن سے اثبات اب حدیث لیجئے۔

عن عبد اللہ بن مسعودؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا معشر الشباب من استطاع منکم الباءۃ فلیتزوج فانہ اغض للبصر و احصن للفرج و من لم یستطع فعلیہ | عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اے جماعت جوانوں کی جو شخص تم میں خانہ داری (کے بار اٹھانے) کا مقدور رکھے (بالقوہ یا بالفعل کما ذکر

بالصوم فانہ لہ وجاء متفق علیہ (مشکوٰۃ)۔ | فی تفسیر الآیۃ) اُس کو نکاح کرلینا چاہیے کیونکہ نکاح کو نگاہ کے پست ہونے میں اور شرمگاہ کے محفوظ رہنے میں خاص دخل ہے اور جو شخص مقدور نہ رکھے (اور اس لئے نکاح نہ کرسکے) وہ روزے رکھنا اختیار کرے وہ روزہ اُس کے لئے (گویا) رگیں ملدینا ہے۔ آہ۔

وعن انس قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا تزوج العبد فقد استکمل نصف الدین فلیتق اللّٰہ فی النصف الباقی رواہ البیہقی (ترغیب)

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب بندہ نکاح کرلیتا ہے وہ آدھا دین کامل کرلیتا ہے اب اُس کو چاہیے کہ بقیہ نصف دین میں اللہ تعالیٰ سے ڈرتا رہے

وعن ابی نجیح ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال من کان موسرا لان ینکح ثم لم ینکح فلیس منی رواہ الطبرانی باسناد حسن (ترغیب)

ابو نجیح سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص تم میں نکاح کرنیکی وسعت رکھتا ہو پھر نکاح نہ کرے وہ مجھ سے بے تعلق ہے۔

وعن ابی ذر فی حدیث طویل قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لعکاف یا عکاف ھل لک من زوجۃ قال لا قال ولا جاریۃ قال ولا جاریۃ قال وانت موسر بخیر قال وانا موسر بخیر قال انت اذا من اخوان الشیاطین لوکنت من النصارٰی کنت من رھبانھم ان سنتنا النکاح شرارکم عزابکم واراذل موتاکم عزابکم ابالشیطان تمرسون مالشیطان سلاح ابلغ فی الصالحین من النساء الا المتزوجون اولئک المطھرون المبرؤن من الخنا الی قولہ ویحک یا عکاف تزوج والا فانت من المذبذبین۔ رواہ احمد (جمع الفوائد)

ابوذرؓ سے ایک حدیث طویل میں روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عکافؓ سے فرمایا اے عکاف کیا تیرے بیوی ہے انھوں نے عرض کیا نہیں آپ نے فرمایا اور نہ لونڈی عرض کیا اور نہ لونڈی آپ نے فرمایا اور تو خیر سے وسعت والا ہے عرض کیا اور میں خیر سے وسعت والا ہوں آپ نے فرمایا تو اس حالت میں تو شیطان کے بھائیوں میں سے ہے اگر تو نصاریٰ میں سے ہوتا تو اُنکا راہب ہوتا۔ بلاشبہ ہمارا طریقہ نکاح ہے تم میں سب سے بدتر بے نکاحی ہیں اور مرنے والوں میں بھی سب سے بدتر بے نکاحے ہیں کیا تم شیطان سے لگاؤ رکھتے ہو شیطان کے پاس عورتوں سے زیادہ کوئی ہتیار نہیں جو صالحین میں کارگر ہو مگر جو نکاح کئے ہوئے ہیں یہ لوگ بالکل مطہر اور فحش سے مبرا ہیں اور یہ بھی فرمایا کہ کمبختی مارے عکاف نکاح کرلے ورنہ تو ڈانوا ڈول رہنے والوں میں سے ہوگا۔

یہ چار حدیثیں ہیں جو نمونہ کے طور پر ذکر کی گئیں اور اس باب میں بکثرت احادیث وارد ہیں۔ ان میں سے پہلی حدیث میں امر کا صیغہ وارد ہے جس سے بانضمام قرائن مقامیہ یعنی سببیت نکاح لغض البصر واحصان الفرج جو کہ دونوں دین ہیں ونصب بدل یعنی صوم وقت العجز۔ نکاح کی مطلوبیت صاف مفہوم ہے خواہ واجب ہو خواہ مستحب باختلاف احوال دوسری حدیث میں اُس کی فضیلت فرمائی ہے کہ تکمیل ایمان ہے۔ تیسری حدیث میں وسعت

۵ [illegible] ترجیح [illegible] ۱۳۴۵

ہوتے ہوئے نکاح نہ کرنے پر ناراضی اور بے تعلقی کا اظہار فرمایا جو علامات وجوب سے ہے اور چوتھی حدیث میں تو کئی طرح سے نکاح نہ کرنے والوں کی مذمت وشناعت فرمائی کہ یہ بھی امارت وجوب سے ہے گو بعض ہی احوال کے اعتبار سے سہی اور یہ سب معیار ہیں نکاح کے امر دینی ہونے کے البتہ جہاں شرعی لونڈی میسر ہو وہاں لونڈی رکھنا بھی نکاح کا بدل قرار دیدیا گیا ہے گو اکثر احوال میں خلاف اولیٰ ہے لیکن جہاں لونڈی بھی نہیں وہاں تو نکاح ہی متعین ہے جیسے ہندوستان میں۔

فائدہ ۵: جن حدیثوں میں استطاعت ووسعت کی قید ہے یہ قید اشتراط امر بالنکاح کے لئے نہیں کہ اس کے فوت سے مشروط یعنی امر بالنکاح فوت ہو جاوے بلکہ اقتضا کیلئے ہے یعنی استطاعت مقتضی ہو امر بالنکاح کو اور مقتضی خاص کی نفی مقتضا کی نفی کو مقتضی نہیں جیسے آیت فمن کان یرجو لقاء ربہ فلیعمل عملا صالحا ولا یشرک بعبادۃ ربہ احدا میں رجاء لقاء مقتضی ہے عمل صالح وترک شرک کو یہ نہیں کہ اگر یہ رجاء نہ ہو تو عمل صالح وترک شرک مطلوب نہ رہے یہ دوسری بات ہے کہ مقبول نہ ہو اور راز اسکا یہ ہے کہ شرط لازم ہوتی ہے اور مقتضی ملزوم اور انتفاء لازم مستلزم ہے انتفاء ملزوم کو نہ بالعکس۔ پس یہ حدیثیں معارض نہ ہوئیں آیت ان یکونوا فقراء یغنہم اللہ من فضلہ کی پس ان حدیثوں سے فقر کے مانع نکاح ہونیکا وہم نہ کیا جاوے یہاں تک نکاح کے امر دینی ہونے کا اثبات قرآن وحدیث سے ہو چکا اب علماء امت وائمہ کے اقوال لیجئے۔ درمختار میں ہے۔

لیس لنا عبادۃ شرعت من عہد آدم الی الآن ثم تستمر فی الجنۃ الا النکاح والایمان۔

ہمارے لئے بجز نکاح اور ایمان کے اور کوئی ایسی عبادت نہیں جو حضرت آدم علیہ السلام کے وقت سے اب تک مشروع رہی ہو پھر جنت میں بھی مستمر

اس میں نکاح کے عبادت ہونیکی تصریح ہے اور عبادت بھی ایسی کہ تمام شرائع میں مشترک اور عبادت کے دینی کام ہونے میں کس کو کلام ہو سکتا ہے اور گو اس کے استمرار فی الجنۃ پر بعض نے کلام کیا ہے لیکن باقی دوسرے اجزاء سب کے نزدیک مسلم ہیں اور رد المحتار میں ہے

(قدمہ) علی الجہاد الی قولہ وکذا علی العتق والوقف والاضحیۃ وان کانت عبادات ایضا لانہ اقرب الی الارکان حتی قالوا ان الاشتغال بہ افضل من التخلی للنوافل (عبادات) ای الاشتغال بہ وما یشتمل علیہ من القیام بمصالحہ واعفاف النفس عن الحرام وتربیۃ الولد ونحو ذلک

اور نکاح (کے باب) کو (ترتیب ابواب میں باب) جہاد پر مقدم کیا پھر آگے چل کر کہا ہے کہ اسی طرح اعتاق اور وقف اور قربانی (کے ابواب) پر (مقدم کیا) اگرچہ وہ بھی عبادات ہیں (بھی کا یہ مطلب کہ جیسے نکاح عبادت ہے ایسے ہی وہ بھی عبادت ہیں مگر پھر بھی نکاح کو ان پر مقدم کیا) اس لئے کہ نکاح (عبادت ہونیکے صفت میں) ارکان اربعہ روزہ وزکوٰۃ وحج کیساتھ (بہ نسبت اعتاق اور وقف اور قربانی کے) زیادہ قرب رکھتا ہے واسلئے ان ارکان کے ابواب کے بعد

نکاح کا باب ترتیب میں رکھا گیا، یہانتک کہ فقہاء نے فرمایا ہے کہ نکاح میں مشغول ہونا نفل عبادات کیلئے بالکل فارغ ہو جانے سے بھی افضل ہے یعنی خود نکاح کرنے میں مشغول ہونا اور نکاح جن چیزوں پر مشتمل ہے دان میں مشغول ہونا) جیسے مصالح نکاح کا اہتمام کرنا اور نفس کو حرام سے بچانا اور اولاد کی تربیت کرنا اور اسی طرح کی جو چیزیں ہیں آہ۔ دیکھئے اس عبارت میں کیسے شد و مد سے نکاح کی فضیلت دینیہ کو بیان کیا ہے (ملا) اعتاق اور وقف واضحیہ پر جن کے ثواب سے نصوص بھری پڑی ہیں ذکر میں اس کا مستحق تقدیم ہونا (ملا) ارکان اسلام کیساتھ بہ نسبت اُن عبادات کے اسکو زیادہ مناسبت ہونا ولعل السر فیہ از ارکان الاسلام فیہا اکبار الاسلام باظہار الاحکام والنکاح فیہ اکبار الاسلام باکثار اھل الاسلام واشیر الیہ فی قولہ علیہ السلام فانی اباھی بکم الامم فی تعلیل التزوج فاشبہ الارکان راسیما الصلوٰۃ فان فی النکاح اعلانا وادناہ نصاب الشہادۃ کما ان فی الصلوٰۃ اذانا وان فی اولہ ثناء وتوحیدا وقرانا وفی اخرہ دعاء کما ان فی اولہا ثناء وتوحیدا وقرانا وفی اخرھا دعاء بالسلام علی الملائکۃ والمصلین ویسن کونہا فی المسجد فہو بالصلوٰۃ اشبہ (ملا) نکاح اور متعلقات نکاح کے اشتغال کا نفل عبادات کے اشتغال سے افضل ہونا۔ ان تصریحات کے بعد اسکے امر دینی ہونے میں کیا انکار ہو سکتا ہے۔ **عطن ثانی**۔ اوپر کے دلائل سے مطلق نکاح کا عبادت ہونا ثابت ہوتا ہے پس وہ اپنے اطلاق سے عام ہیں ہر نکاح خالی عن الموانع کو خواہ منا کحین بالغ ہوں خواہ نابالغ ہوں خواہ ایک بالغ ہو ایک نابالغ ہو اور عام کی دلالت اپنے افراد کیلئے حکم ثابت کرنے میں قطعی ہوتی ہے جب تک دلیل خصوص کی نہ ہو خواہ عام ثبوتاً ظنی ہی ہو مگر یہاں ثبوت بھی قطعی ہے۔ کتاب اللہ کا قطعی ہونا ظاہر ہے احادیث بھی معنی متواتر ہیں اور اگر آحاد بھی ہوں تو انضمام اجماع کے بعد قطعی ہو گئیں اس حالت میں خصوصیت کیساتھ نابالغوں کے نکاح کی مشروعیت کے ثابت کرنے کی حاجت نہیں لیکن تبرعاً اس خصوص کے ساتھ بھی ثابت کیا جاتا ہے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

ویستفتونک فی النساء قل اللہ یفتیکم فیہن وما یتلی علیکم فی الکتب فی یتمی النساء اللاتی لا تؤتونہن ما کتب لہن وترغبون ان تنکحوہن الایہ

اور لوگ آپ سے عورتوں کے باب میں حکم دریافت کرتے ہیں آپ فرما دیجیے کہ اللہ تعالیٰ اُنکے بارہ میں تم کو حکم دیتے ہیں اور وہ آیات بھی (حکم دیتی) ہیں جو کہ (اسکے قبل) قرآن کے اندر تم کو پڑھکر سنائی جایا کرتی ہیں جو کہ اُن یتیم عورتوں کے باب میں ہیں جنکو تم جو اُنکا حق مقرر ہے نہیں دیتے اور اُنکی ساتھ نکاح کرنیسے نفرت کرتے ہو۔

ف یہ مضمون مختصر ہے احادیث میں اسکی شرح آئی ہے کہ یتیم بچیاں جو اقارب کی پرورش میں تھیں اُن کی ساتھ بعض لوگوں کا یہ برتاؤ تھا کہ اگر وہ صاحب جمال ہوئیں تو اُن سے خود نکاح کر لیا مگر انکا پورا مہر نہیں دیا اور اگر صاحب جمال نہ ہوئیں تو بے رغبتی کے سبب نہ خود اپنے ساتھ نکاح کرتے تھے اور نہ مال قبضہ سے نکلجانیکے خوف سے دوسروں کیساتھ نکاح کرتے تھے اس پر یہ آیت نازل ہوئی اس آیت میں یتیمہ کے محل نکاح ہونے کی تصریح ہے۔

اور لفظ یتیم لغۃً و شرعاً مخصوص ہے نابالغ کے ساتھ چنانچہ قاموس میں ہے۔

وهو يتيم و يتيمان مالم يبلغ الحلم۔

(ترجمہ) یتیم اور یتیمان کا اطلاق اُس وقت تک ہوتا ہے جب تک بلوغ کو نہ پہنچ جاوے اور حدیث میں ہے۔

لا يتم بعد احتلام رواه ابوداؤد عن علي اتى قول وحسنه النووى متمسكا بسكوت ابوداؤد عليه لاسيما وهو عند الطبرانى فى الصغير من وجه آخر عن على بل له شواهد عن جابر وانس وغيرهما۔ كذا فى المقاصد۔

(ترجمہ) بلوغ کے بعد یتیمی نہیں رہتی روایت کیا اسکو ابوداؤد نے حضرت علی رضی سے۔ آگے کہا ہے کہ نووی نے اس حدیث کو ابوداؤد کے سکوت سے تمسک کر کے حسن کہا ہے خصوص اس حالت میں کہ یہ حدیث طبرانی کی صغیر میں ایک دوسرے طریق سے بھی حضرت علی رضی سے مروی ہے بلکہ اس کے دوسرے شواہد بھی ہیں حضرت جابر اور حضرت انس اور ان کے علاوہ اوروں سے بھی اسی طرح ہے مقاصد حسنہ میں۔

رہا احتمال مجاز کا بلا دلیل ہے اور اگر لفظ نساء کو اس کی دلیل کہا جاوے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ نساء کا احکام عامہ للبالغات وغیر البالغات کی نصوص میں بکثرت آنا جیسا عطن رابع میں بعض حوار و نمونہ کے طور پر مذکور بھی ہوں گے اور لفظ یتامیٰ کا ایسے احکام میں شذوذ و قلت کیساتھ آنا اس کی دلیل ہے کہ آیت میں نساء میں تجوز کا قائل ہونا راجح ہے بہ نسبت یتیم میں تجوز کے قائل ہونیکے اور اگر اس پر بھی کسی کو شبہ رہے تو وہ شبہ اسلئے مضر نہیں کہ دوسری دلائل سے اصل مدعا ثابت ہے چنانچہ حدیث میں حضرت عائشہ رضی کا نکاح نابالغی کی حالت میں ہونا متواتر ہے پھر متاید بالاجماع ہے جس کے بعد شبہ کی گنجائش ہی نہیں اجماع تو ظاہر ہے اور حدیث یہ ہے۔

عن عائشة ان النبى صلى الله عليه وسلم تزوجها وهى بنت سبع سنين و زفت اليه وهى بنت تسع سنين ولعبها معها ومات عنها وهى بنت ثمانى عشرة۔ رواه مسلم (مشكوٰة)

(ترجمہ) حضرت عائشہ رضی سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے نکاح کیا اور وہ اس وقت سات برس کی تھیں اور وہ آپ کے پاس رخصت کی گئیں اور وہ اس وقت نو برس کی تھیں اور اُن کی گڑیاں (جو تصویر دار نہ تھیں) اُن کے ساتھ تھیں اور آپ اُن کے سر پر سے اُس وقت اُٹھ گئے جب وہ اٹھارہ برس کی تھیں۔ روایت کیا اس کو مسلم نے۔

ظاہر ہے کہ سات برس کی عمر یقیناً عدم بلوغ کی عمر ہوتی ہے اس سے مدعا صاف ثابت ہے اور اگر کسی کو خصوصیت کا شبہ ہو تو وہ غیر ناشی عن دلیل ہونے کے سبب محض لغو ہے۔

عطن ثالث۔ اوپر جب شرعی نابالغوں کے نکاح کی مشروعیت ثابت ہو چکی تو جو قانونی نابالغ ہوں ان کے

نکاح کی مشروعیت بدرجۂ اولی ثابت ہوگئی کیونکہ قانونی نابالغ شرعاً یا بالغ ہونگے یا نابالغ ہونگے اور دونوں کے نکاح کی مشروعیت ثابت ہوچکی کسی دلیلِ مستقل کے قائم کرنے کی حاجت نہیں جسمیں قانونی عمر سے کم عمر کی تصریح کیساتھ نکاح کا حکم ہو مگر ہم تبرعاً ایسی مستقل دلیل کا بھی ذکر کرتے ہیں اور وہ دلیل کی حدیثیں ہیں جن میں سے ایک میں بعنوان عدد عمر کی تصریح ہے جس میں بعض اوقات شرعی بلوغ بھی نہیں ہوتا اور ایک میں بعنوان بلوغ کے جس کا منتہی پندرہ سال ہے عمر کا ذکر ہے۔

عن ابی سعید وابن عباس قالا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ولد لہ ولد فلیحسن اسمہ وادبہ فاذا بلغ فلیزوجہ فان بلغ ولم یزوجہ فاصاب اثما فانما اثمہ علی ابیہ وعن عمر بن الخطاب وانس بن مالک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی التوراۃ مکتوب من بلغت ابنتہ اثنتا عشرۃ سنۃ ولم یزوجہا فاصابت اثما فاثم ذلک علیہ رواہما البیہقی فی شعب الایمان (مشکوٰۃ)

(ترجمہ) حضرت ابوسعید اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے دونوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس کی کچھ اولاد پیدا ہو اُس کو چاہیئے کہ اُس کا اچھا نام رکھے اور اچھی تعلیم دے پھر جب وہ بالغ ہوجاوے (جس کا منتہی پندرہ سال ہے جو لڑکے کی قانونی عمر سے کم ہے) اُس کا نکاح کردے اگر وہ بالغ ہوجاوے اور یہ اُس کا نکاح نہ کرے پھر وہ کسی گناہ میں مبتلا ہوجاوے تو اُس کا گناہ (تسبب کے درجہ میں) صرف باپ ہی پر ہوگا (گو مباشرت کے درجہ میں خود اُس پر ہوگا) اور حضرت عمر اور حضرت انس ابن مالک سے روایت ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ توراۃ میں لکھا ہے جس کی لڑکی بارہ سال کو پہنچ جائے (جو لڑکی کی قانونی عمر سے کم ہے اور قرائن سے نکاح کی حاجت معلوم ہو) اور یہ شخص اس کا نکاح نہ کرے پھر وہ کسی گناہ میں مبتلا ہوجاوے تو اُس کا گناہ اُس (باپ) پر ہوگا۔ ان دونوں حدیثوں کو بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے (مشکوٰۃ) حدیثوں کی دلالت مدعا پر صاف ظاہر ہے۔

فصل رابع مسئلہ کے متعلق بعض شبہات کے جواب میں **شبہ اوّل**۔ قرآن مجید میں محل نکاح نساء کو فرمایا ہے مثلاً فانکحوا ما طاب لکم من النساء اور نساء مخصوص ہے بالغات کیساتھ **جواب**۔ اگر اس کا حقیقت لغویہ ہونا بھی ثابت ہوجاوے مگر حقیقت شرعیہ ہونے میں کلام ہے اور حقیقت ومجاز میں وہی اصطلاح معتبر ہے جس میں تخاطب ہو سو قرآن مجید میں جو احکام عام ہیں صغیرات وکبیرات کو اُن میں جابجا لفظ نساء ہی وارد ہے مثلاً ارشاد ہے

لا یسخر قوم من قوم عسی ان یکونوا خیرا منہم ولا نساء من نساء عسی ان یکن خیرا منہن (حجرات)

(ترجمہ) نہ مردوں کو مردوں سے تمسخر کرنا چاہیئے شاید وہ اُن سے اچھے ہوں اور نہ عورتوں کو عورتوں سے تمسخر کرنا چاہیئے شاید وہ اُن سے اچھی ہوں

اور مثلاً ارشاد ہے۔

فان کن نساء فوق اثنتین فلھن ثلثا ما ترک	(ترجمہ) پھر اگر (وارث اولاد میں) عورتیں ہوں (دو یا) دو سے زیادہ تو اُن کو میت کے ترکہ سے دو ثلث ملیگا

ظاہر ہے کہ ان دونوں حکموں میں بالغات وغیرہ بالغات میں کوئی فرق نہیں اور جہاں مستضعفین کی تفصیل میں استعمال لغوی کی بناء پر نساء کے بعد ولدان بھی بڑھایا گیا ہے وہاں عذر کے سبب ضعف یا عفو کی تقویت کا عارض اُس اصل سے عدول کا سبب ہو گیا۔ اور مابقی اپنی اصل پر رہیگا اسی طرح اور آیات میں بھی نساء عام معنی میں آیا ہے اور اگر ان میں شرعی مجاز بھی تسلیم کر لیا جاوے تب بھی دوسرے دلائل قطعیہ مذکورہ بالا سے تعارض سے بچنے کے لئے نساء کو مجاز پر محمول کرنا واجب ہوگا۔

شبہ دوم وسوم۔ از جناب بعض ایڈیٹران اخبارات میں ایک آیت کے متعلق ہے دوسرا حدیث کے متعلق چونکہ اُن دونوں شبہوں کا جواب اس کے قبل[1] لکھا جا چکا ہے اس لئے اسوقت اُن کو مع اُس جواب کے بعینہ نقل کئے دیتا ہوں قولہ سے شبہ کی تقریر اور اقول سے جواب کی تقریر لکھی جاویگی قولہ اس میں شک نہیں کہ ایک مسلمان کیلئے کسی امر الٰہی کی نوعیت کا بدلنا حرام ہی نہیں بلکہ نافرمان اور مجرم بناتا ہے لیکن نابالغ لڑکیوں کے جواز نکاح کا کوئی حکم اسلام میں نہیں ملتا۔ اسلام میں اسکی کوئی پوزیشن نہیں پائی جاتی۔ بخلاف اس کے قرآن مجید کے پارہ چہارم رکوع ۱۲ میں نکاح کی عمر بتائی گئی ہے۔ وابتلوا الیتمیٰ حتی اذا بلغوا النکاح۔

اقول۔ آدمی جس فن کو نہ جانے اس میں کیوں دخل دے۔ آیت کا مفہوم تفاسیر میں تو دیکھ لیا ہوتا یہاں قابلیت نکاح سے مراد پوری قابلیت ہے اور پوری قابلیت بلوغ سے ہوتی ہے کیونکہ اس سے قبل وہ توالد وتناسل کی صلاحیت نہیں رکھتا اور نکاح سے اصل مقصود یہی ہے پس پوری قابلیت نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے قبل نکاح جائز نہ ہو ورنہ لازم آویگا کہ آج تک قرآن کو نہ کسی عالم نے سمجھا نہ کسی مجتہد نے کیونکہ مجتہدین کا اجماعی قومی کتب مذہب میں نابالغ کے نکاح کے جواز میں مدوّن ہیں۔

قولہ۔ نابالغہ کے نکاح کے جواز میں اکثر حضرت عائشہ صدیقہ رض کا نکاح پیش کیا جاتا ہے لیکن یہ بالکل غلط ہے کہ صدیقہ رض کا نکاح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی حالت میں ہوا جب آپ نابالغہ تھیں ہم فروری سنہ ۱۹۲۶ء بلاغ میں اس غلطی کا ازالہ کر چکے ہیں کتاب الکمال فی اسماء الرجال کے ترجمہ کے صفحہ ۱۲ پر حضرت اسماء کے حال میں لکھا ہے کہ حضرت اسماء رض کا بیٹا حضرت عبداللہ بن زبیر سنہ ۷۳ ہجری کی سولی پر چڑھا دیا گیا اور آپ اس واقعہ کے

[1] اس رسالہ کے لکھنے کے قبل ۱۲

دس یا بیس دن بعد فوت ہوئیں اس سے معلوم ہوا کہ آپ (یعنی حضرت اسماء) کی وفات بھی ۷۳ھ میں ہوئی۔ وفات کے وقت آپ کی عمر سو برس کی لکھی ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ کی ولادت ہجرت کے ستائیس سال پہلے ہوئی ہے اور چونکہ حضرت عائشہ حضرت اسماء سے دس سال چھوٹی تھیں اسلئے حضرت عائشہ بالضرور ہجرت سے سترہ سال پہلے پیدا ہو چکی تھیں یا یوں کہو کہ ہجرت کے وقت آپ کی عمر سترہ سال تھی اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ آپکا زفاف ہجرت سے دو یا تین سال بعد ہوا۔ پس اظہر من الشمس ہے کہ جنابہ حضرت عائشہ صدیقہ رضہ زفاف کے وقت اُنیس یا بیس سال کی تھیں اس سے ثابت ہے کہ حضرت عائشہ رضہ کا نکاح ان کی بلوغت میں ہوا۔ اب تو اس کی سند صحیح موجود ہے۔

اقول۔ کیا اچھی سند موجود ہے جس اکمال میں یہ لکھا ہے اُسی اکمال میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حالات میں یہ بھی تو دیکھا ہوتا کہ زفاف کے وقت حضرت عائشہ رضہ کی عمر نو برس کی تھی اور زفاف ہجرت کے اٹھارہ مہینہ یا سات مہینہ بعد ہوا اور نکاح ان سے تین برس قبل ہجرت ہوا تو نکاح کے وقت چھ یا سات برس کی ہوئیں اور حضور کی خدمت میں نو سال رہیں اور حضور کی وفات کے وقت اٹھارہ سال کی تھیں اھ۔ یہ کیا بات کہ اکمال کے ایک جزو کو مانتے ہو دوسرے کو نہیں مانتے ہو۔ اب اکمال کو چھوڑ کر کہیں اور جگہ سے ثابت کرو۔ جیسا ہم اکمال سے زیادہ قوی دلیل سے ثابت کرتے ہیں سنو صحیح مسلم میں خود حضرت عائشہ رضہ اپنا قصہ بیان کرتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے نکاح کیا جب یہ سات برس کی تھیں اور زفاف ہوا جب نو برس کی تھیں اور آپ کی وفات ہوئی جب یہ اٹھارہ سال کی تھیں اور حدیث صحیح کے مقابل کوئی تاریخ نہیں ہو سکتی مورخین کے پاس محدثین کی سی سند نہیں ہوتی۔

شبہ چہارم متعلق حدیث عائشہ رضہ۔ یہ حدیث نقلی ہے ممکن ہے کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہو۔ **جواب**۔ خصوصیت محض احتمال غیر ناشی عن دلیل سے ثابت نہیں ہوتی پھر دلائل عامہ و خاصہ مذکورہ بالا اس خصوصیت کی نفی کے لئے کافی ہیں۔

شبہ پنجم۔ حسب تصریح علماء نکاح عبادت محضہ نہیں ہے چنانچہ رد المحتار میں ہے۔

ذکرہ عقیب العبادات الاربع ارکان الدین لانہ بالنسبۃ الیہا کالبسیط الی المرکب لانہ عبادۃ من وجہ معاملۃ من وجہ۔

(ترجمہ) مصنف نے کتاب النکاح کو عبادات اربعہ (نماز روزہ حج و زکوٰۃ) کے بعد ذکر کیا جو کہ ارکان دین ہیں اسلئے کہ نکاح بہ نسبت اُن عبادات اربعہ کے ایسا ہی جیسے بسیط ہوتا ہے مرکب کے کیونکہ یہ من وجہ عبادت ہے اور من وجہ معاملہ ہے (تو اس میں دو وصف ہوئے اور عبادات اربعہ میں صرف ایک)

وصف ہے عبادت کا اور ظاہر ہے کہ ایک اور دو میں بسیط اور مرکب کی سی نسبت ہے)۔

جواب۔ عبادات محضہ تو بعضے حالات میں وہ امور بھی نہیں رہتے جن کا جزو دین ہونا بلا اختلاف مسلم ہے جیسے روزہ کہ بعض حالات میں اُس میں وصف عقوبت کا بھی آجاتا ہے جیسے اصولیین نے صوم کفارہ میں اس کی تصریح کی ہے مگر باوجود اسکے اُس کو کوئی امر دنیوی نہیں کہتا اسی طرح اگر نکاح میں دوسرا وصف معاملہ ہونیکا بھی ہو تو اس سے اُس کا امر دنیوی ہونا کیسے ثابت ہو گیا بلکہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وصف عقوبت کو بہ نسبت وصف معاملہ کے عبادت سے زیادہ بُعد ہے کیونکہ عقوبت معصیت سے مسبب ہے جو کہ ضد ہے عبادات کی اور معاملہ معصیت سے مسبب نہیں بلکہ اکثر اوقات عبادت سے مسبب ہوتا ہے مثلاً ادائے حقوق واجبہ سے پس جب عبادت کیساتھ وصف عقوبت ملکر بھی اُس عبادت کو امر دنیوی نہ بنا سکا تو عبادت کیساتھ وصف معاملہ ملکر تو اس عبادت کو امر دنیوی کیسے بنا سکتا ہے دوسرے ایسے مرکبات میں اعتبار غالب کا ہوتا ہے اور نکاح میں اُن ہی علماء کے قول سے جنھوں نے اس میں وصف معاملہ مانا ہے غالب وصف عبادت ہی ہے چنانچہ عطن اول میں جو عبارت رد المحتار کی نقل کی گئی ہے (اور سائل کی عبارت منقولہ اُسی عبارت کا جزو ہے) اُس میں تصریح ہے کہ نکاح کو زیادہ قرب ارکان اربعہ ہی سے ہے اور جہاد و اعتاق و وقف و اضحیہ پر اس کی تقدیم کو اسی پر مبنی کیا ہے اور ظاہر ہے کہ جہاد اور اُس کے اخوات میں جہت عبادت کی غالب ہے تو جو چیز اُن سے بھی زیادہ ارکان اربعہ سے مناسبت رکھتی ہو اس میں وصف عبادت کے غالب ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے اور قطع نظر اقوال علماء سے اس مناسبت کی تائید حدیث مرفوع سے بھی ہوتی ہے عن علی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یا علی ثلث لا تؤخرها الصلوٰۃ اذا أنت والجنازۃ اذا حضرت والایم اذا وجدت لها کفوا رواہ الترمذی (مشکوٰۃ) اس میں نکاح کو وجوب تعجیل میں نماز کا قرین قرار دیا جس سے اس مناسبت کی صریح تقویت ہوتی ہے و ذکر سرہ فی العطن الاول و یتاید ایضا کون وصف العبادۃ فیہ غالبا علی وصف المعاملۃ بان المعاملات التی یتوقف انعقادها علی تراضی الجانبین یتوقف فسخها ایضا علی تراضیہما والعبادات المحضۃ ینفرد العامل بفسخها وکذلک النکاح یستقل الزوج بابطالہ فکان مشابہتہ بالعبادات اقوی و بالمعاملات اضعف۔

عطن خامس ملقب بحق وطن۔ اس میں اس قانون کے مطالبہ نسخ کے متعلق ایک استطرادی اور مختصر کلام ہے اور اسی لئے اس کا عنوان گو تغلیباً عطن رکھدیا گیا لیکن اصل لقب حق وطن ہے کیونکہ اس کا تعلق خاص اپنے ملک و وطن کے مصالح سے ہے خطبہ میں بزیر عنوان اطلاع اس مادہ میں سیاسی پہلو پر کلام کرنے سے

اپنا علمی و عملی عذر ظاہر کر چکا ہوں اور وہاں ہی یہ احتمال بھی ذکر کیا ہے کہ شاید غیر سیاسی طور پر کسی موقع پر اس کا ذکر اتفاقاً آجائے سو وہ موقع یہی ہے جس میں بجائے سیاسی کلام کے اپنے بھائیوں کے لئے ایک مفید مشورہ معروض ہے اور وہ یہ ہے کہ حکومت سے اس قانون کے نسخ کی درخواست دو بناؤں پر ہو سکتی ہے ایک تو اس بنا پر کہ یہ قانون خلاف معاہدہ عدم مداخلت فی المذہب ہے سو اگر اس بنار کو اختیار کیا جائے تو اس کی بھی ضرورت ہے کہ اس معاہدہ میں جو لفظ مذہب یا اس کا مرادف آیا ہے اس کے مفہوم کی تحقیق کی جائے جس میں استقراء سے کئی احتمال ہیں ایک یہ کہ مراد اس سے وہ امور ہوں جن کو احقر نے عطن اول میں امر دینی کہا ہے جس میں نکاح بھی داخل ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس سے بھی عام معنی مراد ہوں یعنی وہ تمام امور جن کا شریعت نے قانون بتلا دیا ہے اس میں تمام دیانات و معاملات آگئے تیسرا احتمال یہ ہے کہ مراد وہ امور ہوں جن کو عام خیالات سے دین کا کام سمجھا جاتا ہے خواہ دین میں اس کی کچھ اصل ہو یا نہ ہو اس میں جس طرح امور دین یعنی نماز و اذان و روزہ و حج و زکوٰۃ و نکاح وغیرہ داخل ہیں اسی طرح رسوم محرم و شب برات او راعراس قبور بھی داخل ہیں۔

چوتھا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد مجموعہ عینی ثالث مع شفعہ و میراث و وقف و قربانی و امثالہا ہوں اور احتمالات عقلیہ گو اور بھی ہو سکتے ہیں مگر تتبع سے وہی احتمالات لکھے گئے جن کا تذکرہ زبانوں پر آتا ہے اور ممکن ہے کہ ان کے علاوہ کوئی پانچواں مفہوم ہو اور ہر حالت میں جب لفظ مذہب کا مفہوم متعین ہو جائیگا تو آسانی سے معاہدہ کے خلاف ہونے یا نہ ہونیکا فیصلہ بھی ہو جائیگا اور بہت سے اختلافات رفع ہو جاوینگے اور بہت سے سوالات حل ہو جاویں گے چنانچہ بعضے سوالات دائرہ علی الالسنہ مع جوابات نمونہ کے طور پر ذکر کئے جاتے ہیں۔

سوال اوّل۔ اگر نکاح کا یہ قانون مداخلت فی الدین ہے تو بیع و شرار و حفظ صحت کے قوانین بھی مداخلت فی الدین ہیں حالانکہ اُن کے متعلق کوئی مطالبہ نہیں کیا جاتا۔

جواب۔ مذہب کے معانی مذکورہ میں سے جس معنی کے اعتبار سے دونوں میں فرق نہ ہو اس پر تو یہ جواب ہے کہ عدم التفات کے وقت سکوت کر لینے سے التفات کے وقت بھی سکوت کر لینا لازم نہیں اور جس معنی کے اعتبار سے دونوں میں فرق ہو تو جواب ظاہر ہے اور اسی جواب مبنی علی الفرق کو میں نے اپنی ایک تقریر میں ذکر کیا ہے وھو ھذا۔

بڑا شبہ ان لوگوں کا یہ ہے کہ شرعی جائز کو قانوناً ممنوع کرنا مداخلت مذہبی نہیں ہے ورنہ ٹیکہ سے انکار جائز ہے اور قانوناً یہ انکار جرم ہے۔ پس یہ بھی مداخلت ہونا چاہئے۔ حالانکہ اس کو کوئی مداخلت نہیں کہتا۔ اس کے دو جواب ہیں ایک الزامی ایک تحقیقی۔ الزامی تو یہ کہ گاؤ کشی بھی واجب نہیں جائز ہے تو کیا کوئی مسلمان گوارا کر سکتا ہے کہ یہ قانوناً جرم ہو جاوے۔ اور تحقیقی جواب یہ ہے کہ جائز کے دو درجے ہیں ایک محض مباح جس میں کوئی حیثیت دین اور

طاعت کی نہیں. جیسے معالجہ امراض کا اور اس کا ترک اور دوسرا درجہ جس میں کوئی حیثیت دین اور طاعت کی بھی ہے اور معیار اس کا یہ ہے کہ اس کی فضیلت اور ترغیب شریعت میں آئی ہو جیسے نکاح کہ اس کی تاکید وارد ہے اور اس کے ترک بلا عذر پر وعید بھی. یہ صاف دلیل ہے اُس کے دین ہونے کی اسی لئے فقہا نے جو نکاح کے اقسام اور اُن کے احکام لکھے ہیں ان میں کوئی درجہ مباح کا نہیں ہاں عارض کے سبب مکروہ تو ہو جاتا ہے مگر فی نفسہ طاعت ہی ہے۔ اور فقہا نے اُس کو اس درجہ کی طاعت فرمایا ہے کہ اس کو اشتغال بالتعلم والتعلیم والتخلی للنوافل سے افضل کہا ہے. کذا فی الشامیہ پس نکاح کا کوئی نیا قانون بنانا مداخلت فی الدین ہے اور معالجہ کا قانون بنانا مداخلت فی الدین نہیں ہے۔

سوال دوم مطلق نکاح دین ہے بقید صغرسن تو دین نہیں۔ جواب۔ معانی مذکورہ میں سے جس معنی کر یہ دین ہے اُس میں کوئی قید نہیں لہذا ہر عمر میں دین ہے. یہ تو اس جواب کی قانونی حقیقت ہے اور شرعی حقیقت اس جواب کی کسی قدر مہارت علم دین پر موقوف ہے وہ یہ کہ شرعی فقہی قاعدہ ہے کہ جو عمل اطلاق کے درجہ میں جس شان کیساتھ موصوف ہوتا ہے وہ جس قید جائز کیساتھ بھی صادر ہو گا اُسی شان کیساتھ موصوف رہیگا. مثلاً نماز ظہر کی فرض ہے اور خاص اسکی یہ قید کہ دو ہی بجے کے وقت ہو فرض نہیں لیکن اگر دو ہی بجے پڑھی گئی تو اُس کو بھی فرض کہیں گے۔ اگر کوئی ایسا قانون بنایا جاوے کہ دو بجے پڑھنا جائز نہیں تو وہ مداخلت فی الدین یقیناً ہے. اسی طرح جب مطلق نکاح دین ہے تو اگر صغرسن کی حالت میں پایا جاوے اُس فرد کو بھی دین ہی کہیں گے تو اس کی ممانعت کا قانون بنانا مداخلت فی الدین ہوگی اور اسی طرح قربانی میں کہیں گے کہ قربانی عبادت ہے اگر بقید بقرہ ہو تب بھی عبادت ہے تو اس کی ممانعت مداخلت فی الدین ہوگی خوب سمجھ لیا جاوے۔

سوال سوم قانونی بلوغ کے قبل کسی خاص عمر میں فرض و واجب نہیں۔ جواب. بعض حالات میں فرض و واجب بھی ہو جاتا ہے مثلاً صحت بدنیہ و قوت مزاجیہ کے سبب تقاضا شدید ہو اس حالت میں فرض و واجب ہو جاتا ہے. دوسرے جس معنی کر یہ دین ہے اُس میں فرض غیر فرض میں کوئی فرق نہیں جیسا فرض نماز و نفل نماز سے روکنا برا ہے اور اس دوسرے جواب کا مرجع وہی ہے جو سوال دوم کے جواب میں مذکور ہوا۔

یہ سب کلام اُس وقت تھا جب بنار درخواست نسخ کی معاہدہ و عدم مداخلت فی المذہب ہو اور ایک دوسری بنار درخواست نسخ کی اور ہے اور دوسری بنا واسلم ہے بالخصوص جو لوگ سیاسیات میں علماً و عملاً ناصر ہیں ان کے لئے تو بالتعیین اسی بنار کے اختیار کرنے کا مشورہ دیتا ہوں یعنی اگر کریں اور تحریک کے عام کرنے کیلئے کر ہی لینا اصلح ہے اور وہ یہ ہے کہ حکومت سے درخواست کی جاوے کہ اگر اس قانون کو خلاف معاہدہ

ہونے کی بنا پر آپ منسوخ نہیں کرتے تو ترحم و راحت رسانی ہی کی بنا پر منسوخ کر دیجیے کیا رعایا کے صرف وہی حقوق ہیں جن کی فہرست منضبط کر دی جاوے کیا اُن کا یہ حق نہیں ہے کہ اُن کو تکلیف و پریشانی سے بچایا جاوے۔ کیا وقتاً فوقتاً حکومت کی طرف سے مصالح کی رعایتیں ہوتی نہیں رہتیں۔ اور اس قانون سے جو کلفتیں اور زحمتیں ہوں گی کیا وہ متیقن و متبین نہیں، پھر ان دونوں مقدموں کے بعد ترتب نتیجہ یعنی نسخ قانون ہی کا ہے کا انتظار ہے۔ یہ تو خطاب تھا حکام سے۔ مگر اسی پر اکتفا نہ کریں بلکہ حق تعالیٰ سے بھی التجا و دعا کرتے رہیں کہ ہمارے گناہوں کو معاف فرما۔ کہ یہی گناہ اصل ہے نزول دواہی کی اور حکام کے قلوب کو قلت رعایت سے صاف فرما جو فرع ہے عفو مناہی کی۔ واللہ الموفق

تمت الرسالۃ لنصف رجب ۱۳۴۸ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

رسالۃ القطائف من اللطائف

(جزوے از ملفوظات)

الحمد للہ الذی کتب دلائل توحیدہ علی صفحات المخلوقات و رسم براھین تفریدہ علی اوراق الموجودات والصلوٰۃ والسلام الاتمان الاکملان علی سید الانس والجان ما صاح فی الغمام رعد و لاح فی الظلام سعد **امابعد** ۱۱ر رمضان ۱۳۴۹ھ کو شنبہ کے دن صبح کے وقت ایک حکیم صاحب کی جانب توجہ فرما کر ارشاد فرمایا کہ آپ نے لطائف ستہ کے متعلق خط میں دریافت فرمایا تھا میں نے جواب میں لکھا تھا کہ زبانی دریافت کر لیجیے گا اب آپ سوال کا اعادہ کر دیں تاکہ میں اپنے معلومات کے مطابق حسب مصلحت و ضرورت جواب عرض کروں۔ حکیم صاحب نے فرمایا کہ لطائف ستہ کو کیسے ذاکر بنایا جاتا ہے۔ حضرت اقدس نے جواباً ارشاد فرمایا کہ پہلے ایسی تمہید کی ضرورت ہے جس سے حسب حاجت حقیقت لطائف پر بھی روشنی پڑ جائے لہٰذا التماس ہے کہ باتفاق عقلاء انسان بسیط نہیں بلکہ ذہناً و خارجاً مرکب ہے ہم اس وقت ترکیب خارجی سے گفتگو کرنا چاہتے ہیں دنیا کے اہل آراء و اہل ملل انسان کو اجزاء متعددہ سے مرکب مانتے ہیں لیکن اطباء و متکلمین تو فرماتے ہیں کہ انسان کے جمیع اجزاء ترکیبیہ مادی ہیں۔ اطباء روح غیبی کے قائل نہیں یعنی اطباء فن طب میں روح غیبی سے بحث نہیں کرتے ہیں۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ اطباء روح غیبی کے امتناع کے قائل ہیں کیونکہ نہ امتناع پر آج تک طبیب نے کوئی قوی یا ضعیف دلیل قائم کی اور نہ کسی طبیب نے اس کا انکار کیا اور بحث نہ کرنے کی وجہ بھی یہ ہے کہ روح غیبی کی بحث

مکتوبہ مولوی اسعد اللہ صاحب رامپوری مدرس مظاہر علوم سہارنپور رحمہ اللہ تعالیٰ ۱۲

فن طب کو خارج ہے فن طب کا کوئی مسئلہ روح غیبی کے عدم یا وجود پر موقوف نہیں اطباء کے روح غیبی کے قائل نہ ہونے کی بالکل ایسی مثال ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ حکیم فیثاغورس وجود افلاک کا قائل نہیں حالانکہ فیثاغورس وجود افلاک کا منکر نہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ موجودہ نظام طلوع و غروب محفوظ رکھنے کیلئے حرکت ارض کافی ہے نظام شمسی سے یہ تمام حسابات وجود پذیر ہو سکتے ہیں فواتیات نظام بالوازم غیر منفکہ نظام میں وجود افلاک داخل نہیں ہے اگر افلاک کا عدم بھی فرض کر لیا جائے تب بھی نظام مذکور میں اختلال رونما نہ ہوگا جیسے وجود افلاک سے (ساکنہ متحرکہ) نظام پر کوئی موافق یا مخالف اثر نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ نظام کواکب کی حرکت سے منتظم ہو سکتا ہے مگر ابناء زمانہ نے انکار افلاک کو اس کی جانب بلا دلیل منسوب کر دیا ہے حالانکہ اس انتساب کی کوئی دلیل نہیں رجماً بالغیب جو چاہتے ہیں کہتے ہیں۔ اسی طرح اطباء کے نزدیک فن طب میں روح غیبی کی حاجت نہیں پس وہ انسان کو جسد و بخارات سے کہ روح طبی ہے مرکب مانتے ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ جسد مادہ کثیف ہے اور بخارات مادہ لطیف اور اطباء کی طرح متکلمین کا بھی یہی خیال ہے کہ انسان کے تمام اجزاء ترکیبیہ مادی ہیں کوئی جزو مجرد نہیں کیونکہ ارواح متکلمین کے نزدیک بھی مادی ہیں صرف اتنا فرق ہے کہ ان کے نزدیک ان ارواح کا تکون و حدوث قبل حدوث الابدان ہو چکا تھا اور ان کا مستقر عالم ارواح ہے اور ارواح ابدان سے مفارق ہو کر بھی باقی رہتی ہیں اور اطباء قائل ہیں کہ ارواح کا تکون بھی بعد تکون ابدان کے ہوتا ہے اور فناء ابدان سے یہ بھی فناء ہو جاتی ہیں حضرات متکلمین روح کی ان الفاظ سے تعریف کرتے ہیں الروح جسم لطیف سار فی البدن اور فرماتے ہیں روح جسم میں اس طریقہ پر ساری ہے جیسے عرق گلاب پتیوں میں ساری رہتا ہے یہ سرایت حلول سریانی کے مشابہ ہے کیونکہ محل کے تجزیہ سے حال کا تجزیہ ہو جاتا ہے وھو شان الحلول السریانی چنانچہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ صغر و عظم ارواح کا صغر و عظم ابدان کے تابع ہے تقریباً الی الذہن کیلئے یوں سمجھئے کہ جیسے جسم تعلیمی کو جسم طبعی سے نسبت ہوتی ہے وہی نسبت روح کو بدن سے ہے جسم طبعی اگر چھوٹا ہے جسم تعلیمی چھوٹا ہوگا جسم طبعی اگر بڑا ہوگا جسم تعلیمی بڑا ہوگا۔ وعلیٰ ہذا القیاس۔ البتہ جسم تعلیمی عرض ہے اور روح جوہر اور حلول سریانی کے مشابہ کہنے کی اور عین حلول سریانی نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ حلول میں وجود حال کا بدون محل کے متحقق نہیں ہوتا جیسا مصرح ہے اور یہاں وجود روح کا بدون بدن کے ثابت ہے قبل تعلق و تکون بدن بھی اور بعد مفارقت بدن بھی۔ یہاں تو روح کے متعلق اجمالی طور پر بقدر ضرورت متکلمین و اطباء کے مذہب کا بیان تھا۔ اب حکماء و صوفیہ کی سنئے۔ وہ فرماتے ہیں کہ انسان مرکب تو ضرور ہے لیکن اس کے تمام اجزاء مادی نہیں بلکہ بعض اجزاء مادی ہیں بعض غیر مادی اس قدر پر تو دونوں کا اتفاق ہے آگے اختلاف ہے کہ حکماء صرف نفس ناطقہ کے غیر مادی ہونے کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک صرف یہی ایک جزو غیر مادی ہے

انہ لا یدری کا مصداق ہوتا ہے ورنہ وہ صاحب نوم غرق نہیں ہوگا کیونکہ نوم غرق کے خواص و لوازم میں سے ہے کہ
و بیخبری سے بھی لاعلمی و بیخبری ہو۔ اب ہم ان درجات خمسہ کے اصطلاحی اور منقول نام بتلاتے ہیں۔ درجہ اول کا نام
کیونکہ اس میں محض یاد ہے درجہ ثانی کا نام حضور ہے کیونکہ اس میں متصور و مرئی سامنے حاضر ہوتا ہے درجہ ثالث کا
مکاشفہ ہے کیونکہ مرئی کے غایۃ قرب کی وجہ سے حضور تام اور خال و خط کا کامل انکشاف ہوتا ہے درجہ رابع کا نام شہ
مشاہدہ ہے کیونکہ اصطلاحاً شہود و مشاہدہ حضور اتم و اکمل کو کہتے ہیں اور اس درجہ میں حضور اتم و اکمل سے غایت شیفتگی
شیفتگی و وفور ولہ و ولع ہوتا ہے۔ نیز اس درجہ کا نام فناء بھی ہے کیونکہ محویت کی وجہ سے اپنی ہستی کا علم نہیں
درجہ خامسہ کا نام معاینہ ہے کیونکہ معاینہ سے مراد اصطلاحاً وہ حضور و معاینہ ہے جو شہود اصطلاحی سے زائد ہو اور اس درجہ میں
شہود اصطلاحی سے زائد ہوتا ہے کیونکہ لاعلمی سے بھی لاعلمی ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کا نام فناء الفناء بھی ہے ک
غایت محویت کی وجہ سے اپنی لاعلمی کا بھی علم نہیں ہوتا ؎

ہو فنا ذات میں کہ تو نہ رہے — تری ہستی کا رنگ و بو نہ رہے
تو در و گم شو وصال اینست و بس — گم شدن گم کن کمال اینست و بس

جس طرح ہم نے تمثیل میں تصور و ذکر کے درجات خمسہ مقرر کئے ہیں اور اسماء اصطلاحی نقل کئے ہیں
یہی درجات خمسہ تصور مقصود حقیقی میں بھی ہیں اور ان درجات تصور کے اصطلاح صوفیہ میں بھی اسماء ہیں
(۱) ذکر (۲) حضور (۳) مکاشفہ (۴) شہود و مشاہدہ و فناء (۵) معاینہ و فناء الفناء۔ پس لطیفہ قلب کا فعل ذکر
لطیفہ روح کا فعل حضور۔ لطیفہ سر کا فعل مکاشفہ۔ لطیفہ خفی کا فعل شہود و مشاہدہ و فناء۔ لطیفہ اخفی کا فعل معاینہ
فناء الفناء ہے بعض حضرات مشائخ کی رائے ہے کہ ذکر کی بطرز معہود و مخصوص اس قدر مشق کی جائے کہ یہ لطائف
علیحدہ ذاکر ہو جائیں یعنی یہ سب افعال صادر ہونے لگیں بعض حضرات کی یہ رائے ہے کہ صرف قلب سے ذکر کی
کی مشق کی جائے جس سے ان سب افعال کا صدور ہونے لگے اور اس کی بالکل ضرورت نہیں کہ یہ بتایا جائے
فعل کس لطیفہ کا ہے اور یہ فعل کس لطیفہ کا یہ حضرات لطائف کی طرف توجہ تفصیلی کو حجاب سمجھتے ہیں۔ حدیث شر
بھی ایسے امور میں صرف قلب ہی کا ذکر وارد ہوا ہے اور چونکہ مشغولین باللطائف کے نزدیک بھی ان لطائف خمسہ
اتصال ہے اس لئے صرف ذکر قلب سے بھی بقیہ لطائف میں آثار و افعال مذکورہ سرایت کرتے جاتے ہیں کیونکہ
مرایا متعاکسہ کی طرح ہیں کہ ایک آئینہ پر آفتاب کا عکس ڈالا جائے اور اس آئینہ کے مقابلہ میں دوسرا آئینہ ایسی
رکھا جائے کہ آفتاب کا عکس اس میں بلا واسطہ نہ پڑے بلکہ اس آئینہ سے اس آئینہ میں بھی عکس آفتاب منعکس ہو

ایک تیسرا آئینہ اس دوسرے آئینہ کے مقابلہ میں رکھا جائے وھلم جرًا تو جیسے ایک آئینہ سے اور آئینہائے متصلہ میں
فتاب درخشاں ہوتا ہے ایسے ہی ذکر قلبی سے اور لطائف میں بھی آثار مطلوبہ نمایاں ہوتے ہیں (حتیٰ کہ شدت اتصال
کی وجہ سے لطائف کے متعلق صوفیہ میں یہ بھی اختلاف ہوگیا ہے کہ بعض حضرات ان میں اتحاد حقیقی و تغائر اعتباری کے قائل
ئے ہیں وہ فرماتے ہیں جیسے ایک شخص صفات متعددہ سے موصوف ہو مثلاً عالم، حافظ، قاری، شاعر، کاتب ہو
ف اوقات میں مختلف القاب سے یاد کیا جاتا ہے تو اسکے اوصاف و عوارض میں تعدد ہے اور مصداق ایک ہے۔ ۵

عبارا تنا شتی وحسنک واحد وکلٌّ الی ذاک الجمال یشیر

اور بعض حضرات لطائف خمسہ میں تغائر حقیقی مانتے ہیں امام غزالیؒ نے احیاء العلوم کے ربع ثالث مہلکات
ب القلب میں ان بعض لطائف سے تعرض کیا ہے اور ان کو متحد مانا ہے اس سلسلہ میں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ
رات صوفیہ کے نزدیک قلب صنوبری (مضغۂ لحم) اور شے ہے اور وہ قلب جو لطیفہ ہے اور شے ہے قلب صنوبری
وجسد ظاہری ہے اور وہ قلب جو لطیفہ ہے اس کا تعلق قلب صنوبری سے افاضۂ آثار و انوار کا ہے جیسے حکماء
ن کرتے ہیں کہ نفس ناطقہ مجرد ہے جزو بدن نہیں ہے مگر اسکا تعلق بدن سے تصرف و تدبیر کا ہے ایسے ہی بقیہ لطائف
ہ کو بھی خاص خاص مقامات جسد سے ایسا ہی تعلق ہے اسی تعلق کی وجہ سے جب ذاکر لطائف سے ذکر کرنا چاہتا ہے تو
لطائف کے خاص خاص مقامات کی جانب بھی جن کو ان لطائف سے تعلق ہے توجہ کرتا ہے (مقامات و محال لطائف
کر انشاء اللہ تعالیٰ ابھی آتا ہے چنانچہ جب لطیفۂ قلب کو ذاکر بنایا جاتا ہے تو قلب صنوبری کی جانب توجہ کیجاتی
ہے۔ وعلیٰ ہذا القیاس ہاں توجہ کے طریقے مختلف ہیں اور ان کی تفصیل کی حاجت بھی نہیں کیونکہ وہ عمل کرانے والیکی
ے پر موقوف ہیں جو طریقہ مناسب سمجھتا ہے بتا دیتا ہے۔

بطور جملۂ معترضہ ایک مولوی صاحب کے سوال کے جواب میں فرمایا کہ حدیث شریف ان فی الجسد مضغۃ
صلحت صلح الجسد کلہ و اذا فسدت فسد الجسد کلہ الا وھی القلب۔ او کما قال صلی اللہ علیہ وسلم
قلب سے مراد گو لطیفۂ قلب نہیں مضغہ ہی مراد ہے مگر یہ حکم اصل میں اس لطیفہ کا ہے جس کو اس مضغہ کیلئے غایت اتصال
ن کی وجہ سے ثابت کر دیا گیا ہے (جیسے حالت ادراکیہ کو صورت علمیہ سے تعبیر کرتے ہیں) اب ان لطائف کے
مات و محال کو سمجھئے نفس کا محل ماتحت السترہ ہے وجداناً اس محل کی تخصیص کی وجہ یہ سمجھ میں آتی ہے کہ یہ موقع
انسان میں سب سے زیادہ محل شہوت ہے کیونکہ یہاں معدہ و فرج کا اتصال ہے اور یہ دونوں اصل الشرور و رام القبائح
اسد ہیں تو گو نفس کا عموماً تمام بدن سے تعلق ہے لیکن ماتحت السترہ سے مخصوص تعلق ہے کیونکہ شرور

اور اخصیت باقی نہ رہے گی کیونکہ اخصیت کے لوازم بینہ بالمعنی الاخص سے ہے یوجد فیہ تعالیٰ ولا یوجد فی غیرہ تعالیٰ وفیہ نظر ظاہر لان کون التجرد من اخص صفات الباری تعالیٰ موقوف علی نفی التجرد عن غیرہ ولم یثبت ففیہ مصادرۃ علی المطلوب ودو مستحیل ہاں اخص صفات باری تعالیٰ میں وجوب بالذات ہے نہ کہ تجرد البتہ قدم بالذات باتفاق حکماء و اہل اسلام وقدم بالزمان عند اہل اسلام وجوب بالذات کا مترادف ہے جو خص صفات ہے اس لئے اس قدم مترادف کی تجویز بھی غیر باری تعالیٰ کیلئے باطل ہے غرض صوفیہ تعدد اجزاء غیر مادیہ کے قائل ہیں۔ سوان کے نزدیک لطائف متعددہ ہیں مجردہ ہیں غیر متمکنہ ہیں حادثہ ہیں بالذات بھی بالزمان بھی۔ یہ مضمون بطور تمہید ذکر کیا گیا ہے اور قوم کی غرض اصلی تحقیق ماہیت نہیں ہے کیونکہ ان کا مقصود اصلی افعال کی بحث ہے کہ کونسا فعل قرب الٰہی پیدا کرتا ہے اور کونسا فعل بُعد۔ پس صوفیہ لطائف سے بحث من حیث الافعال کرتے ہیں جیسے اطباء بدن انسانی سے بحث من حیث الصحۃ والمرض کرتے ہیں اس لئے میں ان کے افعال کا بیان شروع کرتا ہوں۔

نفس کا اصل فعل غفلت ہے باقی غفلت چونکہ کلی مشکک ہے اس لئے اس کے افراد شدت وضعف میں مختلف ہیں اور بعض حضرات نے اس کو اس طرح تعبیر کیا ہے کہ نفس کا فعل شہوت ہے اور وہ بھی کلی مشکک ہے اور دونوں تعبیروں کا ایک ہی حاصل ہے کیونکہ غفلت و شہوت میں تلازم ہے کیونکہ غفلت سے شہوت پیدا ہوتی ہے اور شہوت سے غفلت۔ تو حاصل یہ ہے کہ فعل نفس مجموعہ شہوت و غفلت ہے بعض نے اس مجموعہ کو جزو اول سے تعبیر کر دیا ہے بعض نے جزو ثانی سے اور نفس کے اس فعل کی اصلاح مجاہدات و طاعات سے ہوتی ہے یعنی ریاضت و تقویٰ سے شہوت و غفلت میں کمی ہو جاتی ہے اسی کمی کا نام سکون ہے اس سکون و عدم سکون کے صوفیہ نے تین درجے مقرر فرمائے ہیں (۱) سکون کامل و تام (۲) غیر کامل و غیر تام (۳) عدم السکون مطلقاً درجۂ اولیٰ میں نفس کا نام مطمئنہ درجۂ ثانیہ میں لوامہ۔ درجۂ ثالثہ میں امارہ بالسوء ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ نفس مجاہدہ و ریاضت زہد و طاعت، ورع و تقویٰ میں انسان کی مقاومت کرتا ہے۔ پس اگر نفس میں بالکل شان اطاعت پیدا ہو جاتی ہے تو مطمئنہ کہلاتا ہے کیونکہ یہ حالت اطمینان کی ہے اور اگر کبھی نفس مطیع ہوتا ہے کبھی مطاع تو لوامہ کہلاتا ہے کیونکہ اس درجہ میں ارتکاب افعال شنیعہ سے نادم بھی ہوتا ہے اور اپنے آپ کو ملامت کرتا ہے اور اگر نفس ہمیشہ مقاومت میں غالب و مطاع ہی رہے تو امارہ بالسوء کہلاتا ہے کیونکہ ہمیشہ سوء و قباحت کی راہیں بتاتا ہے نفس مطمئنہ امور خیر میں مقاومت تو نہیں کرتا ہے

لیکن وساوس وخطرات پیش آجاتے ہیں مگر اس سے انسان کے اجر وکمال میں ازدیاد ہوتا ہے جیسے شائستہ گھوڑا کبھی کبھی کچھ شوخی کرتا ہے لیکن سوار کے اشارہ پر درست ہوجاتا ہے۔ اسی طرح نفس مطمئنہ بھی وساوس و خطرات کے درجہ میں مقاومت کرتا ہے لیکن سالک کے اشارہ پر درست ہوجاتا ہے اسی وجہ سے نفس کی مقاومت کو کالعدم قرار دیا گیا ہے اور اس حالت کو سکون تام سے تعبیر کیا گیا ہے یہ تو لطیفہ نفس کا فعل تھا اور لطائف خمسہ باقیہ کا فعل مقصود کی طرف توجہ اور اس کا تصور ہے جو سب میں مشترک ہے اور اسی تصور کو ذکر یاد وغیرہ الفاظ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ میں آئندہ تفہیم کی سہولت کے لئے لفظ تصور ہی استعمال کروں گا تو ان لطائف خمسہ کے فعل تصور کی اصل حقیقت اس قدر ہے کہ نفس ذات باری تعالیٰ کا تصور ذہنی وذکر مفرد کیا جائے اور لفظ اللہ کیلئے کوئی محمول، یا خبر ثابت ہونا تحقق اصل ذکر کیلئے لازم نہیں جیسے اللہ قادر۔ اللہ علیم۔ اللہ حکیم کیونکہ بالاتفاق ایسا ذکر ایسا تصور جائز ہے اس قسم کا مراقبہ اثبات بالدلیل کا محتاج نہیں (بطور جملۂ معترضہ فرمایا یہاں سے ایک دوسرا مسئلہ بھی ثابت ہوگیا کہ باتفاق علماء جب ذکر قلبی بغیر اثبات محمول جائز ہے تو ذکر لسانی بھی جائز ہوگا اس میں کیا حرج ہے حقیقۃً ذکر لسانی تو ذکر قلبی ہی کی حکایت ہے، حکایت اگر محکی عنہ کے مطابق ہو اس میں کیا محذور ہے اسی سے امام ابن تیمیہؒ کا جواب بھی ہوگیا جو ایسے ذکر لسانی مفرد کو منع فرماتے ہیں وجہ جواب یہ ہے کہ یہ تصور بھی ذکر جائز کی ایک فرد ہے گو تصدیق بھی مثل اللہ قادرٌ وغیرہ منجملہ افراد ہے) اور چونکہ تصور کے درجات مختلف ہیں اس لئے تقریب وتسہیل فی الجملہ وتعیین درجات کے واسطے میں ایک تمثیل میں پانچ درجے بیان کرتا ہوں (۱) شخص محبوب موجود و حاضر نہ ہو بلکہ غائب وغیر موجود ہو اس کو یاد کیا جائے۔

(۲) وہ شخص سامنے موجود ہو لیکن مسافۂ بعیدہ پر جس سے خط وخال اچھی طرح نظر نہ آسکیں اس کا تصور کیا جائے۔

(۳) وہ شخص سامنے مسافت قریبہ پر موجود ہو جس سے خط وخال اچھی طرح نظر آسکیں اس کا تصور کیا جائے۔

(۴) وہ شخص بالکل قریب موجود اسکی تصور و دیدار میں اسقدر محویت ہوجائے کہ فرط عشق ومحبت کی وجہ سے اپنی بھی خبر نہ رہے

(۵) وہ محویت یہانتک ترقی کرے کہ بیخبری کی بھی خبر نہ رہے۔

یہ پانچوں درجات ہیں تصور کے درجۂ رابعہ ودرجۂ خامسہ کو نعاس ونوم غرق کی مثال سے واضح کیا جا سکتا ہے درجۂ رابعہ بالکل نعاس کے مانند ہے کہ نعاس میں صاحب نعاس کو یہ علم ہوتا ہے کہ میں نعاس میں ہوں لیکن جسم ودماغ پر ایک نیم شعوری کی کیفیت چھائی ہوتی ہے گو اور اشیاء سے لاعلمی ہوتی ہے مگر اس لاعلمی کا علم ہوتا ہے درجۂ خامسہ بالکل نوم غرق کے مانند ہے کہ صاحب نوم غرق کو اس کا علم بھی نہیں ہوتا کہ میں نوم میں ہوں اور مجھ کو علم نہیں ہے (باقی آئندہ)

اور صوفیہ کے نزدیک اجزاء غیر مادی متعدد ہیں حکماء کے زعم میں نفس کے علاوہ کسی دوسرے جزو کے غیر مادی ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں لہذا علاوہ نفس کے اور کسی جزو کو غیر مادی نہیں کہتے (و فیہ و هن ظاهر لانهم یستدلون بعدم اطلاعهم علی دلیل یستدل به علی کون غیر النفس من الاجزاء الترکیبیۃ للانسان علی کون غیر النفس مادیا وهو کما تری فان عدم العلم لا یدل علی علم العدم) ممکن ہے کہ حکماء مشائین نے یہ قول اشراقیین سے لیا ہو۔ اور اشراقیین کو غیر مادی اجزاء میں سے صرف نفس ہی منکشف ہوا ہو یا ان میں سے بعض کو اور اجزاء کا غیر مادی ہونا بھی منکشف ہوا ہو لیکن حکماء مشائین کو بجز ایک قول کے دوسرا قول نہ پہنچا ہو بلکہ مجھے تو ہمیشہ یہ خیال ہوتا ہے کہ مشائین اشراقیین کے اقوال لیکر مسخ کر لیتے ہیں ان کی عبارت دیکھتے ہیں اصل مطالب و حقائق تک پہنچتے نہیں کیونکہ اہل کشف کی تعبیرات فطرۃً و عادۃً علی الدوام قاصر ہوتی ہیں۔ مشائین اپنی جانب سے قطع و برید کر لیتے ہیں (نیز اشراقیین کے مکاشفات کے صحیح ہونیکا بھی یقین نہیں کیا جاسکتا) اور ان حکماء کے نزدیک یہ تو متفق علیہ ہے کہ نفس کے علاوہ اور کوئی جزو انسانی مادی نہیں۔ آگے ان میں خود ایک اختلاف ہے اشراقیین کے نزدیک حادث قبل حدوث البدن۔ البتہ اس کے یہ سب قائل ہیں کہ نفس ابدی ہے۔ وهو مذهب الاشراقیین والمتکلمین ایضاً۔ اور حضرات صوفیہ فرماتے ہیں کہ یہ خیال تو صحیح ہے کہ انسان کے تمام اجزاء ترکیبیہ مادی نہیں بلکہ بعض مادی ہیں، بعض غیر مادی مگر ان غیر مادیات کو بھی حادث بالذات و بالزمان مانتے ہیں پس روح کے حدوث و تجرد میں تو مشائین کیساتھ ہیں اور تکون قبل از بدن میں متکلمین کیساتھ البتہ ان کے نزدیک یہ خیال غلط ہے کہ جزو غیر مادی صرف ایک ہے یعنی نفس ناطقہ بلکہ پانچ جزو غیر مادی ہیں تو ان کے نزدیک انسان دس اجزاء سے مرکب ہے، پانچ مادی ہیں پانچ غیر مادی۔ مادی اجزاء تو یہ ہیں۔ عناصر اربعہ و نفس۔ اور غیر مادی اجزاء یہ ہیں۔ قلب۔ روح۔ سر۔ خفی۔ اخفی۔ انھیں اجزاء خمسہ مجردہ یعنی غیر مادیہ کا نام لطائف خمسہ ہے بعض صوفیہ اپنی اصطلاح میں ان میں نفس کو بھی شامل کر لیتے ہیں اور مجموعہ کو لطائف ستہ کہتے ہیں۔ چنانچہ آجکل یہی نام مشہور بین الخواص والعوام ہے مگر نفس کو لطائف میں شامل کرنا بوجہ اس کے مادی ہونیکے تغلیباً ہے جیسے قمرین۔ عمرین قمر و شمس اور ابوبکر و عمر کو تغلیباً کہا جاتا ہے یہاں مادی کے دو معنی ہیں ایک یہ کہ مادہ اس کا جزو ہو جیسے بدن انسانی دوسرے یہ کہ کسی مادی یا خود مادہ میں حلول کر رہا ہو یہاں پر نفس کو باعتبار المعنی الثانی مادی کہا جاتا ہے کیونکہ نفس جو قوۃ داعیہ الی الشر ہے منطبع فی جمیع البدن ہے لہذا مادی ہوگا مگر یہ بعض اس کو اس وجہ سے تغلیباً لطائف میں شمار کر لیتے ہیں کہ غرض تصوفی کے سبب لطائف کی ساتھ اس سے بھی بحث ہوتی ہے حضرت مجدد صاحب کے کلام میں اکثر لطائف خمسہ کا عنوان مذکور ہوتا ہے اور بعض اکابر صوفیہ کے کلام میں لطائف ستہ کا عنوان اور تحقیق بالا سے معلوم ہو گیا کہ ان میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ مجدد صاحب

لطائف تحقیقی قرار دیتے ہیں۔ متاخرین وغیرہ لطائف تعلیمی اول پانچ ہیں ثانی چھ۔ اور چونکہ لطائف خمسہ غیر مادی و مجردات ہیں تو بقاعدہ الشئ اذا ثبت ثبت بلوازمہ لطائف خمسہ کے لئے تجرد کے لوازم بھی مثل عدم تحیز وغیرہ ثابت ہوں گے مگر اس سے یہ اشتباہ نہ ہو کہ لطائف کیلئے قدم بھی ثابت ہوگا کیونکہ قدم عقلاء لوازم تجرد سے نہیں ہے فانہ یمکن ان یکون الحادث مجردا لانہ لادلیل علی خلافہ۔ البتہ یہ ضرور ثابت ہوگا کہ لطائف متمکن و متحیز نہیں ہوں گے کیونکہ حیز و مکان خواص مادہ سے ہیں۔ تجرد میں اور تحیز و تمکن میں تنافی ہے اس تحقیق کے بعد یہ شبہ ہوتا ہے کہ بعض صوفیہ کے کلام میں واقع ہے اللطائف فوق العرش جس سے تمکن و تحیز کا اثبات ہوتا ہے کیونکہ عرش تو مکان ہے حالانکہ ان کا تجرد اس کا منافی ہے سو سمجھ لینا چاہئے کہ یہ محض ایک اصطلاحی تعبیر ہے جس کی بنا یہ ہے کہ عرش منتہائے امکنہ ہے اہل اسلام کے نزدیک بھی کیونکہ باجماع امت وراء عرش کوئی مکان و حیز نہیں ہے اور حکماء کے نزدیک بھی کیونکہ وہ عرش کو فلک الافلاک محدد جہات وغیرہ کہتے ہیں اور اس کے بعد لاخلا و لاملا کے قائل ہیں البتہ اہل اسلام و حکماء میں فرق یہ ہے کہ اہل اسلام عرش اور جمیع افلاک کے حدوث کے قائل ہیں اور حکماء قدم کے پس اب فوق العرش کے معنی ہوں گے فوق الامکنہ کلہا یعنی خارج عن الامکنہ اور اس کے لئے لازم ہے غیر متحیز و غیر متمکن ہونا پس فوق کے معنی خارج کے ہیں نہ کہ معنی متعارف جس میں استقرار ہوتا ہے۔ پس فوق العرش عدم تمکن کو تعبیر کرنا تعبیر اصطلاحی ہے (بطور جملہ معترضہ فرمایا کہ یہاں سے الرحمٰن علی العرش استوی کے متعلق ایک محتمل توجیہ سمجھ میں آگئی ہوگی کہ یہ کلام محمول علی ظاہرہ نہیں کیونکہ عرش عند اہل الشرع کما مر۔ قریباً حادث ہے اور رحمٰن عزوجل قدیم ہے تو چونکہ عرش حادث ہے اس لئے استواء علیہ بالمعنی المتعارف بھی حادث ہوگا اور اس کے حدوث سے باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا جو مستلزم ہے تغیر ذات کو وھو مستحیل ومستلزم المستحیل مستحیل) اور اس پر ایک تفریع یہ بھی ہوگی کہ لطائف ستہ کے تصور میں تصور عرش کی حاجت نہیں ہوگی کیونکہ اللطائف فوق العرش سے یہ مراد نہیں کہ لطائف عرش پر برابر پتلوں کی طرح بیٹھے ہوئے ہیں بلکہ اس اعتقاد سے یہ مراقبہ جائز بھی نہیں تصور بلاحکم کا مضائقہ نہیں۔ یہ ہے اہل کشف کا قول اور حضرات متکلمین ان لطائف کے منکر ہیں لیکن چونکہ یہ لطائف نہ ممتنع ہیں تاکہ ادلہ عقلیہ سے ان کا امتناع و بطلان ظاہر کیا جائے نہ واجب بالذات یا بالغیر ہیں کہ براہین سے ان کا اثبات کیا جائے بلکہ ایسے ممکن الوجود ہیں جو مکاشفہ سے ثابت کئے گئے ہیں اور متکلمین کو مکاشفہ ہوا نہیں اس لئے ان کا انکار بلادلیل ہے باقی متکلمین نے ان کے عدم پر جو دلیل قائم کی ہے وہ اوھن من بیت العنکبوت ہے متکلمین یہ دلیل نفی لطائف پر بیان کرتے ہیں کہ وصف تجرد باری تعالیٰ کے اخص صفات سے ہے اب اگر غیر باری تعالیٰ کیلئے ثابت کیا جائے تو اشتراک لازم آجاویگا

ومفاسد کا تعلق زیادہ تر بطن و فرج سے ہوتا ہے کانہ مجمع البحرین الظلمانیین اور نفس کے علاوہ دوسرے لطائف کا تعلق بدن کے خاص مقامات و محال سے بوجہ اُن کے تجرد کے بے کیف ہے سو لطیفۂ قلب کا محل قلب صنوبری ہے جو پستان چپ کے نیچے ہے لطیفۂ روح کا محل پستان راست کے دو انگل نیچے قلب صنوبری کے محاذی ہے اسی وجہ سے دونوں لطیفۂ قلب و لطیفۂ روح کو ذاکر بنانے کیلئے دو ضربی ذکر کیا جاتا ہے (اس کے بعد حضرت اقدس نے ایسے انداز میں جو منت کش بیان نہیں ہو سکتا صرف دیکھنے ہی سے تعلق رکھتا تھا دو چار مرتبہ دلکش لہجہ میں آہستہ آہستہ لفظ اللہ اللہ فرمایا اول مرتبہ ضرب میں سر مبارک سے داہنی جانب اشارہ فرمایا پھر بائیں جانب پھر دائیں جانب پھر بائیں جانب میں خیال کرتا ہوں کہ اس طرز سے تمام مجمع سے ایک خاص کیفیت کا اثر ہوگا کیونکہ میرا جیسا قلب بھی باوجود قساوت کے کسی درجہ میں متاثر تھا) لطیفۂ سر کا محل سینہ کا وسط۔ لطیفۂ خفی کا محل دونوں ابروؤں کے درمیان میں ہے تقریباً للفہم یوں سمجھئے کہ فلاسفہ جس جگہ کو مجمع النور کہتے ہیں۔ اسی کے قریب لطیفۂ خفی کا محل ہے۔ لطیفۂ اخفیٰ کا محل ام الدماغ ہے۔ ام الدماغ دماغ میں ایک نقطہ ہے جس کو جوہر دماغ کا مرکز کہا جا سکتا ہے بعض حضرات صوفیہ نے ان لطائف ستہ کے الوان بھی بیان فرمائے ہیں جو ان کو لطائف کے ذاکر بنانے میں منکشف ہوئے ہیں مگر یہاں اشکال ہوتا ہے کہ لطائف مجردات ہیں اور مجردات تحیز و تمکن سے بالاتر ہیں اور امور غیر متمکنہ متلون نہیں ہوتے کیونکہ لوازم لون سے تجسم ہے۔ غیر اجسام میں کبھی الوان نہیں ہوا کرتے جب یہ ہے تو لطائف کے الوان کیسے ہو سکتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ یہ الوان لطائف کے نہیں ہیں بلکہ یہ الوان انوار الٰہیہ کی تجلیات مثالیہ کے الوان ہیں جن کو محققین ناقابل التفات کہتے ہیں اور ان اشیاء کی طرف التفات کو حجاب بتلاتے ہیں مگر بعض حضرات اس التفات کو بھی دافع خطرات ہونیکے سبب معین فی المقصود تصور کرتے ہیں۔ اور تجلی مثالی ہر مجرد بے کیف شے کی ہو سکتی ہے حتیٰ کہ واجب تعالیٰ شانہ کی بھی۔ چنانچہ ہزارہا واقعات ہیں کہ لوگوں نے باری تعالیٰ کو خواب میں دیکھا حالانکہ اس عالم میں مرئی کیلئے متجسم ہونا نہایت ضروری ہے تو یہ رویت فی الرؤیا تجلی مثالی پر محمول ہے۔ چنانچہ بعض لوگوں نے اللہ تعالیٰ کو خاص شکل میں دیکھا ہے واقعہ یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کی مثل تو ممتنع ہے لیس کمثلہ شئ لیکن اثبات مثال ممتنع نہیں۔ قال اللہ تعالیٰ۔ وَلَہُ الْمَثَلُ الْاَعْلٰی وقال فی مقام آخر۔ مثل نورہ کمشکوٰۃ فیہا مصباح (المثل والمثال لفظان مترادفان مختلفان صیغۃً ومتحدان معنیً) اور واجب کیلئے مثل نہ ہونے اور مثال نہ ہونے میں راز یہ ہے کہ مثل کا اطلاق مشارک فی النوع پر ہوتا ہے اور واجب تعالیٰ کیلئے کوئی نوع نہیں ہے جس میں کسی شے کی مشارکت ثابت ہو سکے لہذا واجب تعالیٰ کیلئے اثبات مثلیت محال ہے اور مثال کا

اطلاق مشارک فی الوصف پر ہوتا ہے اور وصف کلی مشکک ہے واجب تعالیٰ میں اشدیۃ واکملیۃ سے پایا جاتا ہے مخلوق میں اضعفیۃ والنقصیۃ سے مثلاً حق تعالیٰ کیلئے بھی سمع و بصر ثابت ہے مخلوق کیلئے بھی تو مخلوق وصف سمع و بصر میں واجب تعالیٰ کی مثال ہوئی مگر واجب تعالیٰ کا وصف سمع و بصر اقویٰ و اعلیٰ ہے اور مخلوق کا اضعف و ادنیٰ باقی مطلق وصف میں مشارکت ہے اور اسی لئے اہل کلام نے جس جگہ لا یشبہ شئ کہا ہے اس کی تفسیر ما ثل یا مثال بحیث یسد احدھما مقام الآخر سے کی ہے (بطور جملہ معترضہ فرمایا کہ حدیث خلق اللہ آدم علی صورتہ میں صورت کے معنی بھی مثال ہیں یعنی خلق اللہ آدم علی مثالہ لان السمع والبصر وغیرھما مشترکۃ بین الممکن والواجب فالممکن فی ھذہ الاوصاف مثال للواجب ولہذا نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم عن ضرب الوجہ لان الضرب قد یفضی الی بطال ھذہ الاوصاف لوجود الاوصاف المذکورۃ التی ھی کامہات الاوصاف باسرھا فی الوجہ۔ اور اسی وجہ سے انسان کے جوارح میں چہرہ کا خاص احترام ہے اور خلق اللہ آدم علی صورتہ میں صورت سے مراد شکل نہیں جو احاطہ حد واحد یا حدین یا حدود سے پیدا ہوتی ہے تاکہ صورتہ پر اشکال ہو بلکہ صورت کے معنی ظہور کے ہیں جیسے کہتے ہیں صورۃ المسئلۃ ھکذا یعنی یہ عنوان مظہر حقیقت مسئلہ ہے اور اسی ظہور کی وجہ سے شکل کو بھی صورت کہتے ہیں کیونکہ شکل کو بھی ذی شکل کے ظہور میں دخل ہے اور اسی طرح مثال کیلئے مظہر ہوتی ہے اس لئے خلق اللہ آدم علی صورتہ فرمایا گیا ہے علماء نے اس کے اور بھی مختلف جوابات دیئے ہیں۔ مثلاً الاضافۃ للتشریف کاضافۃ بیت اللہ فحاصل المعنی خلق اللہ آدم علی صورۃ کریمۃ اوجدھا لہ وقال بعضھم المراد بالصورۃ الصفۃ کما یقال صورۃ المسئلۃ کذا ای خلق اللہ آدم علی صفتہ ولعلہ یرجع الی ما قلنا اولا و یحمل علیہ ما قالتہ الصوفیۃ تخلقوا باخلاق اللہ الی غیر ذالک من الاقوال التی بسطھا المحدثون فی شروحھم لکتب الاحادیث۔ الحاصل تجلی مثال کی حقیقت یہ ہے کہ ذی مثال کے مشابہ ایک ایسی شئے ظاہر ہو جس سے کسی قدر وضوح زائد کیساتھ ذی مثال کا تصور ہو جاوے باقی مثال و ذی مثال میں تشابہ من جمیع الوجوہ ضروری نہیں جیسے زید کالاسد بطور تشبیہ کہا جاتا ہے تو مقصود صرف یہ ہوتا ہے کہ فقط وصف شجاعت میں دونوں شریک ہیں لا غیر۔ گو وصف شجاعت بھی کلی مشکک ہے شیر میں بہت زائد ہے زید میں بہت کم ہے اسی طرح جب باری تعالیٰ کو کسی شکل میں دیکھا جائے تو مثال تو حادث ہوتی ہے لیکن ذی مثال قدیم ہے۔ پس یہ تجلی مثالی بعض خاص اوصاف کے اعتبار سے ہے نہ قدم و حدوث کے اعتبار سے۔ رہا یہ کہ ایسی مناسبت تو حق تعالیٰ سے ہر مخلوق کو ہے تو کیا ہر مخلوق اس کی تجلی مثالی ہے؟

جواب یہ ہے کہ اس مناسبت میں بھی درجات ہیں مطلق مناسبت اس کا مدار نہیں بلکہ خاص مناسبت جسکی حد
جامع مانع وکنہ منضبط نہیں ہوسکتی لیکن اُس تجلی کے وقت صاحبِ واقعہ کو علم ضروری کے طور پر اس مثال کا
مرآۃ ہونا معلوم ہوتا ہے اور یہ امر سائر مخلوق میں مشترک نہیں بعض علماء نے اس تجلی مثالی کے کچھ احکام ذکر کئے
ہیں۔ مثلاً میدانِ قیامت میں تجلی کیسے ہوگی۔ حدیث شریف میں آتا ہے کہ عرصۂ قیامت میں حق تعالیٰ متجلی ہوں گے
لیکن اہل محشر پہچانیں گے نہیں اور کہیں گے نعوذ باللہ منک کیونکہ حکمت ابتلاء سے اُن کو اس تجلی کا تجلی مثالی ہونا
معلوم نہ ہوگا پھر دوسری مرتبہ حق تعالیٰ متجلی ہوں گے اس مرتبہ پہچانیں گے اور پہچانتے ہی سجدہ میں گریں گے تو
دونوں تجلیاں قیامت میں باتفاق امت مثالی ہوں گی کیونکہ موطن قیامت تو عالم ناسوت ہی کے اجزاء ہے
اور ناسوت میں ذات مرئی نہیں ہوتی یہ رویت مخصوص ہے جنت کیساتھ پس یہ تجلی مثالی ہوگی۔ یہ گفتگو تو قیامت
کی تجلی کے متعلق تھی باقی جنت میں جو تجلی ہوگی وہ جماہیر فرق اسلامیہ کے نزدیک ذاتی بے کیف ہوگی صرف معتزلہ اور اُن
اتباع جنت میں بھی تجلی ذاتی کے منکر ہیں کیونکہ وہ ان شرائط کو جو عالم ناسوت میں رویت کیلئے لابدی ہیں عقلاً ماہیت
رویت کیلئے خواہ وہ کسی عالم میں ہو ضروری سمجھتے ہیں اور اہل حق اُن شرائط کو عادی اور مخصوص اس عالم کے ساتھ
ہیں اور تجلی مثالی کی تحقیق رسالہ التشرف میں کسی قدر زائد کی گئی ہے (وھی لصاحب الملفوظ فمن شاء
الاطلاع علی دقائق التجلی فلیراجع الیہا) خلاصہ یہ ہے کہ یہ الوان مکشوفہ نفس لطائف کے نہیں بلکہ لطائف کے

لـه ونحن ننقل عنہا ہہنا شیئاً لابد منہ لتکثیر النفع۔ قال فی التشرف بمعرفۃ احادیث التصوف انقل لک ذلک الحدیث مع تو
بعض اجزائہ علی اصول القوم واللفظ لابی سعید الخدری حین یقال لاہل الموقف لیتبع کل امۃ ما کانت تعبد وفی آخرہ حتی اذا لم یبق الا
کان یعبد اللہ تعالیٰ من بر وفاجر اتاہم رب العالمین فی ادنیٰ صورۃ من التی رأوہ فیہا ای عرفوہ بہا کما فی لفظ ابی ہریرۃ وتبقی ہذہ الا
فیہا منافقوہا فیاتیہم اللہ فی صورۃ غیر صورتہ التی یعرفون الحدیث ای قبل ذلک فی الدنیا ویکون ہذا التجلی مثالیاً کما ہو ظاہر مدلول
الصورۃ) فقال فماذا تنتظرون تتبع کل امۃ ما کانت تعبد قالوا یا ربنا فارقنا الناس افقر ما کنا الیہم ولم نصاحبہم فیقول انا ربکم فیقولون نعوذ با
منک لا نشرک باللہ شیئاً مرتین او ثلثاً حتی ان بعضہم لیکاد ان ینقلب (عن الصواب ویرجع عنہ للامتحان الشدید الذی جری قالہ النووی ولا
وجہ انکارہم ان الوجہ الذی یعرفون بہ الحق فی الدنیا تجلی مثالی ایضاً علی اوضاع مختلفۃ فی اذہان مختلفۃ ویکون ہذا التجلی المثالی المحشری کما دا
قولہ علیہ السلام فی ادنیٰ صورۃ من التی رأوہ فیہا الحدیث ولعل حکمۃ الامتحان کما سبق عن الخطابی والنووی یعنی امتحان ایمانہم ودعواہم الت
وقولہم فارقنا الناس فتجلی لہم فی غیر صورتہم الذہنیۃ ولم تخلق فیہم علماً ضروریاً بکونہ تجلیاً ربانیاً فلما انکروا ہا ظہر صدق دعواہم التوحید حیث
نعوذ بربیۃ ما زعموہ غیر الرب ولعل لا انقلاب عن الصواب ہو غلبۃ الاہوال علی عقولہم بحیث لا یبعد ان ینکروا التجلی المثالی الا
(بقیہ حاشیہ بر صفحہ

تجلیات مثالیہ کے الوان ہیں (لیکن مجازاً لطائف ہی کے الوان کہے جاتے ہیں) سو نفس کا لون زرد ہے قلب کا سُرخ ہے روح کا سفید ہے سِر کا سبز ہے خفی کا نیلگوں ہے۔ اخفیٰ کا سیاہ ہے جیسے مردمک چشم۔ ایک صاحب نے لطائف میں تغائر اعتباری یا حقیقی ہونیکے متعلق سوال کیا اس پر فرمایا کہ بعضے تغائر حقیقی کے قائل ہیں بعضے تغائر اعتباری کے وقت سبق ھذا الغد) اور اس اختلاف کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے متکلمین و حکماء حواس خمسہ کے اثبات وانکار میں اختلاف رکھتے ہیں متکلمین ان حواس کا انکار کرتے ہیں۔ اور ان حواس کے افعال کو قلب کے متعلق مانتے ہیں اور حواس کو آلات ادراک قلب بتلاتے ہیں اور حکماء علیحدہ علیحدہ بالاستقلال ان حواس کو ثابت کرتے ہیں اس پر محققین یہ فرماتے ہیں کہ اصل مقصود ذکر ہے باقی محال ذکر یعنی لطائف کی طرف تفصیلی توجہ کرنے سے طبیعت میں تفرق تشتت انتشار و پراگندگی تخیل ہوتی ہے کیونکہ ایک لطیفہ کے ذاکر بنانیکے بعد دوسرے لطیفہ کو ذاکر بنانے کی جب سعی کیجائیگی تو یا تو پہلے لطیفہ کو بالکل چھوڑ دیا جائے تب تو وہ رخصت ہوا اور محنت سابقہ اکارت گئی یا دوسرے لطیفہ کیساتھ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) الآتی فیما بعد قیاسا لاحدہما علی الآخر) فیقول ہل بینکم وبینہ آیۃ فتعرفونہ بہا فیقولون نعم فیکشف عن ساق فلا یبقی من کان یسجد للہ من تلقاء نفسہ الا اذن لہ بالسجود ولا یبقی من کان یسجد اتقاء وریاء الا جعل اللہ ظہرہ طبقۃ واحدۃ کلما اراد ان یسجد خر علی قفاہ (قال القاضی عیاض کما نقل عنہ النووی قیل المراد بالساق ہنا نور عظیم وورد ذلک فی حدیث عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اھ قلت ویخلق اللہ ح فیہم علما ضروریا بکونہ تجلیا ربانیا وان لم یعرفوہ بہ قبل ذلک واللہ اعلم) ثم یرفعون رؤسہم وقد تحول فی صورتہ التی رأوہ فیہا اول مرۃ فقال انا ربکم فیقول انت ربنا الحدیث (مسلم باب اثبات رویۃ المؤمنین ج ۱) والذی اری ان ہذا التحول ہو ظہورہ فی الصورۃ الذہنیۃ المثالیۃ التی کانوا یعرفونہ بہا قبل ذلک وہذا ہو الذی وعدنا (ای فی العبارۃ المتقدمۃ علی ہذہ العبارۃ فی اصل الرسالۃ ۱۲) باتیان ذکرہ بقولنا سیاتی فی الحدیث ویجوز ہذا التحول فی التجلیات المثالیۃ من بعضہا الی بعض وہذہ الصورۃ وان کانت واحدۃ بالتشخص لکنہا یمکن ان تری مختلفۃ فی الابصار مختلفۃ فلا یشکل انطباق التصورات المختلفۃ علی الصورۃ المتعینۃ ہذا وانما لم یتجل بصورۃ اعلی مما عرفوہ مغائرۃ لہ لعدم حصول حکمۃ الامتحان بہ الان کل مؤمن یعتقد انہ تعالی لیس دون ما اعتقدناہ ولا یعتقد انہ لیس فوق ما اعتقدناہ فلو تجلی بصورۃ اعلی لسبق احتمال کونہ تجلیا ربانیا وما نفاہ فلم یحصل الامتحان فلما تجلی بصورۃ ادنی وکان یعتقد انہ لیس ادنی حکم بالنفی فافہم۔ واعلم ان کل ما ذکرتہ ہنا فی شرح الحدیث علی اصول القوم لیس شیء منہا قطعیا نعم ہو اقرب من کل ما ذکرہ الآخرون من العلماء کقول بعضہم فی التجلی الادنی انہ بعض الملائکۃ ظہر لہم ولا یخفی علیک بعدہ واباء قولہ علیہ السلام انا ہم رب العلمین عن ہذا الحمل وکانک عثرت بہذا التقریر علی ما ادعینا من ان التجلی فی الجنۃ یکون برویۃ الذات وان لم یدرک کنہہا وفی الموقف بالمثال کما کان لموسی علیہ السلام بالطور بصورۃ النار ولا یمتنع علیہ المثال بمعنی المشارک فی الوصف لقولہ تعالی ولہ المثل الاعلی ویمتنع علیہ المثل بمعنی المشارک فی الماہیۃ لقولہ تعالی لیس کمثلہ شیء وہذا المثال وان لم یکن قدیما لکن للمشارک البالغ الی حد الکمال یکون مرآۃ للقدیم ولا یلتفت الذہن ح الی وجوہ التغائر والتمائز بینہما فتبصر وتفکر ۱۲ تفصیل

پہلے لطیفہ کی طرف بھی توجہ کریگا تاکہ دونوں محفوظ رہیں تو توجہ میں انتشار لازمی ہے جو مخل مقصود ہے اور بعض حضرات نفع کی طرف زیادہ التفات فرماتے ہیں اور یہ سب اختلاف اجتہادی ہے فلا یعیب بعضہم علی بعض اور یہاں لطائف کا بقدر ضرورت بیان ختم ہوا پھر فرمایا کہ میں نے لطائف کے جو افعال بیان کئے ہیں وہ کسی مطبوع کتاب میں نہیں دیکھے بلکہ تصوف کی ایک قلمی کتاب قطرات الحیات میں دیکھے تھے اور یہ بھی فرمایا کہ اگر کوئی صاحب اس تقریر ملفوظ کو محفوظ کریں تو القطائف فی اللطائف یا من اللطائف جو مناسب سمجھیں نام رکھ لیں (مجھکو القطائف من اللطائف اچھا معلوم ہوتا ہے اس لئے میں اس تقریر کو القطائف من اللطائف سے موسوم کرتا ہوں) پھر فرمایا میں اس مضمون کے بعد بطور تتمہ کے بمناسبت التفات الی اللطائف کے ایک ضروری مضمون تصور شیخ کا بھی کہ وہ التفات الی صورۃ الشیخ ہے بطور اجمال بیان کئے دیتا ہوں بعض حضرات شغل تصور شیخ کو جزو طریق سمجھتے ہیں اور بعض حضرات عوام الناس کیلئے مانع طریق اور توجہ الی غیر الحق سمجھتے ہیں۔ وہم الجیشتیۃ۔ جو لوگ چشتیہ کو مبتدع غیر متبع سنت کہتے ہیں۔ ان سے بطور الزام کہا جا سکتا ہے کہ اس مسئلہ سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ چشتیہ بہ نسبت دوسرے حضرات کے زیادہ اتباع سنت کا خیال رکھتے ہیں باقی چونکہ ہم کو الزام مقصود نہیں اس لئے ہم کہتے ہیں کہ دوسرے حضرات پر بھی کوئی اعتراض نہیں کیونکہ دونوں سلسلوں کے حضرات ہمارے اکابر ہیں اور یہ مسئلہ مجتہد فیہا ہے ہر فریق اپنے اجتہاد سے جیسا نافع سمجھتا ہے ویسا عمل کرتا ہے دونوں مثاب ہیں۔ دونوں حق تعالیٰ کے نزدیک علی الطریق الصحیح ہیں چشتیہ تصور شیخ کا وجہ صرف یہ فرماتے ہیں کہ اصل مقصود توجہ الی الحق ہے مگر ابتدائے سلوک میں پراگندگی تخیل سے وساوس وخطرات قلب سالک کو مشوش کرتے ہیں اور یکسوئی سے مانع ہوتے ہیں کیونکہ حق تعالیٰ غیب وراء الوراء ہے (کما قیل ما خطر ببالک فہو ہالک واللہ اجل من ذلک) اس کا تصور جمتا نہیں پس وساوس ستاتے ہیں۔ ان وساوس سے بچنے کے لئے ضرورت ہے کہ تخیل کو کسی خاص شئی سے وابستہ کیا جائے تاکہ وساوس دفع ہو جاویں کیونکہ النفس لا تتوجہ الی شیئین فی ان واحد۔ اور گو یہ غرض ہر شے کے تصور سے حاصل ہو سکتی ہے مگر جو شئی احب ہوگی وہ الصق بالقلب ہوگی اور جو شئی الصق بالقلب ہوگی وہ تخیل میں زیادہ یکسوئی پیدا کریگی اور ظاہر ہے کہ ایک معتقد و مرید کے نزدیک اس کا شیخ سب سے احب ہوتا ہے لہذا تصور شیخ سے وہ وساوس و خطرات جو ابتدا میں رونما ہوتے ہیں دفع ہو جاتے ہیں چشتیہ نے اس سنکھیا کو مدبر کر کے استعمال کیا ہے پھر جب تصور شیخ بضرورت دفع وساوس وخطرات ہے تو بقاعدہ مسلمہ الضروری یتقدر بقدر الضرورۃ وساوس وخطرات کے مندفع ہو جانے کے بعد یہ تصور شیخ بھی ترک کر دینا چاہیے اور اس سے زیادہ

تصور اگرچہ نافع نہیں مگر خوش عقیدہ کیلئے مضر بھی نہیں ہے لیکن عوام الناس وضعیف العقائد کیلئے سخت مضر ہے۔ انھیں لوگوں کی وجہ سے حضرت مولانا محمد اسمٰعیل صاحب شہیدؒ نے تصور شیخ کو ماھذہ التماثیل التی انتم لہا عاکفون کے ماتحت بت پرستی میں داخل کیا ہے کیونکہ متعارف تصور شیخ میں شیخ کی جانب اس قدر توجہ تام ہوتی ہے کہ شاغل غیر کا تصور بھی نہیں آنے دیتا اور اس قدر انہماک و استغراق اور اتنی توجہ میرے نزدیک ذوق وجدان سے خاص حق تعالیٰ کا حق ہے۔ پس غیر حق کی طرف ایسی توجہ شرک عملی کے مشابہ ہے کہ حق تعالیٰ کی طرف توجو کہ مقصود لذاتہ ہیں اتنی توجہ نہیں کی گئی اور غیر حق کی جانب اس قدر توجہ کی گئی بعض غلاۃ تو شغل رابطہ میں حق تعالیٰ کی طرف بھی قصداً توجہ نہیں کرتے مجھکو تو یہ امر ذوقاً توحید کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ ایک حکایت یاد آئی حضرت سید صاحب رحمۃ اللہ علیہ کیلئے حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب نے تصور شیخ تجویز کیا سید صاحب کو مرید و معتقد تھے لیکن انھوں نے ادب کے ساتھ نہایت صفائی سے تصور شیخ کرنے سے معذرت کی اور فرمایا یہ شرک ہے۔ شاہ صاحبؒ نے فرمایا ؎

بے سجادہ رنگیں کن گرت پیر مغاں گوید　　　که سالک بیخبر نبود زراہ و رسم منزلہا

سید صاحب نے عرض کیا کہ جو ارشاد ہے وہ بجا و درست ہے۔ لیکن عارف شیرازی نے اس میں معصیت کا ذکر کیا ہے شرک کا نہیں کیونکہ معصیت محدود نافرمانی ہے کہ اگر توبہ کی بھی توفیق نہ ہو تب بھی شقاوت دائمی کا موجب نہیں (ع حد چاہیے سزا میں عقوبت کیواسطے + آخر گناہگار ہوں کافر نہیں ہوں میں + قائلہ غالب الدہلوی ۱۲ جامع) اور وہ جبکہ می کو حقیقی معنی میں لیا جائے بخلاف شرک کے کہ مشرک کے لئے ہمیشہ کیواسطے باب نجات مسدود ہے حضرت شاہ صاحبؒ ناخوش نہیں ہوئے اور فرمایا معلوم ہوا کہ آپکی طبیعت طریق ولایت کے مناسب نہیں اب ہم آپ کو راہ نبوت سے منازل سلوک طے کرائیں گے وقد فعل فللّٰہ درھما ومن یقال فیہما ؎

وزیرے چنیں شہریارے چناں　　　جہاں چوں نگیرد قرارے چناں

تم الاصل ھھنا و تتلوہ فائدتان الحقتا فیما بعد۔

فائدہ اولیٰ۔ ۱۹ رمضان ۱۳۵۹ھ بروز یکشنبہ وقت صبح ۷ بجے۔ ملفوظ بالا پر مولوی سعید احمد صاحب نے کچھ شبہات و سوالات لکھکر پیش کئے تھے۔ حضرت اقدس نے فرمایا کہ پہلے میری ایک تقریر سُن لیجئے اسکے بعد ایک ایک شبہ پیش کرکے جواب سُنتے جائیے گا پہلے لطائف ستہ کے ذاکر ہونیکی اصل حقیقت جسکا اول اجمالاً ذکر

ہوا انھا فذر ہے تفصیل سے سمجھ لیجئے۔ اس سے افعال لطائف کی حقیقت کا کلی انکشاف و کامل ظہور ہو جائیگا اور اس حقیقت سے مراد حقیقت معمول بہا ہے جسکی طریق تصوف میں مشق کرائی جاتی ہے۔ ذکر لطائف دو چیزوں سے مرکب ہے ایک ذکر ہے دوسرے شغل ہے مجموعہ کو اہل فن اصطلاحاً ذکر کہتے ہیں (من قبیل تسمیۃ المجموع باسم الجزء) ذکر سے مراد تو وہی ذکر ہے جو شریعت میں مذکور و ماثور و منقول و مامور بہ و مقصود ہے اور شغل سے (جو کہ دوسرا جزو ہے) مراد ہیئت ذکر ہے (کأنہ علۃ صوریۃ للذکر) یعنی یہ تصور کیا جائے کہ فلاں موقع جو فلاں لطیفہ کا محل ہے مشغول ذکر ہے جیسے جارحۂ لسان ذاکر ہے اسی طرح یہ محل بھی ذاکر ہے مثلاً لطیفۂ قلب میں لسانی ذکر کیساتھ یہ تصور کیا جائے کہ قلب صنوبری بھی ذکر کر رہا ہے حاصل یہ ہے کہ ذکر لطائف میں اصطلاحاً شغل بھی ہوتا ہے یعنی محال لطائف کے متعلق یہ تصور کیا جاتا ہے کہ ذکر الٰہی میں یہ محال بھی ہمنوائے لسان ہیں۔ (اور تصوف میں تمام اشغال کی حقیقت تخیلات مخصوصہ ہیں) ہاں شغل کی تائید و تقویت اور اُس کے کامیاب و مؤثر بنانے کیلئے بعضے اور افعال بھی کئے جاتے ہیں مثلاً کلمات ذکر کو سانس سے اوپر کو اٹھایا جاتا ہے۔ پھر تخیل سے دماغ میں پہنچایا جاتا ہے اور وہاں پہنچا کر سانس روک لیجاتی ہے یعنی یہ تصور کیا جاتا ہے کہ ام الدماغ میں سانس بند ہے کیونکہ تجربہ سے یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچ گیا ہے کہ حبس دم کو دفع خطرات اور مطلوب کی جانب توجہ قوی میں زیادہ دخل ہے (چنانچہ شکار میں ہدف کو سامنے رکھنے کیلئے حبس دم ضروری سمجھا جاتا ہے) اور اس حالت میں ذکر لسانی یا قلبی میں مشغولی کی جاتی ہے اور ذکر جیسے لسانی ہوتا ہے اسی طرح قلبی بھی ہوتا ہے کہ الفاظ تخیلہ سے قلب کو ذاکر بنایا جاتا ہے اس ذکر قلبی کی اصل اس حدیث شریف سے احتمالاً مستنبط ہو سکتی ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یذکر اللہ علی کل احیانہ (رواہ مسلم کذا فی باب مخالطۃ الجنب من المشکوٰۃ) کیونکہ علی کل احیانہ کو اگر استغراق حقیقی پر محمول کیا جائے کما ھو الظاہر المتبادر تو تخلی للبول والغائط والجماع کے اوقات کو بھی شامل ہوگا حالانکہ ایسے اوقات میں ذکر لسانی سوء ادب ہے، نیز خود حضور اقدس کے معمول کے خلاف ہے حتی کہ آپ بول سے فارغ ہوئے مگر سلام کا جواب بدون تیمم کے نہیں دیا حالانکہ ذکر خالص بھی نہیں من وجہ کلام بھی ہے اسی لئے مفسد صلوٰۃ بھی ہے پس لامحالہ کان یذکر سے مراد مطلق ذکر ہے خواہ لسانی ہو خواہ قلبی تاکہ علی الاطلاق منطوق حدیث کا موافق تمام اوقات کا احاطہ ہو سکے البتہ اگر حدیث شریف میں علی کل احیانہ کو استغراق عرفی و اضافی پر محمول کیا جائے اور فی اکثر احیانہ مراد لیا جائے تو اس وقت صرف ذکر لسانی کا ارادہ بھی بے تکلف مستقیم ہو جائیگا اسی وجہ سے اس حدیث سے ذکر قلبی پر استدلال قطعی نہیں کیا جا سکتا البتہ احتمال ہے کوئی شئی مانع نہیں (لأن الاحتمال ناش

عن دلیل قوی وھو الظہور التبادر لان من احاط بمشاغلہ الکثیرۃ صلی اللہ علیہ وسلم علماً ایتقن ان الذکر اللسانی کان لا یتحقق علی اکثر الاحیان ایضاً ومن ثم ورد ما المحدثون فی ابواب لا یجتمع معہا الذکر اللسانی واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔ بلکہ اگر ذرا غور کیا جاوے تو صاف معلوم ہو جاوے گا کہ ذکر قلبی خود ذکر لسانی کی اصل ہے کیونکہ ذکر قلبی کلام نفسی ہے اور ذکر لسانی کلام لفظی اور مسلم ہے کہ ؎

ان الکلام لفی الفؤاد وانما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

شریعت نے بہت سے مواقع پر ذکر قلبی کو معتبر مانا ہے چنانچہ بالاتفاق امت اخرس کے ایمان کیلئے اقرار باللسان ضروری نہیں صرف توحید و رسالت کا تخیل جازم واعتقاد کامل وتصدیق تام کافی ہے اسی طرح جو شخص بالقصد والاختیار مضامین کفریہ کو الفاظ متخیلہ سے قلب میں جاگزیں ومستقر کرے وہ شریعت میں کافر ہوگا الحاصل ذکر لطائف اصطلاحاً دو چیزوں سے مرکب ہے (۱) ذکر (۲) فکر (الذی عبر عنہ بالتخیل سابقاً واتی بلفظ فکر ھہنا مراعاۃ للقافیۃ) پس ان دونوں کے مجموعہ سے یعنی مزاولت فکر ومواظبت ذکر سے محال لطائف میں مختلف اور نئے آثار وکوائف محسوس ہوتے ہیں خواہ وہ آثار وکوائف ان محال میں پہلے سے موجود ہوں اور احساس وظہور اب ہوا ہو خواہ ان آثار وکوائف کا حدوث ہی اب بعد فکر ہوا ہو اور یہ آثار وکوائف کبھی حرکات کی شکل میں ظہور پذیر ہوتے ہیں جن کا عروق ضوارب میں تو احساس ہی ہوتا ہے کیونکہ حرکات عروق ضوارب میں پہلے سے موجود ہیں اب مزاولۃ فکر وشغل سے ظہور ہوا ہے نہ کہ تحقق وحدوث (والا یلزم تحصیل الحاصل) اور بعض کا تحقق وحدوث ہی اب ہوا ہے پہلے کچھ نہ تھا اور کبھی یہ آثار وکوائف اصوات کے رنگ میں رونما ہوتے ہیں اور یہ اصوات کبھی غیر الفاظ ہوتے ہیں اور کبھی خاص خاص الفاظ جو محال لطائف میں مسموع ہوتے ہیں اور یہ الفاظ بعض کے نزدیک صرف خیالی ہوتے ہیں محل لطائف میں تکلم شروط تکلم آلات تکلم سب معدوم ومفقود ہوتے ہیں اور بعض فرماتے ہیں کہ یہ الفاظ خیالی نہیں ہیں بلکہ حقیقۃً محال لطائف میں پہلے سے موجود ومحفوظ ہیں کیونکہ قرآن شریف میں ہے وان من شیٔ الا یسبح بحمدہ تو چونکہ محال لطائف بھی اشیا میں اس لئے وہ بھی آیت شریفہ کے منطوق کے موافق تسبیح خوانی میں مشغول ہوں گے اور یہ تسبیحات ہی وہ الفاظ ہیں جو ذاکر کو اب محال لطائف میں محسوس ومسموع ہوئے ہیں۔ ھکذا قالوا ولکنہ فی بادی الرأی تکلف بارد مستغنی عنہ والظاھر ان المراد بھذا التسبیح دلالۃ المصنوعات علی صانعہا کما یشیر الیہ قولہ تعالی ولکن لا تفقھون تسبیحھم فانہ وکان المراد بھذا التسبیح الالفاظ التی تسمع فی محال اللطائف لکان الظاھر ان یقال ولکن لا تسمعون تسبیحھم واذ لیس فلیس نعم لا یلزم من تفسیر ھذا التسبیح فی الآیۃ بالدلالۃ المذکورۃ نفی التسبیح القالی لثبوتہ بدلائل اخر والتزام

من نفی اللسان نفی التکلم لان اللسان شرط عادی لہ فی ذوات اللسان لا شرط عقلی (کما سیاتی بعد اسطر) فی قولہ یہ امر بھی یاد رکھنے کی چیز ہے) (بطور جملہ معترضہ فرمایا کہ مجھ کو اس وقت ایک لطیفہ یاد آیا ایک مرتبہ ایک ہندو نوجوان جو جھنجھانہ کا رئیس تھا اپنے گرو کیساتھ یہاں آیا۔ قرآن مجید کے متعلق سوال کیا کہ اہل اسلام قرآن شریف کو اللہ تعالیٰ کا کلام کہتے ہیں حالانکہ کلام کیلئے زبان کی حاجت ہے اور اللہ تعالیٰ زبان وغیرہ جمیع اعضاء سے منزہ ہے۔ پس قرآن شریف کلام اللہ کیسے ہوا میں نے کہا یہ تو بناء الفاسد علی الفاسد کی قبیل سے ہے آپ کا یہ مقدمہ ممہدہ ہی کہ کلام کیلئے زبان کی حاجت ہوا کرتی ہے غلط و ناقابل تسلیم ہے کیونکہ اگر مطلقاً متکلم کیلئے زبان ہونا ضروری ہو تو اصل متکلم تو زبان ہے بس چاہئے کہ زبان کیلئے بھی ایک دوسری زبان ہو۔ اور دوسری زبان کیلئے تیسری زبان ہونا چاہئے وھلم جرا حالانکہ زبان متکلم بالذات ہے اس کو واسطہ کی ضرورت نہیں ہاں انسان کو تکلم میں واسطہ زبان کی ضرورت ہے، تو جب ایک ضعیف مخلوق (زبان) بالذات بلا واسطہ زبان تکلم کر سکتی ہے تو حق تعالیٰ خالق کل شئ قادر علی الاطلاق کیونکر تکلم میں زبان کا محتاج ہوگا۔ میں سمجھتا تھا کہ شاید یہ میرا جواب نہیں سمجھے گا مگر چونکہ وہ اپنے طریقہ کے مطابق دھیان گیان کیا کرتا تھا اسلئے سمجھ گیا (اشغال و اذکار سے عقل و فہم میں بھی ازدیاد ہو جاتا ہے کما ھو المجرب المشاھد ومن ارتاب فلیجرب گو ایمان سے جو عقل و فہم پیدا ہوتا ہے وہ اور نوع کا ہے) اور فوراً اپنے گرو سے بولا کہ دیکھا یہ ہے علم۔ سبحان اللہ کیسی معقول بات فرمائی پھر اس نے مجھے اپنے باغ کے وہ ہدایا دیئے جو پہلے سے چھپائے ہوئے تھا۔ میں نے اس کے اخلاص کی وجہ سے بخوشی قبول کر لیا۔ لیکن یہ امر بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ جیسے جمیع اشیاء کی تسبیح اضطراری یعنی دلالت علی الصانع ثابت ہے اسی طرح ایک اختیاری بھی ہے۔ اہل کشف و کرامات نے اپنے مشاہدہ و کشف کی بناء پر اشیاء کی تسبیح اختیاری کی حکایت کی ہے لیکن قرآن شریف سے بھی اسی مسئلہ ظنی کا اثبات کیا جا سکتا ہے حق تعالیٰ فرماتے ہیں فقال لہا وللارض ائتیا طوعا او کرھا قالتا اتینا طائعین۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان میں طوع و اختیار ہے البتہ یہ ممکن ہے کہ اور اشیاء کی تسبیح اختیاری ہماری تسبیح اختیاری جیسی نہ ہو کیونکہ ان میں ہمارے جیسے آلات نہیں ہیں بلکہ ان کی تسبیح اختیاری وہ ہے جو ان کے شایان ہے بہر حال ان اصوات و الفاظ میں اہل فن کے دو قول ہیں اول یہ کہ مزاولت فکر و شغل و یکسوئی سے قوت خیالیہ سے محال لطائف میں اصوات والفاظ مسموع ہوتے ہیں حقیقۃً نہ تکلم ہے نہ اصوات والفاظ فقط خیال کی کرشمہ سازیاں ہیں۔ ثانی یہ کہ یہ اصوات والفاظ محال لطائف میں پہلے سے ثابت و موجود ہیں اور ان کا تکلم حقیقی ہے لیکن وہی تکلم جو محال لطائف کے مناسب ہو اور ان اصوات والفاظ اور اس تکلم کا احساس اب ہوا ہے اور مجھ کو اسلم و احوط یہ معلوم ہوتا ہے کہ یوں کہا جائے محال لطائف

جو اصوات والفاظ محسوس و مسموع ہوتے ہیں اُن کیلئے واقعی موجود بالتحقیق ہونا کسی دلیل سے ضروری نہیں ہے احتمال ہے کہ صرف قوت متخیلہ کی ہنگامہ آرائی ہو دکیونکہ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ محال لطائف میں تسبیح اختیاری پہلے سے موجود ہے اور اصوات والفاظ سے مرکب ہے تب بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ذاکر کو مزاولت فکر سے یہی تسبیح مسموع ہو رہی ہے اس لئے کہ احتمال اب بھی موجود ہے کہ ممکن ہے جو الفاظ مسموع ہو رہے ہیں وہ صرف خیالی ہوں اور جو الفاظ حقیقی ہوں وہ مسموع نہ ہوں فان التصدیق بوجود الفاظ فی محل لا یستلزم استماعہا فیہ) اور کبھی یہ آثار وکوائف الوان مختلفہ کی رنگ میں نمایاں ہوتے ہیں جن کی تفصیل تقریر سابق میں بقدر ضرورت آپ حضرات کو معلوم ہو چکی ہے فلا حاجۃ الی الاعادۃ۔ پس خلاصہ مقام یہ ہے کہ مزاولت ذکر و مواظبت فکر پر بطریق منع الخلو یہ آثار وکوائف ثلثہ مرتب ہیں جو علامات ہیں سرایت ذکر کی (۱) حرکات محال لطائف (۲) استماع الفاظ فی محال اللطائف (۳) احساس الوان محال لطائف۔ یہ تینوں آثار وکوائف انتہائی مشق سے پیدا ہوتے ہیں اور سرایت ذکر کی علامات سمجھے جاتے ہیں کبھی یہ تینوں آثار مجتمعۃً مزاولۃ ذکر و فکر پر مرتب ہوتے ہیں کبھی ایک یا دو پائے جاتے ہیں یہ بات بھی فروگذاشت کرنیکے قابل نہیں کہ ان تینوں علائم کا تحقق دال علی الولایۃ نہیں ان آثار وکوائف کے وجود سے مقبولیت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا کیونکہ مزاولۃ فکر و شغل سے جو آثار متحقق ہوتے ہیں وہ محبوب کی صورت کے مانند ہیں جو عاشق کی ذہن میں فرط عاشقی کی وجہ سے جم جاتی ہے جیسے صورت محبوب کے انتقاش فی الذہن سے ولایت و مقبولیت عند ذاک المحبوب پر استدلال نہیں کیا جاسکتا اسی طرح ان علائم ثلثہ کے ظہور سے بھی ولایت و مقبولیت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ نیز یہ آثار سرایت ذکر کی محض علامات ہیں۔ سرایت ذکر کی حقیقت میں داخل یا اسکی خصائص میں سے نہیں ہیں۔ مزاولت فکر و شغل سے اصل مقصود تو یہ ہے کہ ذہول و غفلت کم ہو اور اکثر اوقات تیقظ و مشاہدہ جمال و کمال میں بسر ہوں ان آثار سے صرف تقویت و تائید کا فائدہ ہوتا ہے اور حکمت اس مشق کی یہ ہے کہ بعض طبائع کو بعض اوقات میں وساوس و خطرات کا ہجوم ہوتا ہے اور وہ یکسوئی و دفع وساوس کے خواہاں ہوتے ہیں اس لئے شیخ کامل اس ذکر لطائف کی مشق کراتا ہے تاکہ سکون و اطمینان حاصل ہو جائے اور طبیعت سے پراگندگی تخیل و انتشار وساوس دور ہو جائے جیسے مسمریزم میں مشق کرائی جاتی ہے کہ کسی کاغذ پر سیاہ نقطہ لگا کر ٹکٹکی باندھکر دیکھتے ہیں اہل طریق بھی کبھی کلمۃ اللہ کا کاغذ پر لکھکر اُس پر نظر جماتے ہیں کبھی عمل استکتاب تجویز کرتے ہیں یعنی برابر لفظ اللہ اللہ لکھتے چلے حتی کہ یہ اسم اعظم قلب و ذہن میں کما حقہ مستقر و متمکن ہو جائے لیکن یہ دونوں باتیں مقصود بالذات نہیں بلکہ صرف وسیلۂ یکسوئی ہیں جو کہ ایک درجہ میں شرعاً بھی مطلوب ہے جس کے بعض افراد کی شرعی مطلوبیۃ کا درجہ

اس سے واضح ہوتا ہے کہ تقاضائے طعام کے وقت قبل نماز طعام سے فراغت حاصل کرنیکا حکم ہے تاکہ یکسوئی ہوجائے اور نماز اعتدال و اطمینان سے ادا کی جائے۔ تو طعام سے فراغت مقصود بالذات نہیں بلکہ یکسوئی کا وسیلہ ہے تاکہ نماز طمانیۃ القلب سے ادا ہو سکے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اسی طرح نقطہ سیاہ کو ٹکٹکی باندھکر دیکھنا اور عمل اسکتاب مقصود بالذات نہیں بلکہ وسیلہ یکسوئی ہیں مگر مقدمۃ العبادۃ ہونیکی وجہ سے ان کا شمار حسنات ہی میں ہے اور موجب اثر و ثواب ہیں جیسے فراغت از طعام بقصد اطمینان نماز باعث اجر و ثواب ہے اگر یہ کوائف مقدمۃ العبادۃ نہ بنائی جائیں تو پھر ان کا کچھ اجر نہیں نہ یہ مقاصد ہیں چنانچہ ان الوان وغیرہ کا انکشاف غیر مسلمین تک کو بھی یکسوئی سے حاصل ہوجاتا ہے حتیٰ کہ مجانین کو بھی، چنانچہ شرح اسباب میں بالتصریح مذکور ہے کہ جنون میں کشف ہوجاتا ہے کیونکہ بعض اوقات مجنون کے تخیلات بھی کسی ایک مرکز پر مجتمع ہوجاتے ہیں۔ نیز اگر کسی شخص کو کسی معصیت کے ارتکاب میں یکسوئی ہوجاوے تب بھی اس کو کشف حقائق کونیہ ہو سکتا ہے بلکہ بعض لوگوں کو فطرۃً کشف سے مناسبت ہوتی ہے ان کو اکتساب یکسوئی کی بھی ضرورت نہیں ہوتی چہ جائے اسلام کی۔ یہ بھی جاننا ضروری ہے کہ اوپر جو مشق لطائف کے متعلق مشائخ کا اختلاف نقل کیا ہے کہ بعضے اس کو عین فی الذکر قالاً قرار دیتے ہیں اور بعضے اس کو موجب تشتت حالاً قرار دیتے ہیں یہ اختلاف مشق و توجہ تفصیلی میں ہے باقی اجمالی مشق اور توجہ اس میں اختلاف نہیں ایسی مشق بعض دوسرے سلسلہ کے لوگ بھی کراتے ہیں جو مشق لطائف کو موجب تشتت کہتے ہیں چنانچہ ایک شغل ایسا بھی ہے کہ ذاکر تمام اعضا و جوارح کے متعلق عین ذکر کے وقت یہ تصور اجمالی کرتا ہے کہ یہ سب ذکر کر رہے ہیں ایسے ذکر و شغل کو اہل فن سلطان الاذکار کہتے ہیں۔ سلطان الاذکار سے بھی ایسی ہی حرکات پیدا ہوجاتی ہیں یعنی عروق ضوارب کے تحرکات کا احساس ہوتا ہے کبھی چڑیوں کی سی آوازیں سنائی دیتی ہیں وحمل علیہ البعض ما قال العارف الشیرازی ؎

کس ندانست کہ منزل گہ آں یار کجا است   ایں قدر ہست کہ بانگ جرسے مے آید

لکنہ تکلف محض کبھی رعد و صاعقہ کی خطرناک گرجیں مسموع ہوتی ہیں کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ ذاکران آثار کے ہجوم سے خائف و پریشان ہوجاتا ہے۔ مکتوبات قدوسیہ میں اس کیفیت کا بہت ذکر ہے۔ شیخ جلال الدین تھانیسری نے اپنے حالات میں ان کوائف کو بار بار لکھا ہے حضرت کی تسلیات و تشفیات موجود ہیں (ایسے موقع پر شیخ کی کلمات تسلی و الفاظ تشفی سے ہی کشتی پار ہوجاتی ہے) بہت سے لوگوں کو سلطان الاذکار کے آثار و علائم سے ایک غلطی ہوگئی ہے وہ ان آثار کو کائنات ملکوتیہ کا انکشاف سمجھے حالانکہ بالیقین یہ دعویٰ کرنا صحیح نہیں کیونکہ یکسوئی سے اکثر کائنات ناسوتیہ ہی کا انکشاف ہوتا ہے گو بقلت و ندرت بعض اوقات کائنات ملکوتی بھی منکشف ہوجاتی

ہیں اور سلطان الاذکار میں اعضاء وجوارح کی جانب اجمالی توجہ ہوتی ہے تفصیلی نہیں۔ اس میں حبس دم سے بھی کام لیا جاتا ہے کیونکہ حبس دم سے یکسوئی میں اعانت ہوتی ہے البتہ حبس دم باندازہ ضبط وتحمل وبقدر طاقت ہونا چاہئے اور اکثر نے اس وقت اس کو ترک کر دیا ہے۔ حضرات صوفیہ نے اشغال کی اصل اس حدیث سے نکالی ہے۔ اجعل بصرك حيث تسجد (یعنی حالت قیام صلوٰۃ میں اپنی نظر کو جائے سجدہ پر مقصور رکھو) کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم جمعیت خاطر اطمینان قلب یکسوئی کی تحصیل کیلئے دیا ہے لیکن حق یہ ہے کہ اس حدیث سے ثبوت شغل پر استدلال یقینی نہیں کیا جاسکتا کیونکہ یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حکم مراعات ادب وتعظیم کیلئے ہو واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال البتہ احتمال ثبوت ضرور ہے اور ایسے امور ظنیہ میں احتمال بھی کافی ہے جو اجتہاد کے انضمام سے راجح بھی ہوجاتا ہے کیونکہ اس احتمال سے اس امر کا تو یقین ہوجاتا ہے کہ صوفیہ کا تجویز فرمودہ شغل شریعت مطہرہ میں بے اصل نہیں ہے جیسے حضرات مجتہدین فقہاء بدون نصوص صریحہ کے بعض احتمالات پر محض ذوق سے احکام ظنیہ ظاہرہ کا استنباط کرتے ہیں اسی طرح یہ حضرات بھی احکام ظنیہ باطنہ کا استخراج کرتے ہیں، کیونکہ یہ حضرات بھی فن طریقت کے احکام باطنہ میں مجتہد ہیں (فرع) اور اس حدیث اجعل بصرك حيث تسجد سے ایک اور مسئلہ یاد آگیا وہ بھی تکمیلاً للفائدہ بیان کئے دیتا ہوں۔ احناف میں اختلاف ہو رہا ہے کہ آیا مصلی کیلئے صرف طولاً یا عرضاً بشکل محراب خط کھینچ دینا سترہ ہوسکتا ہے یا نہیں (امام محمد صاحبؒ سے احدی الروایتین یہ ہے کہ خط کھینچنا مسنون نہیں اور خط سترہ نہیں بن سکتا ہے اکثر مشائخ کا اسی روایت پر عمل ہے واختارها صاحب الهداية لان الخط لا يفيد المقصود لانه لا يظهر للمارين من بعيد امام محمد صاحبؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ سترہ کیلئے خط کھینچنا بھی کافی ہے کیونکہ ابوداؤد کی حدیث میں ہے فان لم يكن معه عصا فليخط خطاً گو یہ حدیث ضعیف ہے، (وبضعفه نعلل الرواية الاولى عن الامام محمد) لیکن فضائل اعمال میں حدیث ضعیف بھی معمول بہ ہوسکتی ہے کما ثبت فی اصول الحدیث والفقہ۔ ونقل القدوری کفایۃ الخط عن ابی یوسفؒ ایضاً وقال العلامة ابن الهمام صاحب فتح القدير السنة (ولو كانت ضعيفة) اولىٰ بالاتباع (وان لم يحصل مقصود ما) مع انه يظهر في الجملة اذ المقصود جمع الخاطر بربط الخيال به كيلا ينتشر كذا في البحر وشرح المنية قال في الحلية وقد يعارض تضعيفه بتصحيح احمد وابن حبان وغيرهما) اس اختلاف کے متعلق میرے ذہن میں عرصہ سے ایک تطبیق ہے میں اُسے بیان کرنا چاہتا ہوں وہ یہ کہ سترہ میں دو حکمتیں ہیں ایک مار کے اعتبار سے دوسرے مصلی (ممرور بہ) کے اعتبار سے، مار کے اعتبار سے تو یہ حکمت ہے کہ وہ مصلی کے سامنے سترہ کے اندر سے نہ جائیگا

دور ہی سے اسکو ممانعت مرور معلوم ہو جائیگی اور مصلی کے اعتبار سے یہ حکمت ہے کہ خیال اس خط سے مربوط رہے خیال میں انتشار و پراگندگی نہ ہو اور خیال کے ربط سے جمعیت خاطر حاصل ہو تا کہ صلوٰۃ کما حقہا ادا ہو سکے (کما اشار الیہ العلامۃ ابن الھمام) پس امام ابوحنیفہ نے جو خط کے سترہ ہونے سے انکار فرمایا ہے (کما ھو الروایۃ الاولیٰ عن الامام محمدؒ) وہ غالباً نظراً الی حکمۃ المار ہے (لان المار لایمکنہ النظر الی الخط لانہ لایظھر لہ من بعید فلا یمنعہ عن المرور بین یدی المصلی داخل لسترۃ وکان ھو المقصود واذ افات مقصود کون الخط سترۃ فات کون الخط سترۃ) اغلب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہی مطلب ہوگا ورنہ حدیث ابو داؤد فان لم یکن معہ عصا فلیخط خطاً کے ترک کی کوئی وجہ موجہ موجود نہیں ہے (اگر حدیث کو ضعیف بھی مان لیا جائے تب بھی جواز تو ثابت ہو ہی جائیگا کما ھو الروایۃ الثانیۃ عن الامام محمد حالانکہ امام احمد و امام ابن حبان وغیرہ محدثین نے حدیث کی تصحیح بھی کی ہے کما قال فی الحلیۃ) چونکہ امام ابوحنیفہؒ کے الفاظ بعینہا تو ہم تک پہنچے نہیں ہیں اس لئے غالب گمان یہ ہے کہ امام صاحب نے اسی اعتبار سے انکار فرمایا ہوگا (اس گمان کی تائید امام محمد صاحب کی دوسری روایت سے ہوتی ہے جس میں خط کا سترہ کیلئے کافی ہونا منقول ہے اس میں کفایت خط کا اقرار غالباً نظراً الی حکمۃ المصلی المرور رہا ہے وھو محمل حدیث ابی داؤد فانہ من الواجب علینا ان نسعی فی مطابقۃ اقوالنا بالاحادیث ونجعلہا تابعۃ لھا ولا نجتھد فی العکس لانہ عکس المقصود فلا تعارض بین الحدیث وبین مذھب الاحناف (کما لا تعارض بین الروایتین عن الامام) ومحصلہ ان الخط کاف فی حق المصلی ولیس بکاف فی حق المار۔ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال

اب میں پھر اصل مقصود کی جانب عود کرتا ہوں صوفیہ نے جو اس حدیث اجعل بصرک حیث تسجد سے اصل شغل کا اثبات کیا ہے گو احتمالاً ہی سہی تو غایت ما فی الباب یہ اثبات بطور نکتہ کے ہوگا اور اس قسم کے کل مضامین نکات ہی کی حیثیت رکھتے ہیں اس لئے کہ حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ایسی تدابیر جزئیہ بیان کرنے کیلئے مبعوث نہیں ہوتے بلکہ انکی بعثت کی حکمت اظہار طرق نجات و بیان تدابیر فوز آخرت ہے۔ ان کی تعلیم تو کلی طریقہ سے یہ ہے۔ اذکروا اللہ حتی یقولوا انہ لمجنون۔ الغرض ذکر لطائف و سلطان الاذکار وغیرہ سے مقصود اصلی یہ ہے کہ ذاکر کے دل و دماغ میں ایک مستحکم و راسخ ملکہ یادداشت پیدا ہو جائے جس کے سبب اکثر اوقات مقصود سے ذہول و غفلت نہ ہو بلکہ ذکر میں مشغول رہے اسی کثرت کو صوفیہ کے کلام میں دوام ذکر سے تعبیر کیا جاتا ہے جس کو ہم نے اکثر اوقات میں ذہول نہ ہونیکے عنوان سے بیان کیا ہے کیونکہ ہر شئی کا دوام اُس کے مناسب ہوا کرتا ہے مثلاً زید کہتا ہے کہ میں ہمیشہ پانچوں نمازیں ادا کیا کرتا ہوں یعنی روزانہ عمرو کہتا ہے کہ میں ہمیشہ صلوٰۃ عید الاضحیٰ پڑھا کرتا ہوں یعنی سالانہ پس اسی قاعدہ کی بنا پر ذکر کا دوام ذکر

کے مناسب ہوگا۔ اور وہ عدم ذہول فی اکثر الاوقات ہے، کیونکہ ذکر سے جمیع اوقات کا احاطہ عادۃً ناممکن و مستحیل ہے کیونکہ نوم وغیرہ امور حیات انسان کیلئے عادۃً لابدی ہیں اور ان میں ذہول لازمی ہے اسی واسطے بعض حضرات صوفیہ نے لفظ دوام کو بدل دیا ہے اور فرمایا ہے کہ طریق میں مقصود کثرت ذکر و دوام طاعت ہے وکان الیہ اشار العارف الشیرازی بقولہ ؎

در بزم عیش یک دو قدح نوش کن برو — یعنی طمع مدار وصال دوام را

(وترجمتہ بقولی ؎)

دو ایک جام پی کے چلو بزم عیش سے — یعنی طمع نہ رکھو وصال دوام کی

مگر اس عبارت پر بھی یہ شبہ ہوتا ہے کہ جیسے ذکر سے جمیع اوقات کا احاطہ عادۃً ناممکن و مستحیل ہے اسی طرح طاعت سے بھی جمیع اوقات کا احاطہ عادۃً ناممکن و مستحیل ہے جواب یہ ہے کہ طاعت کو ذکر پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ ذکر میں فعل و ایجاد کی ضرورت ہے، اور طاعت فعل و ایجاد سے بھی وجود پذیر ہو جاتی ہے اور ترک و کف النفس سے کیونکہ ترک معصیت بھی طاعت ہے ترک سے مراد وہی ترک ہے جس کی ابتداء بالقصد والنیۃ ہو۔ اسی ترک کو کف النفس کہا جاتا ہے بشرطیکہ مضاد کا قصد طاری نہ ہو جائے اس کف النفس کیلئے بقاء نیت و قصد کی ضرورت نہیں بلکہ ابتداء میں نیت امتداد سے حکماً امتداد نیت ثابت ہو جاتا ہے یعنی اگر ابتداء میں یہ نیت ہو کہ تمام معاصی کے ارتکاب سے عمر بھر اجتناب کروں گا تو گو بعد میں اس نیت و قصد سے ذہول ہو جاوے لیکن حکماً اس نیت و قصد کو موجود مانا جائیگا اور ترک معاصی کو کف النفس عنہا قرار دیکر امید اجر و ثواب قائم کی جائیگی۔ دیکھئے صلوٰۃ میں بالاتفاق امت نیت شرط ہے لیکن ذہول عن النیۃ بھی بالاتفاق امت ھی مانع عن صحۃ الصلوٰۃ و ثوابہا نہیں ہے حتی یتحقق ماینافی الصلوٰۃ ایک اور محسوس و بدیہی مثال ملاحظہ فرمائیے۔ ماشی کسی خاص منزل تک چلنا چاہتا ہے اور مشی فعل اختیاری ہے فلا یتحقق الا بعد تحقق الاختیار لیکن قصد و اختیار صرف ابتداء مشی میں ہوتا ہے عادۃً ہر ہر قدم پر نیت و قصد مشی مستحیل عادی ہے بلکہ ہر ہر قدم پر جو شخص قصد و اختیار کا استحضار کریگا۔ اس کا چلنا معلوم تو جیسے ماشی کے منزل مقصود تک پہنچنے کیلئے نیت امتداد کافی ہے خود امتدادِ نیت کی حاجت نہیں ایسے ہی دوام طاعت کیلئے نیت امتداد کف النفس عن المعاصی کافی ہے امتداد نیت کی ضرورت نہیں بلکہ ابتدائی نیت امتداد ہی سے اجمالی دوام حاصل ہو جاتا ہے میں اس کو ایک مثال سے واضح کرتا ہوں۔ فرض کیجئے کہ کسی کا ایک عاشق ہے ہر وقت اس کی یاد میں بیتاب و مضطرب رہتا ہے لیکن بمقتضائے بشریت گاہے گاہے خفیف سے ذہول کے

وقفات بھی اس کے عاشقانہ زندگی میں رونما ہوتے ہیں مگر اظہر من الشمس ہے کہ اس عاشق کا معشوق سے ذہول
ایسا نہ ہوگا جیسا اس کو اغیار واجانب سے ذہول ہے کیونکہ اغیار واجانب سے تو ذہول مطلق وذہول تام ہوتا ہے بخلاف
معشوق کے کہ اس سے جو ذہول ہوتا ہے وہ مطلق وتام نہیں بلکہ ذہول قلیل وخفیف ہوتا ہے پس جیسے اس ذہول
عاشق کو کالعدم قرار دیکر یہ قرار دیا جاتا ہے کہ وہ ہمیشہ یاد اجمالی میں مشغول رہتا ہے اور اس کو مداومت یاد سے
تعبیر کیا جاتا ہے ایسے ہی نیت استمداد ترک معاصی سے طاعت کی مداومت اجمالی حاصل ہوجاتی ہے۔ ایک
دوسری مثال سُنئے پیاسے کو پیاس کا احساس ہوتا ہے بھوکے کو بھوک کا احساس ہوتا ہے مگر اس بھوک
پیاس کے زمانہ میں کبھی کبھی خفیف سا ذہول بھی ہوتا ہے یا یوں کہئے کہ ذہول نہیں ہوتا بلکہ توجہ کم ہوجاتی ہے جو
منافی احساس ذہول مطلق وتام ہے ایسے ہی مسلم کے ترک معاصی میں کبھی کبھی ترک معاصی سے خفیف سا ذہول
ہوجاتا ہے جو منافی طاعت نہیں ذہول مطلق کبھی نہیں ہوتا لہٰذا لفظ دوام طاعت پر کوئی شبہ نہ کرنا چاہئے
گو اہلِ ظاہر نے امکان دوام طاعت کا انکار کردیا ہے کیونکہ اُن کو اس کا مشاہدہ نہیں ہوا لیکن انکار ھم
بعد وضوح حقیقۃ دوام الطاعۃ مما لا یلتفت الیہ بل یقال لھم ع تو مشو منکر کہ حق بس قادرست +

بہرحال جب تصریح قوم سے یہ معلوم ہوچکا ہے کہ تمام اذکار واشغال سے مقصود اصلی یہ ہے کہ ذاکر کے
دل ودماغ میں ایک مستحکم وراسخ ملکہ یادداشت پیدا ہوجائے جس میں اکثر اوقات ذہول وغفلت نہ ہو تو اب
جاننا چاہئے کہ اسی ذکر میں قوت وترقی ہوکر وہ درجات پیدا ہوجاتے ہیں جن کو تقریر سابق میں ذکر وحضور
ومکاشفہ وشہود ومعاینہ سے تعبیر کیا گیا ان درجات میں تو کسی کا اختلاف نہیں صرف کلام اس میں ہے کہ یہ
درجات کسی ایک لطیفہ کے افعال ہیں یا مختلف لطائف کے بعضے صرف لطیفۂ قلب کے افعال کہتے ہیں اور
بعضے مختلف لطائف کے افعال بتلاتے ہیں اور میں تقریر سابق میں بیان کرچکا ہوں کہ ان دونوں جماعتوں
کا یہ اختلاف بالکل اس اختلاف کے مانند ہے جو متکلمین وحکماء میں انکار حواس خمسۂ باطنہ واثبات حواس
خمسۂ باطنہ میں ہے حس مشترک کے فعل کا کسی فریق کو انکار نہیں فرق یہ ہے کہ متکلمین کہتے ہیں قلب مدرک
بالذات ہے حس مشترک کوئی شئ نہیں جس کی جانب یہ فعل منسوب کیا جائے حکماء کہتے ہیں کہ حس مشترک
ایک مستقل حاسۂ باطنہ ہے اس کے فعل کو قلب کی جانب منسوب کرنا صحیح نہیں باقی اہلِ تصوف
کی غرض پر نظر کرتے ہوئے اقرب الی التحقیق یہ ہے کہ یہ امور گو امر بالذات تو مقصود ومطلوب ہیں ہی
نہیں یہ تو مقصود بالذات یعنی رضائے الٰہی کا وسیلہ ہیں تو پھر اس تفتیش کا کیا نتیجہ کہ یہ فعل کس لطیفہ کا ہے

اور یہ فعل کس لطیفہ کا۔ احتیاج تو ان افعال کے وجود کی ہے نہ کہ اس تفصیل کی کہ ان کے محال کیا کیا ہیں اور ان کی منسوب الیہا کون کون۔ غور کیجئے کہ اگر کسی کے پاس آم آئیں تو اس کو یہ دیکھنا چاہئے کہ یہ آم خام ہیں یا پختہ۔ ترش یا شیریں چھوٹے ہیں یا بڑے۔ اس سے کیا نتیجہ ہے کہ یہ آم کس درخت کا ہے اس آم کے درخت کا حجم کتنا ہے اس آم کا درخت باغ کی کس سمت میں ہے۔ لان هذا التحقيق والتفتيش بمعزل عن اغراضه و محصوله۔ ان الشاغلين باللطائف يقولون ان اللطائف متغائرة بالذات وغيرهم يقولون ان اللطيفة هو القلب وعليه بترتبه ما يقولون بترتبه على سائر اللطائف فلا اختلاف فى المحمولات بل الاختلاف الموضوع فعند الاولين الموضوع متعدد وعند الآخرين واحد والله اعلم (پھر مولوی صاحب موصوف کے مکرر استفسارات کے جواب میں مضامینِ ذیل ارشاد فرمائے چونکہ یہ مضامین مختلف و غیر مربوط ہیں اسلئے میں علیحدہ علیحدہ نمبروں میں منضبط کرتا ہوں)۔ (۱) سلطان الاذکار میں جس کا اوپر ذکر آیا ہے جمیع اعضاء و جوارح کی جانب اجمالی توجہ ہوتی ہے اور ذکر لطائف میں جو اس کی مشق کرائے جاتے ہیں توجہ تفصیلی ہوتی ہے (۲) ذکر تین طریقوں پر متحقق ہوتا ہے (۱) ذکر لسانی (۲) ذکر قلبی یعنی بالفاظ خیالیہ (۳) ذکر بالتوجہ وحدہا بدون احضار الالفاظ فى القلب ولكن هذا النوع الثالث من انواع الذكر عسير الحصول فان القلب يتعسر عليه عادة ادراك المعانى وحدها بدون واسطة قوالب الالفاظ كما يشهد به الوجدان السليم۔ یہ تینوں انواع ذکر کے طاعت و عبادت ہیں (۳) ان اذکار بہیئت خاصہ اور اشغال سے اصل مقصود یکسوئی ہے جس سے ملکۂ یادداشت راسخ ہوجاوے کیونکہ اور اشیاء کی جانب توجہ یادِ الٰہی سے مانع ہوتی ہے وساوس و خطرات کا ہجوم ہوتا ہے ان وسائل سے توجہ کو اور اشیاء سے ہٹایا جاتا ہے وساوس و خطرات کو مندفع کیا جاتا ہے حتی کہ یادِ الٰہی قلب و دماغ میں راسخ و مستحکم ہوجاوے (۴) ان اذکار و اشغال سے اولاً حق تعالیٰ کی جانب اجمالی توجہ ہوتی ہے جس میں عدم ذہول کا اہتمام کیا جاتا ہے پھر اس کیفیت کے رسوخ و استحکام کا نام ملکۂ یادداشت ہے پھر ملکۂ یادداشت کے ضعف و قوت کے لحاظ سے وہ افعال مرتب ہوتے ہیں جن کو تقریر سابق میں ایک محسوس مثال سے پانچ درجے مقرر کرکے واضح کرچکا ہوں (۵) صوفیہ جو کہ یکسوئی کو مقصود لغیرہ مانتے ہیں کیونکہ مقصود اصلی اعمال صالحہ اور مقصود المقصود رضاء الٰہی ہے اور اس یکسوئی حاصل کرنے کیلئے مراقبہ خلوت عزلت قلت اختلاط شغل وغیرہ امور سالک کیلئے تجویز کرتے ہیں متقشفین کا اس پر اعتراض ہے کہ یہ امور مقصود میں غیر محتاج الیہا ہیں (والکبری مطویۃ وهى ما يشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم من حسن اسلام المرء تركه ما لا

یعنیہ) لیکن ان کو یہ خبر نہیں کہ امراض ظاہرہ کے معالجہ میں اطباء بھی مسہل میں ایسی تعلیم دیتے ہیں کہ ذہن کو مشوش نہ کرنا کسی توجہ ہٹانیوالے مشغلہ میں مشغول نہ ہونا۔ زیادہ بات نہ کرنا۔ اسہال کے تصور و تخیل میں رہنا وغیرہ وغیرہ۔ اس پر کوئی اعتراض نہیں کرتا۔ بجز اس کے کیا فرق ہے اطباء کی تجویز کو ذریعہ صحت بدنیہ کا سمجھتے ہیں اور وہ مقصود ہوتا ہے اس لئے چون چرا کی مجال نہیں بخلاف تجویز صوفیہ صافیہ کے اُس کو صحت نفس کا ذریعہ اور مطلوب نہیں جانتے اس لئے لغویات و خرافات کا طومار بدتمیزی باندھتے ہیں (نعوذ باللہ من شرور انفسنا و سوء اعمالنا و فساد عقولنا)

(۶) حضرات صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کو ان اشغال و مراقبات وغیرہ تدابیر و حیل کی ضرورت نہ تھی کیونکہ وہ سید الانبیاء والمرسلین باعث تکوین العالمین صلی اللہ تعالیٰ علیہ و اصحابہ وسلم کے انفاس طیبہ کی برکات اور صحابت مطہرہ کے فیوض سے اپنے قلوب و اذہان میں ایسی قوی و کامل استعداد رکھتے تھے کہ ان اشیاء کو واسطہ مقصود بنانے کی اُن کو ضرورت نہ تھی۔ یہی اعمال مامور بہا ان اشغال کے ثمرات کیلئے اُن کو کافی تھے اور یہی راز ہے کہ یہ علوم مروجہ خیر القرون میں مدوّن نہیں ہوئے کیونکہ اُن کو ہر قسم کے ظاہری و باطنی واقعات کیلئے خاص ذوات بابرکات ہی کافی و وافی تھیں جس قدر خیر القرون سے بُعد ہوتا گیا حل مشکلات و فتح مغلقات کیلئے تدوین علوم کی ضرورت کا احساس ہوتا گیا جس کو علماء امت نے شکر اللہ مساعیہم الجمیلہ ازمنہ متقاربہ میں باحسن وجوہ انجام کو پہنچایا اور چونکہ ضرورتیں مختلف تھیں اس لئے فطرۃً تقسیم عمل کی حاجت ہوئی۔ بعض حضرات نے علم ظاہر کی جانب توجہ مبذول کی اور اس کے مختلف شعبوں میں سے کسی خاص شعبہ کو مخصوص توجہات کا مرکز بنایا گو اور شعبوں کی جانب بھی بقدر ضرورت ملتفت رہے اور بعض حضرات نے امانت باطن کو سنبھالا دونوں جماعتوں نے امت مرحومہ کو رہین منت فرمایا۔ جزاھم اللہ عنا و عن سائر المسلمین احسن الجزاء۔ بہرحال چونکہ ہم ضعیف الاستعداد ضعیف العقائد ہیں ہمارے قلب و دماغ میں دنیا اور مافیہا کا حُسن و جمال مرکوز ہے حقائق ہم سے مستتر ہیں اس لئے ہم کو وصول الی اللہ کیلئے جو خلق الثقلین کی حکمۃ اصلیہ ہے (ما خلقت الجن والانس الا لیعبدون) ان ذرائع و وسائل خاصہ کی حاجت ہے اور شدید حاجت ہے، کما تشہد بہ التجربۃ (۷) چونکہ فطری قاعدہ ہے کہ النفس لا تتوجہ الی الشیئین فی ان واحد اس لئے ضروری ہے کہ ایک تصور کے رسوخ و استحکام سے دوسرے تخیلات و تصورات منتشر و مضمحل بلکہ معدوم و مفقود ہو جائیں گے کما ھو المحسوس المشاھد والا یرتاب فیہ احد۔ اور میں ایسے قاعدہ کے ماتحت یہ تجویز کیا کرتا ہوں کہ اگر کوئی شخص سوء اتفاق سے کسی حسین و جمیل آدمی کے عشق میں مبتلا ہو جائے اس کے خط و خال و نقش و نگار کی یاد سے مضطر و مضطرب رہتا ہو تو ایک بہت موٹے کثیف المزاج عظیم البطن بدصورت کریہ المنظر شخص

کا تصور کیا کرے جس کی رال بہہ رہی ہو۔ آب بینی لبوں پر ہو دھوتی پائجامہ میں بھری ہو۔ اس شخص کا ہیئت کذائی سے تصور اس حسین وجمیل آدمی کے تخیل و تعشق کو نکال دیگا۔ اسی طرح اذکار واشغال سے خالص توجہ الی الحق ہوجاتی ہے اور غیر اللہ کے وساوس و خطرات زائل ہوجاتے ہیں۔ (۸) مختلف اذکار واشغال میں سے شیخ کامل اپنی فطانت وفراست اور اپنے تجارب کی بنا پر ہر سالک کے مزاج وخصوصیات کے موافق ذکر وشغل تجویز کرتا ہے جس سالک کو جس طریق سے مناسب سمجھتا ہے منزل مقصود کی جانب رہبری کرتا ہے۔ بالکل ایسی مثال ہے کہ طب ظاہری میں متعدد ادویہ ایک اثر ایک درجہ ایک کیفیت ایک مزاج کی ہوتی ہیں لیکن طبیب حاذق مختلف اصحاب کے لئے خفی مناسبات کی بنا پر علیحدہ علیحدہ دوا تجویز کرتا ہے اس پر اعتماد نہیں کرتا کہ یہ ادویہ چونکہ متحدۃ الخواص ہیں اس لئے سب مریضوں کے لئے جو ایک ہی مرض میں مبتلا ہیں ایک ہی دوا تجویز کردوں۔

(۹) کثرت ذکر مشائخ سے یکسوئی حاصل ہوتی ہے یکسوئی سے ملکۂ یادداشت حاصل ہوتا ہے ملکۂ یادداشت کی مزاولت سے قوت بڑھتی ہے اور درجات خمسہ مفصلہ مذکورہ ما سبق حاصل ہوتے ہیں (۱۰) بعض سالکین کو یکسوئی بغیر شغل وغیرہ صرف ذکر سے بھی حاصل ہوجاتی ہے کیونکہ جو ذکر باللسان ہے وہ بالقلب بھی ہوسکتا ہے صرف توجہ کی ضرورت ہے یہ قضیہ کہ ھذا الذکر اما ذکر باللسان واما ذکر بالقلب مانعۃ الخلو ہے مانعۃ الجمع نہیں فلا مانع عن جمعہا (۱۱) میں مانتا ہوں کہ کتب تصوف موجود ہیں اور ان میں امراض باطنہ، اسباب امراض طرق تشخیص۔ ادویہ۔ معالجات بتمامہا وبکمالہا مضبوط ومبسوط ہیں لیکن پھر سالکین کو مراحل سلوک طے کرنے اور اصلاح نفس وتزکیۃ الاخلاق میں شیخ کامل کی سخت ضرورت ہے بغیر تعلیمات وتنبیہات شیخ کے وسوسۂ اہرمن سے محفوظ رہنا اور صحیح وسالم منزل مقصود پر پہنچنا کار سے دارد۔ (واما المؤیدین بالقوۃ القدسیۃ من اللہ فھو بمعزل عن بحثنا) دیکھئے کتب طب ظاہری میں بھی مباحث نہایت شرح وبسط سے موجود ہیں لیکن مرضی کے لئے اپنے معالجات میں صرف ان کا مطالعہ کافی نہیں سمجھا جاتا بلکہ ضرور ماہر فن طبیب کی جستجو کی جاتی ہے خصوصاً پیچیدہ امراض میں حتی کہ امراض شدیدہ میں تو خود اطباء بھی اپنے معالجات میں اکثر دوسرے اطباء سے مشورہ لیتے ہیں تا بغیر طبیباں چہ رسد۔ پس جو نسبت مرض وکتب طبیہ واطباء میں ہے وہی نسبت سالکین وکتب تصوف ومشائخ میں ہے البتہ یہ بات ضرور یاد رکھنے کی ہے کہ ضرورت تعلیم شیخ کی ہے نہ کہ بیعت کی۔ انقلاب زمانہ ہے کہ آجکل تمام دار ومدار بیعت پر سمجھا جاتا ہے اور تعلیم کی جانب توجہ نہیں کی جاتی حالانکہ اصل شئی وہ ہے اگر ایک شخص بیعت نہیں ہے لیکن شیخ کامل تعلیم دیتا ہے اور وہ پورا پورا عمل

کرتا ہے اس کے کامل و مکمل ہونے میں ذرہ برابر شک شبہ نہیں ہے اس کے برخلاف ایک شخص ہے جو کسی قطب الارشاد سے بیعت ہے مگر نہ وہ تعلیم دیتا ہے اور نہ یہ عمل کرتا ہے تو بیعت ہیچ ہے جو شیخ تعلیم و اصلاح کیلئے بیعت کو شرط قرار دے وہ شیخ نہیں اس کو چھوڑ کر کسی دوسرے کامل کی جانب مراجعت کرنا چاہئے کیا کوئی طبیب ظاہر کبھی معالجۂ امراض میں مریضوں سے یہ شرط کرتا ہے کہ تم میرے شاگرد ہو جاؤ وان اشترط فھو لیس بطبیب یجب علی المرضیٰ ان یرجعوا عنہ الی غیرہ۔ حضرات صوفیہ کا مقصود بیعت سے صرف اتنا تھا کہ شیخ و مرید میں ایک طرح کی مناسبت پیدا ہو جائے جس سے فی الجملہ تعلیم شیخ و تعلم مریدین میں سہولت ہو یعنی تعلیم کیلئے بیعت لولاہ لامتنع کا درجہ نہیں رکھتی بلکہ صرف مصحح لدخول الفاء کے درجہ میں ہے مگر جاہلوں نے عکس کر دیا ہے بلکہ عکس سے بھی زائد کہ بیعت ہی کو مقصود بالذات سمجھتے ہیں۔ چاہئے تو یہ تھا کہ تعلیم شیخ پر پابندی سے عمل کیا جاتا اس کو اپنے احوال و کوائف سے مطلع کیا جاتا کیونکہ اطلاع احوال و کوائف کو فطری طور پر شیخ کو مرید کی جانب متوجہ کرنے میں کافی دخل ہے اس لئے کہ اس کو اس سے مسرت ہوتی ہے کہ یہ میری تعلیم پر عمل کرتا ہے اور میری تجاویز کو نگاہ وقعت سے دیکھتا ہے جیسے طبیب جب اپنے مریض کو متوجہ و قدر دان پاتا ہے تو زائد متوجہ ہوتا ہے مگر اب بیعت ہی مطمح نظر ہے ع بہ بیں تفاوت رہ از کجاست تا بکجا + دیکھئے استاد و شاگرد کا تعلق دگو بعض حضرات کی رائے اس کے خلاف ہے) شیخ و مرید کے تعلق سے بدرجہا قوی ہوتا ہے مگر محتاج بیعت نہیں۔ دوکاندار پیروں نے عوام الناس کو ارادت کے دام میں پھنسانے کیلئے بیعت کی ضرورت کے گیت گائے ہیں۔ اصلحہ اللہ احوالھم (۱۲) حقیقت میں نسبت مطلق تعلق مع اللہ کو کہتے ہیں اس اطلاق کی بنا پر ہر مؤمن ولو کان فاسقا فاجرا صاحب نسبۃ ہے کیونکہ نفس ایمان سے تعلق مع اللہ ثابت ہے وھو مناط صحۃ اطلاق النسبۃ وقد تحقق بالایمان اور اصطلاح صوفیہ میں نسبۃ اس تعلق مع اللہ کو کہتے ہیں جس کی لوازم میں سے دو چیزیں نہایت ضروری ہیں۔ اول کثرۃ الذکر، ثانی دوام الطاعۃ۔ بغیر ان دو چیز نسبت مصطلحہ صورت نہ بندد اور یہ نسبۃ مصطلحہ بذاتہا اختیاری نہیں ہے لیکن موعودۃ الترتب علے الامور الاختیاریہ ہے۔ فکانہ اختیاریۃ ولا یخفی ان کثرۃ الذکر والمحافظۃ علی العبادۃ امران اختیاریان لان صدورھما عن الاختیار من البدیہات الاولیۃ۔ اس نسبۃ مصطلحہ میں سالک کو حق تعالی سے ایسا قوی و راسخ تعلق ہو جاتا ہے کہ ذہول کما و کیفا نہایت ہی خفیف ہوتا ہے ویکون صاحب النسبۃ کالعاشق المولع فی عدم النسیان وعدم الذھول وفی الایتمار بالاوامر والانتہاء عن النواھی۔ خلاصہ یہ ہے کہ صاحب نسبت کو طبعاً

دین وحق کی مخالفت ایسی گراں و مکروہ معلوم ہوتی ہے جیسے عوام مومنین کو عقائد بہرحال تمام اذکار اشغال کی غایت مقصودہ و غرض اصلی اکتساب نسبت مصطلحہ ہی ہے اور اس نسبت مصطلحہ کا اکتساب واجب ہے کیونکہ کثرۃ الذکر جو مضاد ہے اُس ذکر قلیل کی جس پر منافقین کی مذمت فرمائی ہے لایذکرون اللہ الا قلیلا اور دوام الطاعۃ واجب ہیں اور عادۃً یہ دونوں بدون اس نسبت کے حاصل نہیں ہوتے اس لئے اس کی تحصیل بھی واجب ہے اور اس نسبت مصطلحہ میں عباد کی جانب سے کثرۃ ذکر و دوام طاعۃ ہوتا ہے اور خالق العباد کی جانب سے رضا و پسندیدگی ہوتی ہے رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ کا مصداق ہوتا ہے۔ اصل میں نسبت اس مجموعہ تعلقین کا نام ہے۔ اسی واسطے مرتکب معاصی کو نسبت مصطلحہ کا حصول نہیں ہوتا حتی یتوب الی اللہ غافر الذنب قابل التوب لانہا لاتجتمع مع المعاصی لان دوام الطاعۃ من لوازمہا والمعاصی تنافیہ وانتفاء اللازم یدل علی انتفاء الملزوم نعم النسبۃ العامۃ یمکن اجتماعہا مع الصغائر والکبائر ماعدا الشرک لان دوام الطاعۃ لیس من لوازمہا فانتفائہ لایقدح فیہا ھذا ماعندی واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔ یہی نسبت وہ قرب ہے جو مامور بالتحصیل ہے اور اس کا طریق صرف اعمال صالحہ ہیں جو اختیاری ہیں نہ کہ کیفیات و حالات غیر اختیاریہ جن کو قرب مذکور میں کچھ دخل نہیں مگر اکثر اصل طریق اختیاریات کو چھوڑ کر غیر اختیارات کے درپے ہو جاتے ہیں۔ (۱۳) طریق قرب کے اختیاری غیر اختیاری ہونے کی بحث سے ایک تحقیق یاد آگئی چونکہ اس کے بھی نافع ہونے کی امید ہے اس لئے تتمیماً للنفع اسکو بھی بالاختصار بیان کئے دیتا ہوں مجھکو کئی سال یہ اشکال رہا کہ جب قرب الی اللہ کے حصول کا طریق صرف افعال اختیاریہ ہیں۔ کما ذکر انفا تو لازم آتا ہے کہ انبیاء و رسل علیہم الصلوۃ والسلام کی نبوت و رسالت جو قرب ممکن کے انتہائی درجات ہیں بھی کسی فعل اختیاری ہی کا نتیجہ ہوں حالانکہ نبوت و رسالت محض موہوب ہیں کسی فعل اختیاری کا ثمرہ نہیں۔ ایک مرتبہ خود بخود قرآن شریف پڑھتے ہوئے دفعۃً اشکال حل ہو گیا کہ قرب کی دو قسمیں ہیں۔ قرب موہوب۔ قرب مکسوب۔ پس جو قرب افعال اختیاریہ پر مترتب ہوتا ہے وہ وہ قرب ہے جو مامور بالتحصیل ہے مطلق قرب نہیں اور اس قاعدہ کی بنا پر یہ بھی ممکن ہے گو عادۃ اللہ کے خلاف ہے کہ کسی شخص کو وہبی طور پر نسبت مصطلحہ بغیر مزاولۃ افعال اختیاریہ حاصل ہو جائے لکنہ خارج عن بحثنا کیونکہ یہ امر ہماری انظار و عقول کی حدود و ادراک سے بالاتر ہے (۱۴) اعمال اختیاریہ شرط ہیں قرب مکسوب کے مگر علت نہیں ممکن ہے کہ اعمال میں کوئی ایسا نقص رہ جائے جس سے اُن پر قرب مرتب نہ ہو اسی واسطے میں کہتا ہوں کہ نظراً الی الظاہر کسی کو شیخ۔ زاہد۔ عارف۔ عاشق۔ سالک کہنا تو جائز ہے لیکن

ولی اللہ کہنا ناجائز ہے کیونکہ ولایت یعنی قرب خاص و مقبولیت امر خفی ہے اسکا دعوی شہادۃ من غیر علم میں داخل ہے اسی واسطے حدیث میں لکھا ہے لا یزکی علی اللہ احد او یقول واللہ حسیبہ او کما قال یعنی اگر کسی شخص کو ولی اللہ کہنا ہو تو یہ تعبیر ہونا چاہئے ھو ولی اللہ فی ظاھر الحال واللہ حسیبہ۔ یعنی بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلاں شخص ولی ہے باقی حقیقۃ الحال سے علام الغیوب ہی واقف ہے کیونکہ ممکن ہے کہ جن افعال ظاہرہ کو ہم وسیلۂ قرب الی اللہ سمجھ رہے ہیں ان کی کوئی شرط نہ پائی جاتی ہو یا کوئی منافی مخفی متحقق ہو رہا ہو اس تحقیق سے ایک اور بات بھی سمجھ میں آ گئی۔ اشعریہ و ماتریدیہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہو رہا ہے کہ انا مومن ان شاء اللہ تعالی کہنا جائز ہے یا نہیں بعض اشاعرہ سے منقول ہے کہ انا مؤمن ان شاء اللہ تعالی کہنا جائز ہے اور اسکی توجیہ اہل علم نے یہ فرمائی ہے کہ لان العبرۃ فی الایمان والکفر بالخاتمۃ حتی ان المومن من مات علی الایمان وان کان طول عمرہ علی الکفر والکافر من مات علی غیر الاسلام وان کان مدۃ حیاتہ علیہ۔ ماتریدیہ فرماتے ہیں۔ اذا وجد من العبد التصدیق والاقرار صح لہ ان یقول انا مؤمن حقا ولا ینبغی ان یقول انا مومن ان شاء اللہ تعالی لانہ ان کان للشک فی الحال فی تحقیق ما یحسبہ ایمانا سواء کان العمل داخلا فی حقیقۃ الایمان اولا فھو کفر لا محالۃ وان کان المتادب واحالۃ الامور الی مشیۃ اللہ تعالی او للشک فی المستقبل مع التیقن فی الحال والتبرک بذکر اللہ او التبری عن تزکیۃ نفسہ (عملا بقولہ تعالی فلا تزکوا انفسکم ھو اعلم بمن اتقی) وغیرھا من التوجیہات فالاولی ترکہ لما انہ یوھم بالشک اور علمائے کلام نے تحریر اختلاف کے بعد یہ فیصلہ کیا ہے والحق ان ھذا الاختلاف لفظی لانہ ان ارید مجرد حصول معنی الایمان فھو حاصل فی الحال فلا معنی للتعلیق وان ارید ما یترتب علیہ النجاۃ فھو فی مشیۃ اللہ تعالی فلا معنی للتحقیق فمن منع ان یقال انا مؤمن ان شاء اللہ اراد الاول ومن اجازہ اراد الثانی انتھت العبارۃ بمعناھا ویقول ھذا العبد الضعیف (ای صاحب الملفوظ مد ظلہ العالی) انہ یمکن بناء علی التحقیق السابق المار آنفا ان یقال ان ھذا الاختلاف فی المعنی دون اللفظ وھو الظاھر المتبادر لان الاختلاف فی اللفظ مما یابا عنہ شان العلماء المحققین لاسیما المتکلمین فیمکن حمل قول بعض الاشاعرۃ قول المؤمن انا مؤمن ان شاء اللہ تعالی علی تعلیق الایمان بمشیۃ اللہ تعالی فی الحال نظرا الی انہ یمکن ان یکون شرط من الشروط المعتبرۃ عند اللہ غیر متحقق فی الایمان الذی نحن نحسبہ ایمانا فی الظاھر وان کان عدم التحقیق ھذا غیر قادح فی النجاۃ لان التکلیف بقدر الوسع فبالنظر الی ھذا الاحتمال الذی ھو ممکن عند الصوفیۃ قال

بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مومن ان شاء الله تعالیٰ والآخرون لما لم ينتبهوا على هذه الدقيقة منعوه (ان هذا التوجيه الوجيه بمكان من الحسن على مذاق الصوفية الصافية) وظني ان عقائد الاشاعرة في الاكثر اقرب الى مذاق الصوفية من عقائد الماتريدية۔

(۱۵) اخیر میں ایک نہایت ضروری بات کہتا ہوں جو بیش بہا اور بہت زیادہ قابلِ توجہ ہے وہ یہ کہ ملفوظ سابق اور یہ تقریر دونوں علوم مکاشفہ کے متعلق ہیں اور علوم مکاشفہ بالکل ناقابلِ التفات ہیں جبکہ خود کشف وکرامات کو اہلِ فن حیض الرجال سے تعبیر کرتے ہیں پس مقصود فوائد ہیں نہ زوائد۔ گو میں نے ایک گھنٹہ چالیس منٹ اس تقریر اور سوال و جواب میں خرچ کیے لیکن میں ذرہ برابر بھی محظوظ نہیں ہوا میں اس خدمت کو عملی کام اور باعثِ حظ سمجھتا ہوں کہ کسی طالب عامل کو کچھ بتادوں اور وہ اس پر اہتمام سے عمل پیرا ہو۔ باقی اس قسم کی تحقیقات و تدقیقات تو حقیقت میں میبذی و صدرا کی تقاریر کے مترادف ہیں۔ واین انا منہا اگر سچ پوچھے تو ثمرات و برکات کا حصول ان تحقیقات و تدقیقات نسیاً منسیا کردینے پر موقوف ہے۔ یہ تحقیقات و تدقیقات حجاب و مانع ہیں (شام کے وقت تربیت کے متعلق دو ایک معمولی باتیں بیان فرماکر فرمایا تھا کہ ان معمولی کلمات کے بعد تو قلب میں نور محسوس ہوتا ہے لیکن صبح کی طویل تقریر کے بعد بھی کچھ نورانیت محسوس نہیں ہوئی تھی اسی قسم کا مضمون ملفوظ سابق کے بعد بھی بیان فرمایا تھا مگر اس جلسہ میں بہت زور دیا اسی واسطے اس کو ضبط کیا گیا) ایک واقعہ یاد آیا جس زمانہ میں میں کانپور کے مدرسہ جامع العلوم میں مدرس اول تھا ایک طالب علم نے درخواست کی کہ مجھکو مثنوی مولانا رومی پڑھادیجیے۔ میں نے دریافت کیا آپ تحصیل درسیات سے فارغ ہوچکے ہیں؟ کہا کہ درسیات قریب الختم ہیں کچھ باقی ہیں۔ میں نے کہا مولوی صاحب مثنوی کے پڑھنے کیلئے ابھی دو درجے باقی ہیں۔ پہلے درسیات کا اکمال اور پھر ان کا اہمال یعنی محو کرنا اور بھلانا وفی مثلہ۔ قیل العلم ھو الحجاب الاکبر چونکہ علوم مکاشفہ میرے نزدیک اب ناقابلِ التفات ہیں اس لئے میں ممانعت کرتا ہوں کہ کوئی صاحب اس کے متعلق مجھ سے تقریراً یا تحریراً مکالمہ نہ کریں گو مجھ پر ایک زمانہ ایسا بھی گذرا کہ ان علوم سے بہت شغف تھا شب و روز انھیں میں منہمک رہتا تھا مگر اب تو ان کو مخل مقصود سمجھتا ہوں ؎

قدم باید اندر طریقت نہ دم | کہ اصلے ندارد دم بے قدم
قال را بگذار مرد حال شو | پیش مردے کاملے پامال شو

کارکن کار بگذار از گفتار کاندریں راہ کار باید کار

فائدہ ثانیہ: از قلم حقیقت رقم صاحب الملفوظ عم فیضہ ونفعہ تحریر بالا سے یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا کہ لطائف خمسہ جوہر ہیں اور نفس عرض اور یہ ایک قول ہے اور اوپر یہی قول لیا گیا ہے اور اس قول پر لطائف کے عدد میں کہ پانچ ہیں یا چھ نزاع لفظی ہوگا جیسا اوپر مفصل گذرا۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ نفس بھی مثل دیگر بقیہ لطائف کے ایک لطیفہ مجردہ جوہر یہ ہے تو اس وقت عدد لطائف میں حقیقی اختلاف نہ ہوگا اور غزالیؒ کے قول سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے انھوں نے دوسرے بعض لطائف کے ساتھ نفس میں بھی دو درجے نکالے ہیں ایک اصل مجرد دوسرا اس کا متعلق مادی کذا فی کتاب عجائب القلب من کتاب المہلکات من الاحیاء اور نصوص میں جو احکام نفس کے وارد ہیں۔ مثلاً از قول نفس یا حسرتی۔ اور علمت نفس ما قدمت واخرت۔ یا ایتہا النفس المطمئنۃ۔ ظاہراً ان سے جوہریت کو ترجیح معلوم ہوتی ہے۔ البتہ اگر یہ کہا جاوے کہ ان نصوص میں بنا بر ترادف لغوی کے روح کو نفس کہدیا تو پھر کچھ اشکال نہیں یا یہ کہا جاوے کہ نفس تو عرض ہی ہے اور جو احکام مذکورہ اس کی طرف منسوب کئے گئے ہیں وہ احکام اُس جوہر مادی کے ہیں جس میں یہ عرض حال ہے یعنی جو محل ہے اس قوت داعی الی الشر کا یعنی جمیع بدن جس میں یہ قوت منطبع ہے اور یہ نسبت ایسی ہے جیسے بعض احکام نصوص میں سمع وبصر کی طرف منسوب کر دیئے ہیں اور وہ احکام واقع میں ان کے محل کے ہیں۔ کما قال الخازن فی قولہ تعالیٰ ان السمع والبصر والفواد کل اولئک کان عنہ مسئولا۔ ذانصہ۔ قیل یسأل السمع والبصر والفواد عما فعلہ المرء اھ وکما فی قولہ تعالیٰ وما کنتم تستترون ان یشہد علیکم سمعکم ولا ابصارکم۔ الآیۃ۔

التماس از جامع

نمبر ۱۔ میں ۲۴ شعبان ۱۳۴۵ھ کو حکیم الامت مجدد الملت محی الطریقۃ حضرت مولانا مولوی حافظ قاری شاہ اشرف علی صاحب دامت برکاتہ کی خدمت سراپا مکرمت میں بقصد زیارت چالیس روز قیام کی ارادہ سے حاضر ہوا تھا تین چار روز کے بعد حضرت اقدس کی اجازت سے ملفوظات لکھنا شروع کر دیئے تھے انھیں ملفوظات میں سے ایک مکمل ملفوظ مع اپنے متعلقات کے یہ (القطائف من اللطائف) بھی ہے۔

نمبر ۲۔ حضرت اقدس کی مجلس مبارک میں علی الدوام علوم ظاہری و فیوض باطنی کی بیش بہا دولت لٹتی رہتی ہے جس سے ہر شخص اپنی استعداد و قابلیت کے موافق بہرہ اندوز دارین ہوتا رہتا ہے اسی وجہ سے

مضامین عالیہ تو میرے ضعیف قلم کے احاطۂ ضبط سے بالا تھے لہٰذا میں نے ان مضامین میں سے جو میری فہم ناقص میں آسکتے تھے کچھ مضبوط و محفوظ کیے تھے کیونکہ قلت وقت و فراوانی معارف و علوم کی وجہ سے ان تمام مضامین کا احاطہ بھی جو میری فہم میں آسکتے تھے کم از کم میری طاقت سے تو ضرور خارج تھا میں اس عرصہ میں اکثر یہ شعر پڑھا کرتا تھا ؎

دامان نگہ تنگ و حسن تو بسیار گلچین بہار تو ز داماں گلہ دار

بلکہ ایک مرتبہ مغرور کرم و لطف بے پایاں ہو کر میں نے خود حضرت اقدس کی مجلس میں باآواز بلند یہ شعر پڑھ دیا تھا حضرت اقدس نے فرمایا تھا کہ مخاطب کون ہے۔ میں نے دل میں کہا مخاطب۔ لیکن رعایۃً لجانب الادب زبان سے ظاہر نہیں کیا۔

نمبر ۳ :- میرے علاوہ اسی زمانہ میں دیگر مختلف حضرات علماء بھی ان بے بہا جواہر سے دامان کا منذرات کو بھرتے تھے جن میں سے بعض ممتاز اسماء یہ ہیں جناب مولانا محمد شفیع صاحب مدرس دارالعلوم دیوبند مجاز حضرت اقدس جناب مولانا محمد حسن صاحب مدرس اوّل مدرسہ نعمانیہ امرتسر مسجد خیر الدین مجاز حضرت اقدس جناب مولانا اولاد احمد صاحب ساکن قصبہ بڑہان ضلع کیمل پور حال مدرس مدرسہ قادریہ حسن پور ضلع مراد آباد۔ مجاز حضرت اقدس۔ جناب مولانا عبد المجید صاحب ساکن بچھرایوں ضلع مراد آباد مجاز حضرت اقدس جناب مولانا جلیل احمد خاں صاحب رئیس محلہ سرائے حکیم علیگڈھ۔ مولانا سعید احمد صاحب لکھنوی وغیرہ وغیرہ۔ خود اس طویل مضمون کو بھی متعدد حضرات نے نہایت ذوق شوق سے منضبط فرمایا ہے جزاھم اللہ تعالیٰ احسن الجزاء۔

نمبر ۴ :- ذی علم و تجربہ کار حضرات پر مخفی نہیں کہ خود اپنی تقریر و تحریر میں کس قدر فرق ہوتا ہے بلکہ میرا تو خیال ہے کہ ہر زبان کا ہر متکلم مجبوراً تقریر میں اپنی تحریری زبان کو محفوظ نہیں رکھ سکتا ہے۔ بہت سے عیوب تحریر تقریر میں عیوب نہیں رہتے اگر کسی قابل آدمی کی بیساختہ تقریر منضبط کی جائے تو غالباً بہت سے جملے غیر مربوط ملیں گے اسی طرح تقریر کا جو اثر ہوتا ہے وہ قید تحریر میں آکر اکثر گم ہو جاتا ہے مگر اس کلیہ سے حضرت اقدس ایک خاص حد تک مستثنیٰ ہیں۔ چنانچہ یہ حقیقت ان حضرات پر بخوبی روشن ہے جو حضرت اقدس کی تحریر و تقریر سے نفع اندوز ہو چکے ہیں **نمبر ۵** :- میں اعتراف کرتا ہوں کہ میں کماحقہ حضرت اقدس کی تقریر کو منضبط نہیں کر سکا کیونکہ وہ تاثیر فیض و برکات تو حضرت کیساتھ مخصوص تھی ہی اکثر مقامات پر حضرت اقدس کے شاندار دپر مغز و بعنی خیز و موثر الفاظ بھی باقی نہیں رہے ہیں میں نے کوشش تو اس کی کی ہے کہ کم از کم معانی محفوظ ہو جائیں لیکن اپنی بے بضاعتی

وکم مائگی پر نظر کرتے ہوئے مجھکو اعتماد نہیں کہ میں اس کوشش میں پورا کامیاب ہوا ہوں۔
نمبر ۶ ۔ میں خیال کرتا ہوں کہ اب تک عربی۔ فارسی۔ اردو کی کسی کتاب میں "لطائف سنہ" کے متعلق اسقدر مبسوط و پُر از معلومات ذخیرہ یکجا موجود نہیں ہے امید ہے کہ "تصوف مذاق" حضرات حقیقی طور پر اس کی وقعت و توقیر کریں گے۔
نمبر ۷ ۔ حضرت اقدس کے خطابات حکیم الامۃ مجدد الملۃ جو عامۂ مسلمین نے باتفاق حضرت والا کیلئے پسند کئے ہیں زبان زد خواص و عوام ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس زمانہ میں مراسم طریقت مٹ چکے ہیں دنیا ناواقف حقیقت ہے۔ اکثر مقامات پر زوائد کیساتھ مقاصد کا معاملہ کیا جاتا ہے۔ اول تو حقیقی تعلیمات تصوف کسی درجہ میں کسی مقام پر بھی محفوظ ہی نہیں اور جہاں کہیں برائے نام ہیں تو افراط و تفریط نے انقلاب ماہیت کر دیا ہے دوکانداز مشائخ نے تو بالکل حشر ہی برپا کر رکھا ہے ایسے وقت میں حضرت اقدس کا وجود باجود نہایت مغتنم ہے کہ تصوف کی شریعت مردہ کو علوم ظاہری و باطنی و براہین قاطعہ و دلائل ساطعہ سے از سر نو زندہ کر دیا ہے۔ نیز ہر مسئلہ کا اصل محمل بتا دیا ہے میں تو حقیقی معنی میں حضرت اقدس کو "مجدد الطریقۃ" سمجھتا ہوں حق تعالیٰ اس لقب کو بھی اس کے اخوین (حکیم الامۃ مجدد الملۃ) کی طرح مشہور و معروف کر دیں۔ میں مناسب سمجھتا ہوں کہ یہاں حضرت اقدس کے ایک دوسرے ملفوظ (السلسبیل لعابری السبیل) کے چند جملے نقل کر دوں وھی ھذا۔
مگر میں دیکھتا ہوں کہ آجکل ان باتوں کا کہیں تذکرہ نہیں نہ علماء کے یہاں نہ مشائخ کے یہاں۔ تصوف کی ایک مبہم صورت بنا رکھی ہے اسی وجہ سے مدت سے اس کی حقیقت مستور چلی آتی تھی مگر الحمد للہ اسوقت ایسا وضوح ہو گیا ہے کہ کوئی خفا اور التباس کسی قسم کا اس میں باقی نہیں رہا مجھے تو بحمد اللہ کسی مسئلہ تصوف میں مطلق شبہ و خلجان نہیں ہوتا (وتدل علی ھذہ الدعوی تصانیفہ النافعۃ فی التصوف دلالۃ ظاہرۃ لا یصح لمعاند ان یرتاب فیہا فضلا عن معتقد متبع للحق ۱۲ جامع) نہ طالب کی کسی حالت کی حقیقت معلوم کرنے میں نہ اس کی اصلاح کی تدابیر تجویز کرنے میں خواہ کسی کی کیسی ہی الجھی ہوئی حالت ہو (ویشھد بہ تربیۃ السالک ونجیۃ الہالک وھو کتاب لعمر فیضہ۔ مفید فی تربیۃ السالکین مشتمل علی احوال مختلفۃ تعتری السالکین واصلاحہا ۱۲ جامع) میں خیر خواہی سے عرض کرتا ہوں (عملا بقولہ علیہ السلام الدین النصیحۃ ۱۲ جامع) کہ اس وضوح کو اس زمانہ میں غنیمت سمجھکر اس کی قدر کرنا چاہئے اور اس سے منتفع ہونا چاہئے (ص ۵)

ہر وقت خوش کہ دست دہد مغتنم شمار   کس را وقوف نیست کہ انجام کار چیست

کہیں ایسا نہ ہو کہ قیامت میں اس بیش بہا نعمت کی ناقدری پر باز پرس ہو۔ ابھی وقت ہے کہ خوش نصیبان اسلام نعمۃ غیر مترقبہ سے مالا مال ہوں ؎

تمتع من شمیم عرار نجد   فما بعد العشیۃ من عرار ۱۲ جامع)

نمبر ۸ حضرت اقدس نے اپنا بہت سا قیمتی وقت خرچ فرما کر اس تمام تحریر کو لفظاً لفظاً ملاحظہ فرمایا ہے اور بہت زائد مقامات پر اصلاح فرمائی ہے۔

نمبر ۹ میں بظن غالب کہتا ہوں کہ اہل دل حضرات کو اس تحریر سے جہانتک میرے الفاظ کا دخل ہے ایک ظلمت محسوس ہوگی لیکن جس قدر حضرت اقدس کے معانی و الفاظ کا تعلق ہے آثار نورانی کو جلوہ گر پائیں گے۔ میں نہایت ادب سے گذارش کرتا ہوں کہ ناظرین صورت ثانی پر نظر فرما کر میری اصلاح نفس، تزکیہ اخلاق، فلاح دارین کیلئے لوجہ اللہ دعا فرمائینگے وما ذلک علیہم بعزیز ؎ ہر کہ خواند دعا طمع دارم + زانکہ من بندۂ گنہگارم +   ۳ر شوال ۱۳۴۹ھ

محمد اسعد اللہ عفا عنہ مدرس مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور

رسالہ البصائر فی الدوائر

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ بعد الحمد والصلوٰۃ۔ یہ ایک رسالہ نافعہ ہے حضرات نقشبندیہ خصوص مجددیہ کے ایک اصطلاحی لفظ یعنی دوائر کی تفسیر میں جیسا اس کے قبل ایک مقالہ جامعہ ؎ ایسے ہی ایک لفظ یعنی لطائف کی تفسیر میں ضبط کیا گیا تھا ؎ مفہوم دوائر کی اجمالی حقیقت اصطلاحیہ خاص خاص مراقبات ہیں ان کو دوائر یا تو اس لئے کہا گیا ہے کہ اہل کشف کو ان مراقبات میں جن حقائق کا انکشاف ہوتا ہے اُن کی صورِ مثالیہ اکثر بشکل دائرہ منکشف ہوتی ہیں چنانچہ اہل ریاضت سے منقول ہے اور یا اس لئے کہا گیا ہے کہ ان مراقبات میں جو حرکت فکریہ ہوتی ہے وہ بوجہ اس کے کہ زمانہ فکر تک اُس کی مسافت ایک ہی رہتی ہے اور زمانہ ممتد ہوتا ہے مشابہ حرکت وضعیہ منشئہ للدوائر کے ہوتی ہے جس کا حیز نہیں بدلتا اور زمانہ بدلتا رہتا ہے۔ وھذا الوجہ مما شھد بہ ذوقی ثم سنح لی انطباقہ علی قولہ تعالی الذی خلق سبع سموات طباقا ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر ھل تری من فطور ثم ارجع البصر کرتین ینقلب الیک البصر خاسئا وھو حسیر وھذا ھو شان الفکر یفر الی محلہ ثم یفر فیہ ثم یکر منہ وھکذا اور یا اسلئے

؎ یہ مکتوب ہے اسلئے اسکو رسالہ کہا گیا ۱۲ منہ ؎ یہ ملفوظ ہے اسلئے اسکو مقالہ کہا گیا ۱۲ منہ ؎ جو النور بابت ماہ شوال و ذیقعدہ ۱۳۵۰ھ میں شائع ہوا ہے ۱۲

کہا گیا ہے کہ طریق ان مراقبات کا بعض نے یہ لکھا ہے کہ ان حقائق کو بشکل دائرہ کے فرض کرکے یہ تصور کرے کہ میں اس
دائرہ میں داخل ہوگیا ہوں یہ تو اُن کی اجمالی حقیقت ہے اور تفصیلی حقیقت کا بیان یہ ہے کہ بعض اکابر اہلِ طریق کو مکشوف
ہوا ہے کہ کائناتِ عالم اعیان و اعراض سب مظاہر ہیں اسماء و صفات الٰہیہ کے اور وہ صفات و اسماء اُن مظاہر
کے حقائق و مبادی تعینات کہلاتے ہیں اور اس مظہریت کی کنہ کی تحقیق کسی دلیل قطعی عقلی یا نقلی سے منقح نہیں ہوئی
لیکن ذوقی و کشفی طور پر بعض حضرات نے یہ حکم کیا ہے کہ عالم باتفاق اہلِ ملل کے بوجہ حادث بالذات و بالزمان ہونیکے
پہلے معدوم تھا جب حق تعالیٰ نے اُس کو پیدا کرنا چاہا تو ممکنات پر جو کہ خارج میں معدوم تھے اور علم میں موجود اسماء و صفات
کی تجلی فرمائی جس سے اُن ممکنات کو ایک قسم کا وجود نفس الامری نہ کہ خارجی حاصل ہوگیا جو مشابہ ہے تقرر و ثبوت کے
اس درجہ کا نام ظلال ہے، پھر اپنے اپنے وقت میں اُن کو خارج میں موجود کرتے رہے پس یہ ظلال عکوس ہیں صفات کے اور
صفات عکوس ہیں شیون کے اور شیون اعتبارات ہیں ذات کے یعنی خود ذات ہیں یہ اعتبار کہ وہ مبدا ہے انکشاف معلومات
کا شانِ علم ہے اور یہ اعتبار کہ وہ مبدا ہے آثار کا شانِ قدرت ہے اور یہ اعتبار کہ وہ مبدا ہے ترجیح احد المقدورین کا
شانِ ارادہ ہے وھکذا اور یہ شیون زائد علی الذات نہیں بلکہ ذات ہے ان کو صرف تغائر اعتباری ہے اور وہ بھی ایسا ہے جس میں
حیثیت تغائر کا تحقق متغائرین کے صدق سے متاخر ہو نہ وہ جسمیں حیثیت تغائر کا تحقق متغائرین کے صدق سے مقدم
ہو جیسا اپنے نفس کے معالجہ میں معالج بمعنی للفاعل و معالج بمعنی للمفعول میں تغائر ہوتا ہے ان کے بعد مرتبہ صفات کا
ہے جو زائد علی الذات ہیں پھر ان صفات کے عکوس ظلال ہیں اور ظلال کے عکوس موجودات خارجیہ ہیں بالمعنی الذی
یشمل الموجودات الذہنیۃ ایضاً پس کبھی سالک کو عالم کے عدم اصلی کا مراقبہ بتلایا جاتا ہے جو مراقبۂ احدیت کہلاتا ہے
یعنی گویا ہستی حق کے سامنے تمام عالم اب بھی معدوم ہے اس سے سالک پر اضمحلال و فنار کا غلبہ ہوتا ہے اور یہ دائرۂ
امکان کہلاتا ہے اور کبھی اسماء و صفات کا مراقبہ جن کا ظہور بواسطہ ظلال کے ہوا ہے جو مراقبہ معیت کہلاتا ہے۔ مثلاً
حق تعالیٰ کی صفت رزاقیت عامہ کو سوچے کہ دوست دشمن سب کو رزق دیتا ہے صفت رحمانیت کو سوچے کہ بندوں
پر کیسی کیسی رحمتیں فرماتا ہے صفت ہادی کو سوچے کہ بندوں کی ہدایت کا کیا کیا سامان کیا ہے اور اس طرح سوچے کہ
ان افعال کے مظاہر پر نظر نہ ہو صرف ظاہر پر نظر ہو جیسے توحید افعالی میں ہوتا ہے اس مراقبہ سے توجہ و حضور کا غلبہ ہوگا
اور تخلق باخلاق الٰہیہ میں رسوخ ہوگا اس مراقبہ کو سیر دائرہ ولایت صغریٰ کہتے ہیں اور عام ممکنات کیلئے یہی ظلال
مبادی تعینات ہیں یعنی عام ممکنات پر اسماء و صفات کا فیض ان ہی ظلال کے واسطہ سے ہوتا ہے اور ان ممکنات
میں حضرات انبیاء و ملائکہ علیہم السلام کو ایک خاص امتیاز ہے کہ خود اسماء و صفات براہ راست اُن کے لئے مبادی

تعینات ہیں یعنی اُن کو اسمار و صفات کا فیض بلا واسطہ ظلال کے پہنچتا ہے پس اسمار و صفات کا مراقبہ خصوص الظاہر کا اس حیثیت سے کہ وہ تعینات ہیں انبیا علیہم السلام کے لئے دائرہ ولایت کبری ہے اور اسمار و صفات کا مراقبہ خصوص الباطن کا اس حیثیت سے کہ وہ مبادی تعینات ہیں ملائکہ علیہم السلام کیلئے دائرہ ولایت علیا ہے ان مراقبات سے حضرات انبیار و ملائکہ علیہم السلام کے ساتھ خاص مناسبت پیدا ہوجاتی ہے اور عمل بالاحکام مثل طبعیات کے ہوجاتا ہے اور خلق کو ارشاد اور اُن پر شفقت کی رغبت ہوتی ہے اور دائرہ ولایت کبری میں چونکہ نفس کو فنائے اتم حاصل ہوتا ہے اس کے اس لئے اُس کو سیف قاطع بھی کہتے ہیں پھر جس طرح اسمار و صفات کا مراقبہ کیا جاتا ہے اسی طرح ذات کا بھی مختلف حیثیات سے کیا جاتا ہے مثلاً اس حیثیت سے کیا جاتا ہے کہ وہ منشا ہے کمالات نبوت کا اسکو دائرہ کمالات نبوت کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ وہ منشا ہے کمالات رسالت کا اُس کو دائرہ کمالات رسالت کہتے ہیں پھر اس خصوصیت کی ساتھ کہ وہ منشا ہے کمالات اولوالعزم کا اُس کو دائرہ کمالات اولوالعزم کہتے ہیں اور مراقبہ ذات کا اس حیثیت سے وہ مسجود خلائق ہے دائرہ حقیقت کعبہ کہلاتا ہے اور اس حیثیت سے کہ ذات میں وسعت بے کیف ہے دائرہ حقیقت قرآن کہلاتا ہے پس قرآن مظہر ہے حقیقت واسع کا اور اسی وجہ سے اُس کے فیوض و برکات میں ایک خاص وسعت ہے اور اس حیثیت سے ...... کہ ذات جامع ہے ان دونوں مذکورہ جہتوں کو یعنی مسجودیت و وسعت کو دائرہ حقیقت صلاۃ کہلاتا ہے جیسے صلاۃ جامع ہے سجدہ و قرارت کو اور اخیر کی ان تینوں کو سیر حقائق الٰہیہ کہتے ہیں اور یہ تینوں حقائق باعتبار صفات ثبوتیہ کے ہیں اور ایک حقیقت الٰہیہ اور بھی ہے یعنی ذات کا مراقبہ باعتبار صمدیت یعنی تنزیہ عن النقائص کے اس کو دائرہ حقیقت صوم کہتے ہیں اور ایک اصطلاح باعتبار حقائق انبیار کے ہے مثلاً ذات کا مراقبہ اس اعتبار سے کہ منشا ہے حقیقت ابراہیمی کا دائرہ خلت کہلاتا ہے اسی طرح حقیقت موسوی و حقیقت محمدی و حقیقت احمدی کو سمجھ لیا جائے اور ان اصطلاحات کی شرح اس طرح کی گئی ہے کہ ذات کو جس طرح اپنی محبت ہے اسی طرح اپنی صفات کی بھی۔ اول محبت کو حقیقت محمدی اور حقیقت احمدی اور محبت ذاتیہ صرف اور محبت ممتزجہ محبوبیت کہتے ہیں اور بعض اس کو حقیقت موسوی کہتے ہیں اور محمدی و احمدی میں اعتبار کا فرق ہے محب ہونیکے اعتبار سے محمدی اور محبوب ہونیکے اعتبار سے احمدی کہلاتی ہے اور اگر محبیت و محبوبیت دونوں حیثیتوں کی طرف التفات نہ کیا جائے محض حب اور ذات کی طرف توجہ ہو اُس کو حب صرف کہتے ہیں اور بعض اس کو حقیقت محمدی کہتے ہیں اور اس سے آگے ذات بحت اور لاتعین کہلاتی ہے اور یہ تعین کی نفی باعتبار عدم الانتہا ہے

الی التعین کے ہے واقع کے اعتبار سے نہیں کیونکہ تعین تو واقع ہے اور یہ سب کلام اول محبت میں تھا اور دوسری محبت کو حقیقتِ ابراہیمی اور خلت اور محبوبیت صفاتی کہتے ہیں ایک اصطلاح ان کے علاوہ دائرۂ قیومیت ہے یہ دائرۂ کمالات اولوالعزم سے ناشی ہے۔

حقیقت اس کی یہ ہے کہ جس طرح عالم اپنے وجود کے سب مراتب میں ذاتِ حق سے وابستہ ہے اسی طرح اس شخص کو ذاتِ بحت سے ایسی مناسبت ہو جاتی ہے کہ تمام عالم اپنے وجود کے ایک خاص مرتبہ میں یعنی روحانی حیات کے کسی خاص درجہ میں اس کی ذات سے وابستہ ہو جاتا ہے جس کو اس درجہ کا جب کوئی دینی فیض ہوتا ہے یہ شخص اس میں واسطہ ہوتا ہے اور جو اس کا منکر ہوتا ہے وہ اس فیضِ خاص سے محروم ہوتا ہے اور اصل میں یہ منصب حضراتِ انبیاء اولوالعزم کا ہے مگر بالتبع بعض اولیاء کو عطا ہوتا ہے۔ یہ مختصر شرح ہے خاص عنوانات اصطلاحیہ کی جن کا معنون خاص مراقبات ہیں جو مذکور ہوئے جن سے اصل مقصود تعلق و تخلق یعنی ذکر و فکر و توسل و تبتل یعنی الی اللہ و عماسوی اللہ و تحلی بالفضائل و تخلی عن الرذائل۔ چنانچہ بعض مراقبات کے ثمرات کتب قوم میں مصرح ہیں جیسے اوپر کچھ مذکور بھی ہوئے۔ اور مثلاً بعض نے سیرِ ولایت کبریٰ کے یہ آثار بیان کئے ہیں۔ رضا بالقضا کا غلبہ نفس کا مطمئنہ ہو جانا اور ولایت علیا کے یہ آثار لکھے ہیں ملائکہ سے مناسبت ہو جانا جس کی ایک فرع ہے عزیمت پر عمل کرنا کیونکہ رخصت پر عمل کرنا مقتضا ہے ضعفِ بشریت کا اور سیر کمالات نبوت کے یہ آثار ذکر کئے ہیں کہ تمام احکام شرعیہ و اخبار غیبیہ عین الیقین ہو جاتے ہیں اور تلاوتِ قرآن و کثرتِ نوافل و اذکار ماثورہ و شغلِ حدیث و اتباعِ سنن سے شدید رغبت ہو جاتی ہے اور بقیہ کے ثمرات ذرا تامل سے متعین ہو سکتے ہیں اور احیاناً ایسے لوگوں کو جن کو کشف سے مناسبت ہے یا ان کا شیخ صاحب تصرف ہے ان مراقبات میں کچھ واردات و کیفیات یا انوار و تجلیات کا انکشاف بھی ہو جاتا ہے جو بتصریح محققین غیر مقصود ہے اسی واسطے ان حضرات نے وصیت کی ہے کہ اُن کی طرف التفات نہ کرے نیز جب مقصود معلوم ہو گیا تو اگر طالب کی خصوصیات پر نظر کر کے شیخ کی رائے میں اُس مقصود کے لئے کوئی دوسرا طریق اسلم و انفع ہو تو شیخ کو چاہیئے کہ اُسی کو تجویز کرے اور مرید کو چاہیئے کہ اپنے کو اُس کے ہاتھ میں تفویض کر دے کسی خاص طریق پر اصرار یا کسی حالت کا انتظار نہ کرے۔

خاتمہ۔ اس تحقیق میں کہ ان مراقبات کا اور اُن کی تفصیلات کا شریعت میں کیا درجہ ہے اور اس باب میں کیا اعتقاد اور کیا عمل رکھنا چاہیئے۔ سو جاننا چاہیئے کہ قریب ہی سطروں میں گذر چکا ہے کہ اصل مقصود ان

مراقبات کا تعلق وتخلق یعنی ذکر وفکر وتوسل وتبتل یعنی الی اللہ وعما سوی اللہ وتحلی بالفضائل وتخلی عن الرذائل ہے اور ان سب کا مامور بہ ہونا شریعت میں وارد ہے مگر بدرجۂ اجمال وابہام یعنی ان تفصیلات کے اعتبار سے وہ نصوص مجمل ومبہم ہیں باقی خاص تفصیلات اور اُن تفصیلات کے مبانی یعنی ظواہر اور مظاہر کی تعیین اور کیفیت ظہور کی تبیین ظاہر ہے کہ نہ تو شریعت میں منقول ہیں اور بعض کا کلام جو ان کے استناد الی النص کا موہم ہے اہل علم جانتے ہیں کہ وہ دلالات غیر مقبول ہیں۔ اور نہ وہ دلائل عقلیہ کے مدلول ہیں صرف مکشوف ومشہود ہیں جس کے حجت نہ ہونے پر دلائل شرعیہ موجود ہیں اس حالت میں ان تفصیلات کا یا اُن کی مبانی اعتقاد جازم رکھنا یا اس کے مقتضا پر عمل کو لازم سمجھنا یا اُن کو مقصود بالذات یا مقصود کے لیے شرط سمجھنا جیسا ہوقت بعض میں مشاہد ہے۔ یقیناً غلو فی الدین ہے اور بعض محققین نے جو ان تفصیلات کو حجب کہا ہے اُس کا محمل یہی غلو کا درجہ ہے اس لئے ان تفاصیل کے متعلق اعتقاد تو یہ رکھنا چاہئے کہ کشف اگر شرع سے مصادم نہ ہو تو اُس میں دونوں محتمل ہیں صحت بھی غلط بھی۔ خواہ اپنا کشف ہو خواہ اپنے اکابر کا خصوص جبکہ وہ محتاج تعبیر بھی ہو اور تعبیر کی بنا محض ظن وتخمین ہو . . . . پھر خصوص در خصوص جبکہ وہ کشف خود اہل کشف میں بھی مختلف فیہ ہو پھر خصوص در خصوص جبکہ وہ کشف ذات وصفات سے متعلق ہو جس میں ظنیات سے حکم کرنا یا بلا ضرورت خوض کرنا محل خطر ومحتمل معصیت وضرر اور نصوص سے ممنوع اور محققین علماء مشائخ کے فتوے سے بھی غیر مشروع ہے اور جن حضرات سے کچھ کلام منقول ہے وہ خاص اقتضاءات صحیحہ سے ہے اور حدود کے اندر ہے اس لئے اُن پر نکیر بھی نہ کیا جاوے۔ یہ تو اعتقاد کی تحقیق تھی اور عمل یہ رکھنا چاہئے کہ اگر یہ شخص مرید ہے تو اپنی رائے سے اس تفصیل کیساتھ یہ مراقبات نہ کرے اور اگر شیخ محقق حکم دے تو جو تفصیل خلاف شرع نہ ہو اُس کو درجۂ تصور وتخیل تک عمل میں لاوے مگر تصدیقی حکم نہ کرے اور اگر شیخ ہے تو وہ عامی کو ان چیزوں کی تعلیم نہ کرے خصوص اُن اشغال ومراقبات کی تعلیم جو مظنہ کشف ہوں اور ذی علم خوش فہم کو بھی بلا ضرورت تعلیم نہ کرے کیونکہ مقصود اس پر موقوف نہیں اور بعض اوقات خواص کو بھی غلطی ہو جاتی ہے اور اگر ضرورت سے تعلیم کرے یعنی اُس کی خصوصیت استعداد پر نظر کر کے دوسرا طریق اُس کے لئے ایسا نافع نہ ہو تو بہت نگرانی رکھے اور تعبیر مکشوف کے وقت تصریحاً اُس کی ظنیت کو بیان کر دیا کرے تاکہ حدود سے متجاوز نہ ہو جاوے اور زیادہ مقصود میرا اس رسالہ کے ضبط سے جو کہ بدون کسی کی درخواست کے لکھا ہے یہی خاتمہ کا مضمون ہے اور زیادت بصیرت کے لئے مشورہ دیتا ہوں کہ میرے رسالہ ظہور العدم بنور القدم کے اختتام کا مضمون وصیت بھی ملاحظہ فرمائیں

واللہ الھادی الی سواء السبیل وھو علی کل شئی وکیل ۔ کتبہ **اشرف علی** - ۱۳ محرم ۱۳۵۱ھ

رسالہ تصحیح العلم فی تقبیح الفلم

سوال: کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیانِ شرع متین اس مسئلہ میں کہ اگر بائسکوپ کے پردہ پر خلفائے اسلام، شاہانِ اسلام اور رہنمایانِ اسلام کی تصویریں متحرک بولتی گاتی اور ناچتی دکھائی جائیں اور خواتینِ اسلام کو بائسکوپ کے ذریعہ سے پبلک میں بے پردہ پیش کیا جائے تو کیا شریعتِ اسلامیہ اس فعل کو جائز قرار دیتی ہے یا شریعتِ اسلامیہ کے نزدیک یہ فعل ناجائز ہے۔ اور کیا حکم دیتی ہے شریعتِ اسلامیہ اُن حضرات کے بارے میں جو اس فعل کے جواز کی حمایت میں پروپیگنڈا کرتے ہیں اور مسلمانوں کو متحرک تصاویر اور بولتی تصاویر کی طرف رغبت دلاتے ہیں۔ بینوا وتوجروا۔؟

الجواب۔ شریعتِ اسلامیہ میں جاندار کی تصویر بنانا مطلقاً معصیت ہے خواہ کسی کی تصویر ہو اور خواہ مجسّمہ ہو یا غیر مجسّمہ ہو۔ فی جمع الفوائد عن الستۃ عن عائشۃ رض قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم من سفر وقد سترت بقرام علی سھوۃ لی فیہ تصاویر فنزعہ وقال اشد الناس عذابا یوم القیامۃ الذین یضاھون بخلق اللہ اور کسی مسلمان کی تصویر بنانا اور زیادہ معصیت ہے کہ اس میں ایسے شخص کو آلۂ معصیت بنانا ہے جو اس کو اعتقاداً قبیح جانتا ہے اور اسی اصول پر حق تعالیٰ کی قسم معصیت پر کھانے پر خاص تشنیع فرمائی گئی ہے۔ فی تفسیر الجلالین ولا تجعلوا اللہ عرضۃ لایمانکم ای نصبا لھا بان تکثروا الحلف بہ ان لا تبروا وتتقوا وتصلحوا بین الناس فی الکمالین نصبا ای علما للایمان فی القاموس النصب بضمتین کما جعل علما ای تجعلوا اللہ معرضا لایمانکم۔ اگرچہ اُس تصویر کی طرف کوئی امر مکروہ بھی منسوب نہ کیا گیا ہو محض تفریح وتلذذ ہی کے لئے ہو کیونکہ محرمات شرعیہ سے تلذذ بالنظر بھی حرام ہے۔ فی الدر المختار کتاب الاشربۃ وحرم الانتفاع بھا (ای بالخمر) ولو لسقی دواب او لطین او نظر للتلھی اور اگر اُس کی طرف کسی نقص یا عیب کو بھی منسوب کیا جائے تو اُس میں ایک دوسری معصیت یعنی غیبت بھی منضم ہوگی کیونکہ غیبت صرف کلام ہی میں منحصر نہیں نقوشِ قلم یعنی کتابت سے بھی ہوتی ہے۔ اسی طرح اُس عیب کی ہیئت بنانے سے بھی ہوتی ہے بلکہ یہ سب سے اشد ہے۔ فی احیاء العلوم۔ بیان ان الغیبۃ لا تقتصر علی اللسان اعلم ان الذکر باللسان انما حرم لان فیہ تفھیم الغیر نقصان اخیک وتعریفہ بما یکرھہ فالتعریض بہ کالتصریح والفعل فیہ کالقول والاشارۃ والایماء والغمز والھمز والکتابۃ والحرکۃ وکلما یفھم المقصود فھو داخل فی الغیبۃ وھو حرام فمن ذلک قول عائشۃ رض دخلت علینا امرأۃ

فلما ولت اومات بيدى انها قصيرة فقال عليه السلام اغتبتيها (ابن ابى الدنيا وابن مردويه من رواية حسان بن مخارق وحسان وثقه ابن حبان وباقيهم ثقات كذا فى تخريج العراقى باختلاف يسير فى بعض الالفاظ) وممن ذلك المحاكاة كان يمشى متعارجا او كما يمشى فهو غيبة بل هو اشد فى الغيبة لانه اعظم فى التصوير والتفهيم ولما راى صلى الله عليه وسلم عائشة حاكت امرأة قال ما يسرنى انى حاكيت انسانا ولى كذا وكذا (تقدم فى الآفة الحادية عشر عن ابى داؤد والترمذى وصححه كذا فى تخريج العراقى) وكذلك الغيبة بالكتابة فان القلم احد اللسانين وذكر المصنف شخصا معينا وتهجين كلامه فى الكتاب غيبة الخ اسی طرح اُس منسوب الیہ کی تصویر کی کوئی خاص ہیئت بنانا بھی ایسا ہی ہے جیسے خود اُس شخص کی طرف اُس وصف کو منسوب کرنا مثلاً محذورات کی تصاویر کو بے پردہ ظاہر کرانا فی صحیح البخاری غزوۃ الفتح عن ابن عباس رض ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قدم ابى ان يدخل البيت وفيه الآلهة فامر بها فاخرجت فاخرج صورة ابراهيم واسمعيل فى ايديهم من الازلام فقال النبى صلى الله عليه وسلم قاتلهم الله لقد علموا ما استقسما بها قط ثم دخل البيت الحديث - اگرچہ وہ نقص یا عیب واقع میں بھی اُس میں ہو تب بھی اُس کی غیبت باقسامہا حرام ہے اور اگر واقع کے خلاف ہو تو غیبت سے بڑھ کر وہ بہتان ہے عن ابی هريرة رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتدرون ما الغيبة قالوا الله ورسوله اعلم قال ذكرك اخاك بما يكره فقال رجل ارايت ان كان فى اخى ما اقول قال ان كان فيه ما تقول فقد اغتبته وان لم يكن فيه ما تقول فقد بهته (جمع الفوائد عن ابى داؤد والترمذى) اور جس کی طرف کوئی نقص یا عیب منسوب کیا گیا ہے اگر علاوہ مسلمان ہونے کے اس میں اَور کوئی وجہ بھی احترام کی ہو جیسے سلاطین اسلام ہیں ان کی اہانت اور زیادہ موجب انتقام خداوندی ہے - لحديث من اهان سلطان الله فى الارض اهانه الله (ترمذى) - اور جس کی تنقیص یا اہانت مذموم ہے اُس کی طرف جو چیزیں خصوصیت کے ساتھ منسوب ہیں اُن کی اہانت کا بھی وہی حکم ہے جیسے ان کی بیبیاں وغیرہا چنانچہ کفار عرب حضرات صحابہ رض کی بیبیوں کے نام اپنے اشعار میں عشق بازی کے عنوان سے ذکر کرتے تھے اللہ تعالیٰ نے اس کو ایذاء قبیح میں شمار فرمایا۔

فى الجلالين - ولتسمعن من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اليهود والنصارى ومن الذين اشركوا من العرب اذى كثيرا من السب والتشبيب بنسائكم - اور زوجیت یا قرابت کی نسبت تو بڑی چیز ہے۔

استعمال کی نسبت بھی حرمت تنقیص کے لیے کافی ہے جیسے کسی کے استعمالی کپڑے میں عیب نکالنا۔

فی احیاء العلوم۔ بیان معنی الغیبۃ واما فی ثوب۔ فقولک انہ واسع الکم طویل الذیل وسخ الثیاب اور اگر وہ مشتہاۃ کی ہو تو نظر بد کی معصیت کا اس میں اور اضافہ ہو جاتا ہے اور تصویر تو صاحب تصویر کی پوری حکایت ہے۔ اجنبیہ کے تو کپڑے کو بھی بدنفسی سے دیکھنا حرام ہے۔ فی رد المحتار باب الحظر والاباحۃ معادہ ان رؤیۃ الثوب بحیث یصف حجم العضو ممنوعۃ ولو کثیفا لاتری البشرۃ منہ وفیہ بحث النظر الی الاجنبیۃ من المرأۃ او الماء بخلاف النظر لانہ انما منع منہ خشیۃ الفتنۃ والشہوۃ وذلک موجود ہہنا وفیہ احکام ستر العورۃ ان النظر الی ملاءۃ الاجنبیۃ بشہوۃ حرام۔ بالخصوص اگر غیر مسلموں کو خواتین مسلمات کی تصاویر کی طرف بدنفسی کے ساتھ نظر کرنے کا موقع دیا جاوے کیونکہ بدنفسی سے نظر کرنا شریعت میں ایک گونہ بدکاری ہے بنص الحدیث اور ایسی بدکاری کہ مرد غیر مسلم ہو اور عورت مسلم بلکہ ایسے موقع پر نکاح بھی اس درجہ امر شدید ہے کہ اس کے احکام علماء مجتہدین کے لئے محل بحث ہوگئے ہیں اور جس کو مسلمان کے مرتد بنانے کی اور اسلام اور قرآن میں طعن کرنے کی اور حربیوں سے سازش کرنے کی برابر قرار دیا گیا ہے۔ نمونہ کے طور پر اس کے متعلق ایک روایت نقل کی جاتی ہے۔ فی الدر المختار فصل الجزیۃ قلت ومذہب الشافعیۃ ما فی المنہاج وشرحہ لابن حجر ولو زنی بمسلمۃ او اصابہا بنکاح او دل اہل الحرب علی عورۃ المسلمین او فتن مسلما عن دینہ او طعن فی الاسلام او القرآن الخ اور ان سب سے بڑھ کر شناعت میں وہ صورت ہے جس میں مقتدایان دین کی اہانت ہو کہ درحقیقت وہ اہانت اسلام کی ہے جس کا تحمل کسی طرح طبعاً اور شرعاً ممکن نہیں۔

فی جمع الفوائد عن الکبیر عن ابی امامۃ رفعہ ثلثۃ لایستخف بہم الا منافق ذو الشیبۃ فی الاسلام وذو العلم وامام مقسط وفیہ عن الترمذی عن عبد اللہ بن مغفل مرفوعا اللہ اللہ فی اصحابی من اذاہم فقد اذانی ومن اذانی فقد اذی اللہ ومن اذی اللہ فیوشک ان یاخذہ اور جب ایسی فلموں کے قبائح معلوم ہو گئے تو مسلمانوں پر واجب ہے کہ بقدر اپنی قدرت کے گو وہ قدرت حکومت سے استعانت ہی کے طور پر ہو ان کے انسداد میں کوشش کریں اور تماشا دیکھنے والوں کو ان قبائح پر مطلع کر کے شرکت سے روکیں ورنہ اندیشہ ہے کہ سب عقاب خداوندی میں گرفتار ہوں۔ ابوداؤد۔ مرفوعا ما من قوم یعمل فیہم بالمعاصی ثم یقدرون علی ان یغیروا ثم لا یغیرون الا یوشک ان یعمہم بعقاب (مشکوۃ)

اور جب ساکتین کے لئے یہ وعید ہے تو ترغیب دینے والے کس درجہ کی وعید کے مستحق ہوں گے (د ی)

ابوداؤد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا عملت الخطیئۃ فی الارض من شهدها فکرهها کان کمن غاب عنها ومن غاب فرضیها کان کمن شهدها (ای باشرها وشارک اهلها)۔

تمت الرسالۃ ۱۸ر شعبان ۱۳۵۰ھ

رسالہ تمہید الفرش فی تحدید العرش

فصل ششم در تحقیق مسلکین متعلق مسئلہ استوار مسمی بہ تمہید الفرش فی تحدید العرش

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ احقر نے اپنی تفسیر بیان القرآن میں سورۂ اعراف آیۃ ان ربکم اللہ الذی خلق السمٰوات والارض فی ستۃ ایام ثم استوی علی العرش الخ میں ثم استوی علی العرش کی تفسیر اس عبارت سے لکھی۔ پھر عرش (یعنی تخت شاہی) پر قائم ہوا (یعنی زمین وآسمان میں احکام جاری کرنے لگا) اور اس عبارت پر ایک حاشیہ لکھا فسرتہ بحملی ایاہ علی الکنایۃ عن التدبیر کما یؤیدہ قولہ تعالیٰ فی بعض الآیات بعد الاستواء یدبر الامر وانما حملتہ علیہا السہولۃ فہمہ العوام والارجح حملہ علی الحقیقۃ وتفویض حقیقتہا الی اللہ تعالیٰ ولا یرد ان الملک لم یزل اللہ تعالیٰ فما معنی تاخرہ عن خلق العالم لانی اقول ان المراد التدبیر الخاص فی السمٰوات والارض وظاہر انہ یتأخر عن خلقہما ولا یلزم منہ حدوث الصفۃ بل حدوث الفعل ولا محذور فیہ فافہم۔ ایک مقام سے چند اعتراضات کے ضمن میں اس عبارت پر یکے بعد دیگرے چند بار مختلف عنوانات سے سوال آیا جس کا حاصل بعد حذف زوائد ومطاعن متعلقہ علماء وصوفیہ یہ تھا کہ اس تفسیر میں سلف کی مخالفت کی گئی اور ہر بار کے سوال کا نرم جواب جاتا تھا مگر آئندہ سوال میں بدون اس کے کہ اس جواب پر کچھ علمی شبہ کیا جاوے مستقل طور پر سوال سابق ہی کا اعادہ کر دیا جاتا تھا اور اس پر زور دیا جاتا تھا کہ طریق تاویل کو جو متاخرین اہل سنت کا مسلک ہے بالکل باطل وجہل کہا جاوے آخر میں یہ جواب دیا گیا جس کا حاصل یہ تھا کہ اب آپ کو جواب نہ دیا جاوے گا۔ آپ جو سوالات بھیجیں گے اُن کو رکھ لیا جاوے گا اور خلو ذہن کے ساتھ مطالعہ کر کے جوبات قابل قبول ہوگی اُس کو بطور خود (ترجیح الراجح میں) شائع کر دیا جاوے گا اھ۔ اور حسب وعدہ اُن سوالوں کو محفوظ رکھ لیا کہ اطمینان کے وقت ایسا ہی عمل کیا جاوے گا۔ سائل نے اپنا اخیر سوال مشتمل بر دوقدح متجاوز عن الحدود اپنے یکم اپریل ۱۹۳۲ء کے اخبار میں شائع کر دیا جس کا ضروری

یا غیر ضروری ہونا میرے اور ان کے درمیان مختلف فیہ ہے اور ساتھ ہی اپنے اخبار کی مدح بھی لکھی جب تک میرے قلب پر اس کی ناگواری کا اثر رہا میں نے کچھ لکھنا مناسب نہ سمجھا کہ احتمال تھا شوب نفس کا۔ اب بحمد اللہ تعالیٰ اپنے قلب کو اس اثر سے خالی پاتا ہوں اس لئے خذ ما صفا ودع ما کدر کو پیش نظر رکھکر اس کو متعلق ضروری مضمون لکھتا ہوں اور وہ بھی برنگ مناظرہ نہیں کہ میں اس کو مفید نہیں سمجھتا بلکہ بطریق تحقیق مسئلہ اور ترجیح الراجح کا جزو بناتا ہوں اور چونکہ معظم مقصود رسائل کا بحث استوار کی تھی اسی مناسبت سے اس تحریر کا لقب **تمہید الفرش فی تحدید العرش** رکھتا ہوں۔ اللهم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه والباطل باطلا وارزقنا اجتنابه۔ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة۔ انك انت الوهاب۔

تحقیق مقام کی یہ ہے کہ استوار اور اس کے امثال میں حضرات اہل حق اس پر متفق ہیں کہ ان کے ساتھ اتصاف حق تعالیٰ کا مثل اتصاف مخلوق کے نہیں ہے یہ مسئلہ عقل سے بھی ثابت ہے جو عقلاء کے نزدیک بدیہی ہے اور لیس کمثلہ شئ اس پر دلیل نقلی ہے دلیل عقلی پر بوجہ بداہۃ کے تنبیہ کی حاجت نہیں مگر روح المعانی میں بعض عارفین سے بلسان العرش ایک تقریر برنگ عجز وافتقار وفنا وانکسار لکھی ہے جس کی روح عرش کا محدود ہونا اور رب العرش کا غیر محدود ہونا ہے اور اس بناء پر استوار کے معنی متعارف کے باب کا مسدود ہونا متفرع کیا ہے۔ تفریح اہل علم کے لئے اس کو نقل کرتا ہوں اور یہی تحدید عرش ماخذ ہے اس رسالہ کے نام کا اور وہ تقریر یہ ہے۔ وما اعرف ما قاله بعض العارفين الذين كانوا من تيار[1] المعارف عارفين على لسان حال العرش موجها الخطاب الى النبى صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج حين اشرقت شمسه عليه الصلوة والسلام فى الملأ الاعلى فتضاء لكل نور وسراج كما نقله الامام القسطلانى معرضا ضلال اهل هذا المذهب الثانى ولفظه مع حذف ولما انتهى صلى الله عليه وسلم الى العرش تمسك باذياله وناداه بلسان حاله يا محمد انت فى صفاء وقتك + آمنا من مقتك + الى ان قال يا محمد انت المرسل رحمة للعالمين ولا بد لى من نصيب من هذه الرحمة ونصيبى يا حبيبى ان تشهد لى بالبراءة مما نسبه اهل الزور الى + وتقوله اهل الغرور على + زعموا انى اسع من لا مثل له + واحيط بمن لا كيفية له + يا محمد من لا حد لذاته + ولا عد لصفاته + كيف يكون مفتقرا الى + ومحمولا على +

[1] من تور وهو اناء يشرب فيه كذا فى القاموس ۱۲ +

اذا کان الرحمن اسمہ * والاستواء صفۃ * وصفتہ متصلۃ بذاتہ کیف یتصل بی او ینفصل عنی یا محمد وعزتہ لست بالقریب منہ وصلاً * ولا بالبعید عنہ فصلاً * ولا بالمطیق لہ حملاً * اوجدنی منہ رحمۃ و فضلاً * ولو محقنی لکان حقا منہ وعدلاً * یا محمد انا محمول قدرتہ * ومعمول حکمتہ اھ۔

پھر نفی مماثلت کے بعد آگے اُن کے دو طریق ہیں ایک طریقہ سلف کا ہے کہ اس کو حقیقی معنی پر محمول فرماتے ہیں اور حقیقی معنی کی کنہ مفوض بعلم الٰہی کرتے ہیں اور اُس کی کوئی کیفیت متعین نہیں کرتے اور دوسرا طریقہ خلف کا ہے کہ اُس میں مناسب تاویل کر دیتے ہیں تاکہ گمراہ فرقے مشبہہ و مجسمہ ان کو غلطی میں واقع نہ کر سکیں اس طرح سے کہ دیکھو اللہ تعالیٰ عرش پر مستقر ہیں اور استقرار کے معنی ظاہر ہیں کہ جمنے اور بیٹھنے کے ہیں تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھا ہے جیسے ہم تخت پر بیٹھتے ہیں تو وہ بھی ہماری طرح جسمانی چیز ہے۔ نعوذ باللہ۔ اس شبہ کا جواب اگرچہ سلف کے طریق پر یہ ہے کہ استقرار تو ثابت ہے مگر یہ ضرور نہیں کہ ہمارے استقرار کی طرح ہو جس سے جسم ہونا لازم آوے بلکہ اُسکی اور ہے جو ہم کو معلوم نہیں اور یہ جواب صحیح بھی ہے لیکن عوام کو یہ سمجھانا مشکل ہے کہ استقرار تو ہے مگر ہماری طرح کا نہیں۔
اسی طرح سے وہ یہ شبہ ڈال سکتے ہیں کہ دیکھو قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ید یعنی ہاتھ۔ اور حدیث میں وضع قدم یعنی پاؤں رکھنا وارد ہے اور ظاہر ہے کہ ہاتھ اور پاؤں اعضاء جسمانیہ ہیں تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے اعضاء جسمانیہ ہیں اُس کا صحیح جواب بھی سلف کے طریقہ پر یہ ہے کہ ید اور قدم تو ہیں مگر ہماری طرح کے نہیں مگر اس کا سمجھنا بھی عوام کو مشکل ہے اُن کا ذہن تو ان مفہومات سے تجسیم اور تشبیہ ہی کی طرف جاتا ہے اور اس عقیدہ تجسیم و تشبیہ سے بچانا واجب تھا اس لئے علماء خلف نے اُس کی یہ تدبیر کی کہ ایسی حقائق کی ایسے طریق سے تاویل کر دی کہ نہ قرآن و حدیث متروک ہو اور نہ عقیدہ تجسیم و تشبیہ میں مبتلا ہوں۔ مثلاً استواء علی العرش کو کنایہ تنفیذ احکام سے کہدیا اور ید کے معنی قدرت کے کہدیئے۔ وضع قدم کے معنی مقہور کر دینے کے کہدیئے اور یہ ضرورت حضرات سلف کو اس لئے پیش نہیں آئی کہ اُن کے خواص تو حدیث مذکور فی خاتمۃ الرسالہ تفکروا فی آلاء اللہ ولا تفکروا فی اللہ پر عمل رکھتے تھے اور ان چیزوں میں خوض نہ کرتے تھے اور اگر کوئی وسوسہ بھی آتا تھا تو اُس کو دفع کر دیتے تھے اور عوام اس لئے محفوظ تھے کہ اُس زمانہ میں یہ مبتدعین مضلین نہ تھے اس لئے ایسے شبہات اُن کے کانوں میں نہ پڑتے تھے اُن کا ذہن خالی رہتا تھا اور ایسے مفہومات پر اجمالاً عقیدہ رکھتے تھے تفتیش کی تشویش میں نہ پڑتے تھے اور اگر کوئی شاذ و نادر اس قسم کا کلام کرتا تھا تو خلافت راشدہ اُس کا انسداد کر دیتی تھی تو فساد متعدی نہ ہونے پاتا تھا جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص ضبیع نام کو جو مدینہ میں آکر متشابہات میں گفتگو کرتا تھا سخت سزا دی تھی اور جب وہ واپس اپنے وطن گیا تو حضرت ابو موسیٰ

اشعری رضؓ کو حکم بھیجا کہ کوئی مسلمان اُس کے پاس بیٹھنے نہ پاوے (کذا فی روح المعانی سورۃ آل عمران عن سلیمان بن یسار) غرض عوام اُس وقت اس طرح محفوظ رہتے تھے جیسا کہ اس وقت کے عوام محض جن کو اہل بدعت کے اقوال کی اطلاع نہیں اور نہ اپنے کو ذی رائے سمجھتے ہیں اور بڑی بات یہ ہے کہ ایسے امور میں خوض نہیں کرتے اب بھی اُسی سذاجت پر موجود ہیں اور ایسی تاویلات کی اُن کو بھی حاجت نہیں نہ ان کو اس طرف متوجہ کرنا چاہیئے جیسے محققین علماء کو جو کہ اس تسرق پر قادر ہیں نیز حاجت نہیں۔ اب ایک فریق متوسط رہ گیا جو نہ محقق ہیں گو عربی داں ہوں اور نہ عامی محض ہیں کتب بینی کر سکتے ہیں اور کچھ رائے بھی رکھتے ہیں او خوض کے بھی عادی ہیں اُن کو کچھ مختلف کتابوں سے کچھ رائے سے خوض کے سبب ایسے شبہات پیدا ہوتے ہیں ان کے لئے ایسی تاویلات ذریعہ ہے ان کے دین کی حفاظت کا پس ایسے لوگوں کے لئے علماء متاخرین نے طریقہ تاویلات کا اختیار کیا ہے اور تعلیم میں مخاطبین کے تحمل عقل کی رعایت خود شریعت میں مطلوب ہے کما روی البخاری عن علی رضؓ قال حدثوا الناس بما یعرفون اتحبون ان یکذب اللہ ورسولہ وروی مسلم عن ابن مسعودؓ انہ قال ما انت بمحدث قوما حدیثا لاتبلغہ عقولھم الا کان لبعضھم فتنۃ (تیسیر ص ۳۱۷) جس میں نفس مقاصد تو داخل نہیں کیونکہ اُن کی تبلیغ تو فرض ہے بعض کی مفصلاً بعض کی مجملاً لیکن اُن مقاصد کے خاص عنوانات میں غور کرنے کی ضرور ضرورت ہوگی یہی باعث ہو گیا اختلاف مسلکین کا اور ان دونوں طریقوں کا اہل حق و اہل سنّت کا مسلک ہونا عبارات ذیل سے ظاہر ہے فی المظہری تحت آیہ ھل ینظرون الا ان یاتیھم اللہ فی ظلل من الغمام الخ اجمع اھل السنۃ من السلف والخلف علی ان اللہ منزہ عن صفات الاجسام وسمات الحدوث فلھم فی ھذہ الآیۃ سبیلان الخ جس کا حاصل یہ ہے کہ علماء اہل سنت نے سلف سے خلف تک اس پر اتفاق کیا ہے کہ اللہ سبحانہ صفات اجسام و علامات حدوث سے منزہ ہے تو اس آیت میں (جس سے بعض صفات جسمیہ کا توہم ہوتا ہے) اُنھوں نے (یعنی اہل سنّت نے) دو طریقے اختیار کئے ہیں۔ اول یہ کہ اس میں بحث نہ کی جاوے اور کہا جاوے کہ اس کا علم اللہ تعالیٰ ہی کو ہے اور اس پر ایمان لایا جاوے یہ طریقہ تو سلف کا ہے۔ کلبی فرماتے ہیں کہ یہ اسرار مکتومہ میں سے ہے جو قابل تفسیر نہیں۔ مکحول، زہری، اوزاعی، مالک، ابن مبارک، سفیان ثوری، لیث، اسحٰق رحمہم اللہ تعالیٰ ایسی آیتوں کے بارہ

ط۵ اور صوفیہ کا جو مراقبہ ذات کا شغل ہے وہ توجہ ہے جو تفکر سے عام ہے۔ تفکر تصور مع الحرکت ہے جس میں تصورات خاصہ میں ترتیب دینا ہوتا ہے ایصال الی الکنہ کے لئے جو ممتنع الادراک ہے اور توجہ مطلق تصور اجمالی پر بھی صادق ہے اور وہ دعا و ذکر کے لوازم سے ہے اس لئے وہ منہی عنہ نہیں ۱۲ +

میں فرمایا کرتے تھے کہ انھیں ایسے ہی رہنے دو جیسے وارد ہوئی ہیں۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مناسب طریقہ سے ایسی آیات کی تاویل کی جاوے۔

فی حاشیۃ الجمل سورۃ الاعراف تحت قولہ تعالیٰ ان ربکم اللہ الی قولہ ثم استوی علی العرش استواء یلیق بہ ھذہ طریقۃ السلف الذین یفوضون علم المتشابہ الی اللہ بعد صرفہ عن ظاھرہ وطریقۃ الخلف التاویل بتعیین مجمل اللفظ اھ فی النبراس شرح شرح العقائد النسفیۃ واحتج المخالف وھو المجسم والمشبہ بالنصوص الظاھرۃ فی الجھۃ کقولہ تعالیٰ الیہ یصعد الکلم الطیب وقولہ تعالیٰ الرحمن علی العرش استوی وقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام لامرأۃ این اللہ قالت فی السماء فقال ھی مومنۃ کما فی صحیح مسلم وبان کل موجودین فرضا لابد ان یکون احدھما متصلا بالآخر مماسا لہ او منفصلا عنہ مباینا لہ فی الجھۃ الی قولہ والجواب ان ذلک ای القول بان کل موجودین الخ وھم محض وحکم علی غیر المحسوس والادلۃ القطعیۃ ای البراھین العقلیۃ قائمۃ علی التنزیہات لان وجوب الوجود یقتضی التنزیہ قطعا وھذا کلام مشترک فی الجواب عن دلیلھم المعقول والمنقول اما عن الاول فلما تقرر ان الحکم الوھم علی خلاف العقل باطل واما عن الثانی فلقولہ فیجب ان یفوض علم النصوص الی اللہ تعالیٰ ذھبت الاشاعرۃ الی ان النص المخالف للدلیل العقلی مصروف عن الظاھر لان صحۃ النص انما تعرف بالاستدلال العقلی ھو ان کلام صاحب المعجزۃ المصدوق من عند اللہ تعالیٰ فالعقل ھو اصل النقل فلا یدفع الاصل بالفرع ای لایبطل الاصل بالفرع اذ فی ابطال الاصل ابطال الفرع علی ما ھو داب السلف ایثارا للطریق الاسلم او یأول بتاویلات صحیحۃ ای مطابقۃ بقواعد الشرع والعربیۃ غیر مخلۃ ببلاغۃ القرآن وشرط بعض الائمۃ ان لا یقطع بمراد الحق سبحانہ علی ما اختار المتأخرون دفعاً لمطاعن الجاھلین وجذبا بالضبع العاجزین وسلوکا للسبیل الاحکم الی قولہ وعلماء السنۃ بعد اجماعھم علی ان معانیھا الظاھرۃ غیر مرادۃ ذھبوا مذھبین احدھما مذھب السلف وھو الایمان بما اراد اللہ تعالیٰ وتفویض علمھا الیہ تعالیٰ مع التنزیہ عن التجسیم والتشبیہ وثانیھما مذھب الخلف تفسیرھا بما یلیق بہ تعالیٰ لاشتہار المذاھب الفاسدۃ فی زمانھم وتضلیل المشبھۃ عوام المسلمین ففعلوا ذلک حفظا للدین فی حاشیۃ النبراس عن شرح الفقہ الاکبر للقاری نعم ما قال الامام مالک حین سئل

عن ذلك فقال الاستواء معلوم والکیف مجہول والسؤال عنہ بدعۃ والایمان بہ واجب۔

اس تحقیق سے معلوم ہوگیا ہوگا کہ دونوں طریق علماء اہل سنت و اہل حق کے ہیں ان میں سے کسی کی تجہیل یا تضلیل جائز نہیں گو ترجیح فی نفسہ مسلک سلف کو ہے اور عارض کے سبب مسلک خلف پر بھی عمل کیا جاسکتا ہے والاعمال بالنیات لیکن ہر جماعت میں عادۃً ہر طرح کے لوگ ہوتے ہیں چنانچہ اس مسئلہ کے متعلق بھی اس زمانہ میں دونوں جماعتوں میں اہل افراط و تفریط پائے جاتے ہیں اور ایک دوسرے پر طعن کرتے ہیں۔ میں نمونہ کے طور پر دونوں کے اقوال طعن کو مع جواب دافع طعن کے نقل کرتا ہوں اور سہولت تعبیر کے لئے ایک جماعت کا لقب سلفیہ اور دوسری کا خلفیہ رکھتا ہوں جو سلف یا خلف کی طرف اپنی غلط نسبت کرتے ہیں اور غلط اس لئے ہے کہ ان کے محققین ایک دوسرے پر طعن نہیں فرماتے یہ لقب نسبی اُن کے زعم کے اعتبار سے تجویز کیا گیا۔ پس خلفیہ کی طرف سے سلفیہ پر یہ اجمالی طعن ہے کہ اُن کو مشبہہ و مجسمہ کہتے ہیں جس کا ذکر حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے حجۃ اللہ البالغہ باب الایمان بصفات اللہ تعالیٰ میں کیا ہے۔ واستطال ھٰؤلاء الخائضون علی معشر اھل الحدیث وسموھم مجسمۃ ومشبھۃ الخ۔ اور تفصیلی طعن یہ ہے جو اُسی طعن کی تفصیل ہے کہ ان مفہومات کے حقائق کے لئے استوار میں تجسّم و تحیّز اور ید و قدم میں ترکیب و تحدید اور نزول وغیرہ میں حرکت لازم عقلی ہیں اور لازم کا انفکاک ملزوم سے محال عقلی ہے پس اعتقاد ملزوم کا امر اور اعتقاد لازم سے نہی تکلیف بالمحال ہے جو عقلاً و نقلاً باطل ہے۔ اما الاول فظاھر واما الثانی فلقولہ تعالیٰ لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت کے دو درجے ہیں ایک ظاہر معلوم الکنہ ایک باطن مجہول الکنہ پس جن امور کو ان حقائق کے لئے لازم کہا ہے وہ درجہ ظاہر کے لئے لازم ہیں درجہ باطن کے لئے لازم نہیں۔

حاصل یہ ہے کہ ہم ان مفہومات کو حقائق پر محمول کرتے ہیں ظواہر پر محمول نہیں کرتے اور حقائق اور ظواہر میں فرق کرنا بڑے محقق کا کام ہے اسی کا ذکر ہے میرے فتوے مرقومہ یکم صفر ۱۳۵۰ھ میں عنقریب آتا ہے اسی فرق کو ان عبارات میں بیان کیا گیا ہے۔ حاشیہ جمل کی عبارت بالا میں یہ جزو ہے ھذہ طریقۃ السلف الذین یفوضون علم المتشابہ الی اللہ تعالیٰ بعد صرفہ عن ظاھرہ الخ دیکھئے ظاہر کے متروک ہونیکی تصریح ہے۔ نبراس کی عبارت بالا میں یہ جزو ہے وعلماء السنۃ بعد اجماعھم علی ان معانیھا الظاھرۃ غیر مرادۃ الخ یہ جواب اس عبارت میں مذکور ہے فی روح المعانی سورۃ آل عمران نعم

ذهبت شرذمة قليلة من السلف الى ابقاء نحو المذكورات على ظواهرها الا انهم ينفون لوازمها المنقدحة
للذهن الموجبة لنسبة النقص اليه عزشانه ويقولون انما هی لوازم لايصح نفیها عن ملزومها فی صفاتها
الحادثة واما فی صفات من ليس كمثله شئ فليست بلوازم فی الحقيقة فيكون القول بانفكاكها
مفسطة الخ اور اس عبارت میں ظواہر سے مراد حقائق ہے۔ قرینہ اس کا یہی تقسیم مذکور ہے دو درجہ کی
کی طرف کیونکہ دوسرا درجہ تو ظاہر نہیں ہے اس کو ظاہر باعتبار تبادر کے بمقابلہ معنی مجازی کے کہدیا گیا اور
کتب کلامیہ میں جو عبارت مذکور ہے کہ النصوص تحمل علی ظواهرها وہ ظواہر بمقابلہ تاویلات اہل باطل کے
ہے پس اہل حق کی تاویل جو ادلہ شرعیہ کے اقتضاء سے ہو وہ بھی ظواہر میں داخل ہے اور سلفیہ کی طرف سے
خلفیہ پر اجمالی طعن یہ ہے کہ وہ ان کو جہمیہ اور معتزلہ کہتے ہیں اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ تاویل سے ان گمان
ہو گیا کہ یہ حقائق کی جو کہ مغلت ہیں نفی کرتے ہیں جو مذہب ہے معتزلہ اور جہمیہ کا چنانچہ ہمارے سائل صاحب
بھی اسی میں مبتلا ہیں جواب اس کا یہ ہے اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم اور جب وہ صفات
کی مستقل بحث بمقابلہ معتزلہ وجہمیہ وفلاسفہ کے اپنی کتابوں میں ذکر کرتے ہیں تو ان پر یہ گمان کیسے ہو سکتا ہے اور تاویل
کرنا بنا بر نفی ان حقائق کے نہیں ہے بلکہ تانیس وصیانۂ عوام کے لئے ہے اور اس کے ساتھ ہی مذہب سلف کی
ترجیح کی تصریح کرتے ہیں بخلاف نفاۃ صفات کے کہ وہ حقائق ہی کی نفی کرتے ہیں فاین هذا من ذاك۔ میں نے
یکم صفر ۱۳۲۵ھ کے ایک تحریر میں اسی کو اس طرح لکھا ہے:۔

الجواب۔ اصل مذہب سلف کا وہی ہے جو عمرو کہتا ہے کہ قدرت علیحدہ صفت ہے اور ید دوسری
صفت مستقل ہے ید سے قدرت مراد لینا ایک صفت کا ابطال لازم آتا ہے لیکن اجراء علی الحقیقۃ کے ساتھ
تنزیہ کا محفوظ رکھنا اور اجراء علی الحقیقۃ کو اجراء علی الظاہر کا مغائر سمجھنا عقول عامہ سے ارفع تھا اس لئے
متاخرین نے تاویل مناسب کی اجازت دیدی لیکن حقیقی معنی کی نفی نہیں کی اور یہی فرق ہے ان ماولین اور
اہل بدعت کے درمیان اھ۔ اور یہ حضرات صفات کی نفی کیوں کرتے جن کا قدم ثابت ہے استوار اگر فعل
بھی ہو گا جیسا بعض قائل ہوئے ہیں وہ اس کی بھی نفی کرتے حالانکہ افعال حادث ہوتے ہیں مگر چونکہ نص کا
مدلول ہے اس لئے اس کی نفی جائز نہیں۔ فی روح المعانی ونقل البيهقي عن ابی الحسن الاشعری
ان الله تعالى فعل فی العرش فعلا سماه استواء كما فعل فی غيره فعلا سماه رزقا ونعمة
وغيرهما من افعاله سبحانه لان ثم للتراخی وهو انما يكون فی الافعال اور جو صفات ہیں سے کہتے ہیں وہ اس

دلیل کالان ثم للتراخی وہ جواب دیتے ہیں جو روح المعانی سورۂ اعراف میں منقول ہے وحکی الاستاذ ابو بکر بن فورک عن بعضهم ان استواء بمعنی علا ولا یراد بذلک العلو بالمسافة والتحیز والکون فی المکان متمکنا فیه ولکن یراد معنی یصلح نسبته الیه سبحانه وهو علی هذا من صفات الذات فکلمة ثم تعلقت بالمستوی علیه لا بالاستواء او انها للتفاوت فی الرتبة وهو قول متین۔ اور یہ افراط و تفریط ایک دوسرے پر طعن کے متعلق تھی ایک افراط و تفریط خود اپنے مذہب کے متعلق بھی بعض کے کلام میں پائی جاتی ہے چنانچہ خلف میں سے باوجود انتساب الی اہل السنة بعض نے معنی حقیقی کو مستحیل کہدیا۔ کما هو ظاهر عبارة التلویح فی تعریف الکنایة واما عند علماء البیان فلان الکنایة لفظ قصد بمعناه معنی ثانی ملزوم له ای لفظ استعمل فی معناه الموضوع له لکن لا یتعلق به الاثبات والنفی ولا یرجع الیه الصدق والکذب بل لینتقل عنه الی ملزومه فیکون مناط الاثبات والنفی ومرجع الصدق والکذب کما یقال فلان طویل النجاد قصداً بطول النجاد الی طول القامة فیصح الکلام وان لم یکن له نجاد قط بل وان استحال المعنی الحقیقی کما فی قوله تعالی والسموات مطویات بیمینه وقوله تعالی الرحمن علی العرش استوی وامثال ذلک فان هذه کلها کنایات عند المحققین من غیر لزوم کذب لان استعمال اللفظ فی معناه الحقیقی وطلب دلالته علیه انما هو بقصد الانتقال عنه الی ملزومه گو یہ تاویل ہوسکتی ہے کہ معنی حقیقی سے معنی ظاہر متبادر مراد ہیں جیسا اوپر ایک مقام پر ظاہر سے مراد حقیقی لے لیا گیا تھا یہاں حقیقی سے مراد ظاہر لیلیا جاویگا۔ اور یہ سلفیہ میں سے باوجود انتساب الی اہل السنة بعضے خواص لازمہ جسمیہ کے مع نفی جسمیة و مادیت کے قائل ہوگئے چنانچہ یہی بزرگ سائل اپنے رسالہ اسبوعیہ میں عبارتِ ذیل تحریر کرتے ہیں حالانکہ ملائکہ بھی آتے جاتے ہیں پس جب ان کا مجسم ہونا لازم نہیں آتا تو اللہ تعالیٰ کے آنے جانے اور حرکت کرنے سے اُس کا مجسم اور مادی ہونا کیونکر ثابت ہوسکتا ہے ہم اس بات کو مانتے ہیں کہ حرکت کی تعریف خروج من القوة الی الفعل علی سبیل التدریج جو فلاسفہ نے کی ہے صحیح ہے مگر یہ حرکت ممکنات کی تعریف ہے اور حرکت واجب الوجود اور علة العلل اور مبدأ فیاض کی یہ تعریف نہیں ہے کیونکہ اس ذات مقدس میں کوئی حالت منتظرہ اور بالقوہ نہیں ہے سب بالفعل موجود ہے لہذا اس حرکت سے مجسم ہونا ثابت نہیں ہوتا اھ۔

اس کے قبل یہ صاحب رسالہ حدیث نزول الی السماء بعد نصف اللیل اور حدیث ابن اللہ کے متعلق لکھ چکے ہیں کہ صبح کے قریب عرش پر چلا جاتا ہے اور این کا موضوع لہ مکان ہونا بھی لکھ چکے ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ اس حرکت

مانتے ہیں اور جب بعد نصف لیل نزول مکانی ہوا تو صبح کو عروج مکانی ہوا تو سب حالت بالفعل کہاں ہوئی پھر جب اُسی حرکت ماویات میں ہوتی ہے تو اس میں کسی کو تسریح تناقض ہے پھر دعویٰ ہے کہ ہم سب ان اُمور کے قائل ہیں کیا یہ کیف نہیں ہے۔ اسی کو روح المعانی سورۂ اعراف میں بیان کیا ہے۔ اخر بعد القول (ای بقاء الاستواء علی حقیقتہ) ان کان مع نفی اللوازم فالامر فیہ ھین وان کان مع القول بھا والعیاذ باللہ تعالیٰ فھو ضلال وای ضلال وجہل وای جہل بالملک المتعال۔ بلکہ جن تاویلات کو یہ بزرگ باطل محض کہتے ہیں اُن میں تنزیہ تو محفوظ اور اس قول میں تو تنزیہ بھی سالم نہ رہی پھر یہ کہ حضرات سلف نے جو ان امور کو ظاہر پر رکھا ہے تو اتباع نصوص کے سبب اور جہت کا لفظاً یا اُس کا مرادف نصوص میں کہاں وارد ہے جو یہ بزرگ اس کے قائل ہو گئے پھر اگر ان کی دلالت مکان پر محکم ہے تو حدیث این کان ربنا قبل ان یخلق الخلق قال فی عماء الخ میں عماء کو مکان کہنا پڑے گا پھر اُس کو قدیم کہو تو غیر حق کا قدم لازم آویگا اور اگر حادث مخلوق کہو تو سوال ہے قبل خلق کے متعلق پھر اس کے مکان ہونے کی کیا صورت ہے تو لامحالہ کہنا پڑے گا کہ این دلالت علی المکان میں محکم نہیں تو این اللہ میں اس کا دعویٰ کیسے صحیح ہوگا اور تفسیر مظہری میں انی قریب کے تحت میں عبد الرزاق سے صحابہ کے سوال میں کہ این ربنا اس آیت کا نزول نقل کیا ہے کیا یہاں بھی جواب میں بقرینہ سوال قرب مکانی مراد ہوگا اور پھر یہ عشرتی صاحب جس عروج و نزول کے قائل ہوئے ہیں اُس میں لازم آتا ہے کہ دن کو تو استواء علی العرش ہو اور شب کو استواء علی العرش نہ ہے کیا تغیر نہیں پھر شب کہیں نہ کہیں تو ہر وقت ہی رہتی ہے تو چاہیے کہ کسی وقت استواء علی العرش نہ ہو اور دن بھی ہر وقت کہیں نہ کہیں رہتا ہے تو چاہیے نزول الی السماء کسی وقت بھی نہ ہو کیا ان سب محذورات کا التزام کریں گے اور

تمام الحدیث ما فوقہ ہواء وما تحتہ ہواء ولعل اقرب محامل ان العماء ہو الاستعداد القریب بوجود الخلق والہواء الامکان الذاتی لہ فبینہ وانتفتہ مجاز عن الاحاطۃ والخلق اعتبار الوجود الخارجی الترتبی والقبلیۃ متصلۃ بہذا الوجود العرفی لان العادۃ فی مثل ہذا السوال السوال بمثل ہذہ القبلیۃ یعنی کان الحق تعالیٰ متجلیا المرتبۃ الاستعداد لوجود المحاط بالامکان وباعتبار ذلک التجلی خرج الخلق من القوۃ الی الفعل مستعد للخلق [illegible] ایضا لکن لا بالمعنی العرفی المفہوم لاہل اللغۃ [illegible] مرتبۃ النفس والاصطلاحی شبہ الاستعداد بالسحاب المحفوف بالہواء [illegible] [illegible] ثم ہو ان المعدوم عند [illegible] البصر ان کان الہواء بمعنی [illegible] [illegible] الامر [illegible] استعداد آخر بعد الخلق و [illegible] [illegible] [illegible] الی خلق [illegible] فی [illegible] رسالہ التشرف ۱۲

قائلین بالحقیقۃ بلاکیف پر یہ محذورات لازم نہیں آتے اس لئے کہ وہ اس نزول و استوار کو مجتمع مان سکتے ہیں اور اشکالات کا جواب بلاکیف سے دے سکتے ہیں اسی طرح مسلک تاویل پر بھی یہ محذورات لازم نہیں آتے کیونکہ وہ تاویل سے تطبیق دے سکتے ہیں چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ تجلی محیط بالکل کے تعلقات کو خاص خاص خصوصیات اور خاص خاص فوائد کی وجہ سے خاص خاص محال کیساتھ ذکر فرما دیا گیا مثلاً جاریہ سے این اللہ کا سوال اس فائدہ کے لئے تھا کہ آلہہ ارضیہ مزعومہ مشرکین عرب کی نفی کے اعتقاد کا امتحان تھا اور نزول الی السماء الدنیا کے ذکر سے مقصود بواسطہ استحضار تجلی خاص کے ترغیب دینا ہے اس وقت صلوٰۃ و توجہ الی اللہ کی اور استوار علی العرش کے ذکر سے مقصود استحضار ہے تفرد بالوجود الخاص الکامل کا کیونکہ تحت العرش و حول العرش تو اور کائنات کا بھی برائے نام وجود ہے اور فوق العرش برائے نام بھی کسی کا وجود نہیں، اور مجردات کا وجود بوجہ متکلم فیہ ہونے کے اس استحضار میں قادح نہیں اور جن کا مشاہدہ اس متکلم فیہ ہونیکا رافع ہے وہ اس نور سے جو بشان احاطہ فوق کے ساتھ متصف ہے جو مسلم کی حدیث میں وارد ہے۔ حجابہ النور لو کشفہ لاحرقت سبحات وجہہ ما انتہی الیہ بصرہ من خلقہ اُن مجردات کا محاط ہونا بھی مشاہدہ کرتے ہیں پس وہ بھی بشان مذکور فوق نہ ہوئے اور تفرد حق بالوجود فوق العرش سالم رہا اور حق تعالیٰ کے لئے فوق العرش کا عنوان حدیث مشکوٰۃ بدء الخلق میں بھی وارد ہے پس یہ تخصیص ایسی ہے جیسے لمن الملک الیوم للہ الواحد القہار میں الیوم کی تخصیص یعنی گو اس یوم کے قبل بھی سلطنت کسی کی نہیں مگر برائے نام تو ہے اُس روز برائے نام بھی کسی کی نہ ہوگی، یہ تو فوائد ہیں محال مخصوصہ کے ذکر کے باقی خصوصیات تجلیات کی تعیین سو نہ تو اُن کا ادراک تام ہو سکتا ہے اور نہ ادراک ناقص کا بیان ہو سکتا ہے اور جو کچھ ناتمام بیان صوفیہ کے کلام میں پایا جاتا ہے وہ بوجہ دلالت کے ناکافی ہونے کے نہ قابل اعتماد ہو سکتا ہے اور نہ مدار اعتقاد ہو سکتا ہے فعلیک بالفہم السلیم وایاک والوہم السقیم۔ پھر اس سے قبل کے ایک خط میں جس کا جواب یہاں سے ۲۱ ربیع الاول ۱۳۴۹ھ میں گیا ہے ان بزرگ نے احادیث علو سے جہت کا حکم کیا ہے جو کسی نص میں بعینہ یا بالمرادفہ نہیں صرف علو و نزول کے لوازم سے ہے مگر لزوم فی الممکن سے لزوم فی الواجب لازم نہیں پس یہ بھی صریح قایل ہونا ہے کیف کا پھر ملائکہ کو غیر مجسم مان لیا جو بالکل غلط ہے اور اگر فرض بھی کر لیا جاوے تب بھی مخلوق تو ہیں اُن کی سی حرکت ماننا کب جائز ہے مگر ہم ان سب اغلاط کو قصور نظر علمی و فکری پر محمول کرتے ہیں۔ عفا اللہ تعالیٰ عنا و عنہم۔ اور یہ بزرگ اپنے اقرار سے ابن القیم کے جامد مقلد ہیں اور وہ خود متشدد ہیں اور علماء پر طعن کرتے ہیں، اُن کو باک نہیں پھر کچھ اُنھوں نے اُن کے متن

پر حاشیہ چڑھا دیا اس سے یہ اغلاط پیدا ہو گئے۔ ابن القیم کے تشدد پر محققین نے خود نکیر کیا ہے چنانچہ روح المعانی سورۂ اعراف میں کہا ہے بالغ ابن القیم فی ردھم (ای الاشعریۃ) ثم قال ان لام الاشعریۃ کنون الیہودیۃ وھو لیس من الدین القیم عندی الی قولہ وانت تعلم ان المشہور من مذہب السلف فی مثل ذلک تفویض المراد الی اللہ تعالیٰ فھم یقولون استوی علی العرش علی الوجہ الذی عناہ سبحانہ منزھا عن الاستقرار والتمکن اھ۔ اور اس عبارت میں جو استقرار کی نفی کی ہے مراد معنی متعارف متبادر ہیں ورنہ استقرار بالمعنی المراد للہ تعالیٰ ثابت ہے جس کی تصریح مفسرین کے کلام میں ہے یہاں تک حضرات اہل سنت و جماعت کے دونوں قول مع رد افراط و تفریط کے منقح ہو گئے پس احقر نے اپنی تفسیر میں دونوں قولوں کی رعایت اس طرح کی کہ خلف کے مذہب کو متن میں لکھ دیا کیونکہ اکثر تفسیر کے دیکھنے والے بوجہ اس کے اردو میں ہونے کے ایسے ہی لوگ ہوں گے کہ نہ عامی محض جن میں سذاجت ہوتی ہے اور نہ خواص محض جو کافی علوم رکھتے ہیں تو ان کے مناسب طریقہ تاویل کا سمجھا گیا جیسا اوپر مفصل بیان کیا گیا ہے جس جگہ تاویل کی مصلحت ذکر کی گئی ہے اور حاشیہ چونکہ عربی میں ہے جس کو خواص اہل علم دیکھتے ہیں اس میں مذہب سلف کی ترجیح کی تصریح کر دی اس میں مناظرانہ و معترضانہ کلام کی کیا ضرورت تھی اور وہ بھی اہل حق کے ایک مسلک کے ابطال کے ساتھ اگر تہذیب و خیر خواہی کے لہجہ میں مشورہ دیا جاتا کہ گو متاخرین کا مذہب اور اس پر جو تفسیر مبنی ہے وہ بھی متلقی بالقبول اور حق ہے (یعنی مسلک تاویل کو بھی جہل و ضلال نہ کہتے) لیکن چونکہ راجح سلف کا مذہب ہے جیسا حاشیہ میں تسلیم بھی کر لیا ہے اس لئے اگر متن میں وہی رہے تو اولیٰ ہے تو ان کو اس میں اجر زیادہ ملتا اور مجھکو بھی گرانی نہ ہوتی مگر بحمد اللہ تعالیٰ میری گرانی جو طبعی تھی بہت جلد رفع ہو گئی اور میں نے اس مناظرہ منکرہ سے وہی اثر جو مشاورہ معروفہ سے لیتا اور متن اور حاشیہ کی ترتیب بدل دی یعنی سلف کا قول متن میں رکھ دیا اور خلف کا حاشیہ میں اور جس مصلحت سہولت کے لئے میں نے ایسا کیا تھا اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ کوئی عنوان ایسا قلب میں القا فرما دے کہ اس سے تذبذب ہی پیدا نہ ہو سو بحمد اللہ تعالیٰ اس میں کامیاب ہوا چنانچہ ناظرین خاتمہ رسالہ کے قبل اس موقع کو ملاحظہ فرماویں گے اور چونکہ استوا علی العرش کا مضمون سات سورتوں میں آیا ہے سورۂ اعراف، سورۂ یونس، رعد، طٰہٰ، فرقان، سجدہ، حدید۔ سب جگہ ترمیم کر دی اس کے بعد اگر کہیں تفسیر کی جدید طبع کا انتظام ہو تو وہ اس ترمیم کے موافق درست کر دیں اور چونکہ اس طرف توجہ معترض صاحب ہی کی بدولت ہوئی اس لئے اپنے ساتھ ان کے لئے بھی ہر خیر کی دعا کرتا ہوں اور اس خیر کی خصوصیت کے ساتھ کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ

نیت اور لہجہ اور رائے، سب کی رسمی علما فرمائے یہاں تک اصل مقصود کا بفضلہ تعالیٰ بقدر ضرورت بیان ہو چکا اب
بعضے فوائد متفرقہ متعلقہ بالمسئلہ بعنوان سوال وجواب کے ذکر کرتا ہوں۔

(سوال) ایسی نصوص کو حقیقت پر رکھکر بلا کیفیت ماننا جمہور سلف کا مسلک تھا خواہ بالاتفاق جیسا مشہور
ہے خواہ بالاکثریت جیسا روح المعانی اوائل سورۂ یونس میں دونوں مسلک نقل کرکے کہا ہے وما اشرنا الیہ
ھو الذی علیہ اجلۃ السلف الائمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور دونوں میں یہ تطبیق ممکن ہے کہ سب اکابر سے
تصریحاً اس کا منقول نہ ہونا مگر اس کے خلاف بھی منقول نہ ہونا اجماع سکوتی ہے اس کو کسی نے اتفاق کہہ دیا
اور کسی نے بوجہ تصریحاً منقول نہ ہونے کے اکثر کا قول کہہ دیا۔ بہرحال اگر اجماع تھا تو اجماع کی مخالفت اور اگر
اجماع نہ تھا تب بھی ظاہراً سواد اعظم کی مخالفت ان کے لئے کیسے جائز ہوئی جو اتبعوا السواد الاعظم سے منہی
ہے اور واقع میں اس کا حاصل بھی اجماع ہی ہے کیونکہ ظاہراً سواد اعظم سے متبادر کثرت عددی ہے مگر دوسرے
دلائل سے یہ مقید ہے خیر القرون کے ساتھ پس معنی یہ ہیں کہ خیر القرون میں جس عقیدہ پر اکثر مسلمین متفق
ہوں وہ واجب الاتباع ہے کیونکہ اس وقت زیادہ مسلمان اسی عقیدہ پر تھے جو حق تھا۔ بدعت مغلوب تھی
اس کا شیوع بعد میں ہوا پس اس وقت مسلمانوں کا کسی عقیدہ پر متفق ہونا علامت تھی اس عقیدہ کے
حق ہونے کی اور اہل حق کا اتفاق بھی اجماع ہے تو یہ اس مسئلہ کی طرف اشارہ ہو کہ اہل باطل اجماع کے رکن
نہیں اور دلیل قید اول کی حدیث خیر القرون کا اخیر جزو ثم یفشو الکذب ہے جس سے معلوم ہوتا ہے
کہ ان میں کثرت اہل باطل کی ہو سکتی ہے اور دلیل دوسری قید کی صحابہ میں فروع کا اختلاف ہونا اور کسی
شق کو بنا بر قلت کے رد نہ کرنا ہے اور راز اس میں یہ تھا کہ عقائد میں نصوص پر مدار ہے اور اہل حق ان میں اختلاف
نہیں کر سکتے اور فروع میں قیاس بھی حجت ہے اور اس میں اختلاف ہو سکتا ہے؟

جواب۔ مخالفت جب ہوتی ہے کہ جب خلف حضرات سلف کے قول کی نفی کرتے مگر ایسا نہیں ہوا بلکہ ان
کے کلام میں تصریحاً اس کا اصل مذہب ہونا اور اصل ہونے کے سبب ارجح و اسلم ہونا اور تاویل کا بضرورت
حفاظت دین ضرورۃً کے اختیار کرنا اور اس کے ساتھ ہی اس تاویل کے مراد حق ہونے کا یقین نہ کرنا صاف
صاف مذکور ہے سو یہ مخالفت نہیں باقی اگر یہ شبہ ہو کہ سلف نے ایسا بھی نہیں کیا اس لئے یہ کرنا بھی ایک گونہ
اجماع کی مخالفت ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ سلف کے عہد میں اس کی حاجت نہیں ہوئی اگر داعی کے ہوتے
ہوئے ایسا نہ کرتے تو [illegible] اجماع کا شبہ ہوتا پھر داعی حادثہ ہو گیا اس لئے ایسا کرنا مخالفت نہیں ہوئی

اور متاخرین کی اس عمل کی نظیر احادیث مرفوعہ میں موجود ہے کہ اصل تفسیر کے ہوتے ہوئے کسی مصلحت دینیہ کے اقتضاء سے دوسری تفسیر جو اصل تفسیر سے مناسبت رکھتی ہے اختیار کر لی گئی اور اس مصلحت مقتضیہ کی قوت کے بعد اس تفسیر کے قرب و بعد کو بھی نہیں دیکھا جاتا البتہ موافقت شریع کی ساتھ یہ شرط ضرور ہے کہ الفاظ اس کے متحمل ہوں اور ان نظائر مقیس علیہا میں مقتضی کی قوت بھی ہے اور بعض الفاظ کی اعتبار سے یہ تحمل بھی متحقق ہے کما سیاتی مثلاً بعد خمسۃ اسطر او ستۃ فی قولہ شراح حدیث الی قولہ تکثیر کی اگرچہ قرائن کے اعتبار سے اس میں بُعد ہو۔ اسی طرح مقیس میں مقتضی یعنی صون دین عوام بھی قوی ہے کما سیاتی بعد صفحتین فی قولہ حفاظت دین ضعفاء اور الفاظ بھی متحمل ہیں پھر اگر بُعد بھی فرض کیا جاوے تو مضر نہیں اور یہ فرق بھی مؤثر نہیں کہ مقیس علیہ میں مقتضی میں قلت ہے اور مقیس میں کثرت۔ کیونکہ اثر کا دوران مؤثر کی ساتھ ہے قلت و کثرت کا فرق مقصود میں مضر نہیں۔

پہلی نظیر۔ روی البخاری فی کتاب التفسیر قصۃ وفاۃ ابن اُبیّ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (فی جواب عمرؓ) انما خیرنی اللہ فقال استغفر لھم او لا تستغفر لھم ان تستغفر لھم سبعین مرۃ وساز یدہ علی السبعین یہ یقینی ہے کہ آیت میں تردید تسویہ کے لئے ہے نہ کہ تخییر کے لئے اور سبعین تکثیر کے لئے ہے نہ کہ تحدید کے لئے مگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تخییر اور تحدید پر محمول فرما کر نماز پڑھی جس کی حکمتیں شراح حدیث نے ذکر کی ہیں اور تسویہ چونکہ منافی نہیں تخییر کا اور یہ خاص تحدید بھی ایک فرد ہے تکثیر کا اس مناسبت سے اس کو اختیار فرمالیا اور اصل کی بھی نفی نہیں فرمائی۔

دوسری نظیر۔ روی الشیخان عن علی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما منکم من احد الا وقد کتب مقعدہ من النار ومقعدہ من الجنۃ قالوا یا رسول اللہ افلا نتکل علی کتابنا وندع العمل قال اعملوا فکل میسر لما خلق لہ اما من کان من اھل السعادۃ فسییسر لعمل السعادۃ واما من کان من اھل الشقاوۃ فسییسر لعمل الشقاوۃ ثم قرأ فاما من اعطی واتقی وصدق بالحسنی الآیۃ۔ ظاہر ہے کہ آیت کا مدلول مسئلہ قدر نہیں ہے اس کی بیّن دلیل یہ ہے کہ حدیث میں جس تیسیر کا ذکر ہے وہ عمل سے مقدم ہے اور وہی قدر ہے اور قرآن مجید میں جس تیسیر کا ذکر ہے وہ عمل سے مؤخر ہے اور وہ جزاء ہے تو ایک تیسیر دوسری تیسیر کی تفسیر کیسے ہو سکتی ہے مگر پھر بھی آیت سے حدیث پر استدلال فرمایا جس کی بناء محض دونوں میں باہمی مناسبت ہے۔ چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے رسالہ

الفوز الکبیر میں اس تقریر کی تصریح فرمائی ہے ونصہ وبانند آنکہ آیۃ فاما من اعطی واتقی در مسئلہ قدر تمثیلاً خوانند اگرچہ معنی منطوق آیۃ آنست کہ ہر کہ ایں کار ہا کردہ است اورا راہ جنت ونعیم بنمایم وہر کہ اضداد آں بعمل آوردہ است اورا راہ دوزخ وتعذیب بخشایم لیکن بطریق اعتبار تواں دانست کہ ہر کسے را برائے حالتے آفریدہ اند وآں حالت بروے جاری می گردد من حیث یدری او لایدری پس بایں اعتبار آیۃ را بمسئلہ قدر ربطی واقع شد اھ۔

تیسری نظیر۔ عن عمران بن حصین ان رجلین من مزینۃ قالا یا رسول اللہ ارأیت ما یعمل الناس الیوم ویکدحون فیہ اشیٔ قضی علیھم ومضی فیھم من قدر سبق اوفیما یستقبلون بہ مما اتاھم بہ نبیھم وثبت الحجۃ علیھم فقال لا بل شیٔ قضی علیھم ومضی فیھم وتصدیق ذلک فی کتاب اللہ عزوجل ونفس وما سواھا فالھمھا فجورھا وتقواھا رواہ مسلم۔ اس کے متعلق بھی صاحب فوز کبیر نے تحریر فرمایا ہے۔ وہمچنیں آیۃ وما سواھا یعنی منطوق آنست کہ بر بر و اثم مطلع ساخت لیکن خلق صورۃ علمیہ بر و اثم را بآں بر و اثم اجمالاً در وقت نفخ روح مشابہتے ہست پس باعتبار میتواں بایں آیت دریں مسئلہ استشہاد کرد اھ۔ اور دوسری تیسری نظیر میں تو یہ بھی احتمال ہے قریباً کان او بعیداً کہ محض استشہاد ہو تفسیر نہ ہو گو بخاری نے دوسری نظیر کو کتاب التفسیر میں وارد کیا ہے مگر نظیر اول میں تو تفسیر یقینی ہے۔ ایسی چند حدیثیں مرفوع وموقوف اس کی موید ذہن میں ہیں مگر اس وقت اتنے ہی کو کافی سمجھا گیا یہی حالت ہے متاخرین کی ایسی تفسیرات کی اُن کو اصل مدلولات نصوص سے مناسبت بھی ہے مثلاً استواء بالمعنی الحقیقی دال ہے عظمت پر اسی طرح تدبیر امور وتنفیذ تصرفات دال ہے عظمت پر اور اس مناسب کو اختیار کرنے کا دینی مقتضی بھی ہے یعنی حفاظت دین ضعفاء بلکہ یہ مقتضی مقیس علیہ کے مقتضی سے اقوی ہے کیونکہ وہ مقتضیات صرف مصالح ہیں جن کی طرف نظیر اول کے اخیر میں اجمالاً اس قول سے اشارہ کیا گیا ہے کہ جس کی حکمتیں شراح حدیث نے ذکر کی ہیں اھ اور مقیس میں وہ مقتضی دفع مضرت ہے جس کو بعنوان حفاظت دین ضعفاء تعبیر کیا گیا ہے اور دفع مضرت اہم ہے جلب مصلحت سے کما ھو مقرر پس بطریق دلالۃ النص کے مقیس میں بدرجۂ اولیٰ حکم ثابت ہو گا پس ان حضرات پر کوئی شبہ نہ رہا اور جس اجماع کا اوپر ذکر ہوا ہے وہ ان احادیث سے معارض بھی نہیں جس پر شبہ کیا جاوے کہ خبر واحد کے خلاف اجماع دلیل ہوتی ہے اس کے نسخ کی اس مسلک خلف کی نظیر فتاویٰ میں یہ ہے کہ صحابہ سے قرأت بالفارسیہ کی اجازت کہیں منقول نہیں

اگر امام صاحب نے بقول مرجوع الیہ اس کی اجازت عاجز کو دی گویا غیر قرآن کو بدل قرآن کا بمناسبت ترادف کی شرط سے قرار دیا اور اس پر ائمہ متبوعین نے نکیر نہیں کیا کیونکہ پہلے اس کا داعی غالب نہ تھا پھر غالب ہو گیا اسی طرح داعی حادث کے سبب تاویل کو بشرط مناسبت بدل تفسیر کا قرار دیا گیا۔ اور امام صاحب کا اگر علی الاطلاق رجوع بھی فرض کر لیا جاوے تب بھی استدلال میں قادح نہیں کیونکہ امام صاحب کا ایک بار قائل ہو جانا بھی اس کے مجتہد فیہ ہونے کے لئے کافی ہے اور ہمارا یہی مدعا ہے اور یہ سب کلام علی سبیل التنزل ہے ورنہ امت میں برابر تعامل رہا ہے کہ تفسیر منقول کے ہوتے ہوئے بھی دوسری وجوہ سے تفسیر کی چنانچہ کتب معتبرہ تفسیر اس سے مملو ہیں البتہ اس میں شرطیں ہیں کہ یہ تفسیر خلاف قواعد عربیہ نہ ہو دوسرے خلاف قواعد شرعیہ نہ ہو تیسرے یہ کہ مفسر صاحب اجتہاد ہو ورنہ وہ تفسیر بالرائے ہوگی اور خلف کی تفسیر تینوں شرطوں کو جامع ہے پس غایت مافی الباب ایسی آیات ذو وجوہ ہوں گی اگرچہ بعض وجوہ راجح ہوں اور بعض مرجوح ہوں۔

سوال۔ محققین نے استواء کو استیلاء کے ساتھ تفسیر کرنے کی بدلیل تغلیط کی ہے کما یظہر من مراجعۃ اقوالھم تو اس آیت کی تاویل قول متروک ہو گیا۔

جواب۔ ایک تاویل کے غلط ہونے سے دوسری تاویل کا رد ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ وہ دلیل اسی کے ساتھ خاص ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ استواء بمعنی استیلاء اس استیلاء میں مستعمل ہے جو بعد عدم استیلاء کے ہو اور حق تعالیٰ کا استیلاء ایسا نہیں۔

سوال۔ کیا ایسے نصوص متشابہات میں داخل ہیں۔؟

جواب۔ اس میں اقوال مختلف ہیں کما فی روح المعانی تحت آیۃ ھو الذی انزل علیک الکتاب منہ آیات محکمات ثم اعلم ان کثیرا من الناس جعل الصفات النقلیۃ من الاستواء والید والقدم والنزول الی السماء الدنیا والضحک والتعجب وامثالھا من المتشابہ ومذہب السلف والاشعری رحمہ اللہ من اعیانھم کما ابانت عن حالہ الابانۃ انھا صفات ثابتۃ وراء العقل ما کلفنا الا اعتقاد ثبوتہا مع اعتقاد التجسیم والتشبیہ لئلا یضاد النقل العقل وذھب الخلف الی تاویلہا الخ **اس عبارت میں**

---

۵ ویتایّد قولی ہذا بما فی روح المعانی فی سورۃ الانعام قولہ تعالیٰ وھو القاہر فوق عبادہ وھو الحکیم الخبیر ونصہ والتاویل لقریب الی الذہن الشائع نظیرہ فی کلام العرب مما لاباس بہ عندی علی ان بعض الآیات مما اجمع علی تاویلہا السلف والخلف واللہ تعالیٰ اعلم بمرادہ اھ قلت کحدیث مرضت فلم تعدنی وکحدیث ان اللہ خلق آدم علی صورتہ مثلاً ۱۲

اول بعض کا قول متشابہ ہونا لکھا ہے اور اس کے مقابلہ میں دوسرا قول لکھا ہے صفات ثابتۃ و ماءاللہ بذلک الخ
اس قول پر یہ محکم ہیں لان المحکم ھو ما اتضح المعنی فیہ ھو الٰہ لآیۃ اور معانی ان کے معلوم ہیں گو ان معانی کی
کنہ معلوم نہیں و اشار فی روح المعانی تحتہا آیۃ الکرسی و ذکر ان السلف الصالح جعلوا ذلک من المتشابہ
الذی لا یحیطون بہ علما و فوضوا علمہ الی اللہ تعالیٰ مع القول بغایۃ التنزیہ والتقدیس لہ تعالیٰ شانہ
و اما تأویل باللذۃ من ساداتنا الصوفیۃ قدس اللہ تعالیٰ اسرارھم لو یشکل علی مدعی من امثال ذلک
او یوں کہا جاوے کہ جنھوں نے محکم کہا ہے باعتبار اصل معنی کے اور جنھوں نے متشابہ کہا ہے باعتبار کیفیت معنی
کے تو دونوں میں محض نزاع لفظی رہ جاوے گا چنانچہ روح المعانی کی عبارت ذیل سے اس کی تائید ہوتی ہے
فی روح المعانی تحت آیۃ ھو الذی انزل علیک الکتاب منہ آیات محکمات الخ نعم لو قیل ان تصویر
العظمۃ علی ھذا الوجہ دال علی ان العقل غیر مستقل بادراکھا و انہا اجل من ان یحیط بہا العقول
فذلک من المتشابہ الذی دلت الآیۃ علیہ و جب الایمان بہ کان حسنا و جمعا بین ما علیہ السلف
و مشی علیہ الخلف و ھو الذی یجب ان یعتقد و لا یلزم ازدراء باحد الفریقین کما فعل ابن
تیمیہ حتی قال لام الاشعریۃ تکون الیہودیۃ اعاذنا اللہ تعالیٰ من ذلک۔

سوال: اگر ان صفات متشابہ فیہا کو باعتبار کنہ کے متشابہ کہا جاوے تو کنہ تو حق تعالیٰ کے علم و قدرت کی بھی
معلوم نہیں ان کو متشابہ کیوں نہیں کہا جاتا؟

جواب: باہم صفات میں ایک فرق ہے وہ یہ کہ بعض صفات الٰہیہ کو تو ہماری ویسی ہی صفات سے ایک گونہ
مناسبت ہے جیسے علم ہے قدرت ہے تو باوجود ان کی کنہ کے عالی عن العقول ہونے کے اس مناسبت کی
بنا پر ان کو متشابہ نہیں کہا گیا کیونکہ اس مناسبت کی وجہ سے انکے حقائق ایک درجہ میں معلوم ہوتے ہیں
گو وہ درجہ اقل قلیل بلکہ اقل ہے اور بعض صفات میں یہ مناسبت نہیں جیسے استواء حق کو ہمارے استوار
سے اُن کے ید کو ہمارے ید سے اُن کے قدم کو ہمارے قدم سے کوئی مناسبت نہیں اس لئے یہ کسی درجہ میں
بھی ہمارے فہم میں نہیں آتے اس لئے ان کو متشابہ کہا گیا چنانچہ روح المعانی آل عمران میں ہے و اسمہ دلت
فمن قسم بیان [illegible] من الصفات نوع مناسبۃ [illegible] و لا یقال فلان فیہ شیء
[illegible]
[illegible] و ھو [illegible] صلی اللہ علیہ وسلم [illegible] استأثرت بہ فی علم الغیب عندک

فقد اینذ کر له اسماء مشتقة وان منه ما للانسان الکامل نصیب بطریق التخلق والتحقق فیذکر تارة الید والنزول والقدم ونحو ذلک من المخیلات مع العلم البرهانی والشهود الوجدانی بتنزیهٖ تعالیٰ عن کل کمال یتصوره الانسان ویحیط به فضلا عن النقصان الخ مگر صاحب روح المعانی نے مناسبت و عدم مناسبت کی کوئی وجہ بیان نہیں کی۔ میرے ذوق میں صفات قسم اول کی مناسبت کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ علم و قدرت وغیرہ اپنے حقیقی مفہومات متبادرہ کے اعتبار سے مادیت کو مقتضی نہیں اور ید و قدم وغیرہما مادیت کو مقتضی ہیں۔ قسم اول تنزیہ کے منافی نہیں اور دوسری قسم اُس کے منافی ہے۔ واللہ اعلم

سوال۔ یہ ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جمیع اقسام معلومات کے منکشف ہیں پھر باوجود اس کے اس کی کیا وجہ ہے کہ نصوص میں علم و بصر و سمع کو تو اُن کے لئے ثابت کیا گیا ہے مگر ذوق و لمس و شم کو اُن کے لئے ثابت نہیں کیا گیا حالانکہ مذوقات و ملموسات و مشمومات کا بھی اُن کو انکشاف ہے اس کے لئے صرف علم کا اثبات کافی سمجھا گیا۔؟

جواب۔ اصل مدار تو اس کا توقیف ہے لیکن خود اس توقیف کی حکمت میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ علم و بصر و سمع سے عرفاً استیلاء و عظمت کی شان سمجھی جاتی ہے اس لئے ان سے تسمیہ کیا گیا اور ذوق و مس سے کوئی عظمت نہیں معلوم ہوتی بلکہ خود ان کے مفہومات ایک گونہ انتفاع و تلذذ و افتقار پر دال ہیں جو ایک قسم کی دنارت ہے اس لئے ان اشیاء کے ادراک کو ان اسماء سے موسوم نہیں کیا گیا۔ اسی طرح صفت کلام میں بھی جس میں امر و نہی بھی ہے ایک شانِ حکومت پائی جاتی ہے اُس کو بھی ثابت کیا گیا ہے۔

حجۃ اللہ البالغہ باب الایمان بصفات اللہ میں اس مضمون کو اس طرح تعبیر کیا گیا ہے۔ واعلم ان الحق تعالیٰ اجل من ان یقال بمعقول او محسوس الی قولہ بشرط ان یوھم المخاطبین ایہاما صریحا انہ فی الوات البھیمۃ وذلک یختلف باختلاف المخاطبین فیقال یری و یسمع ولا یقال یذوق ویلمس الخ

سوال۔ جب اسماء الٰہیہ توقیفی ہیں جیسا اس کے قبل سوال و جواب میں محقق ہوا تو دوسری زبان کے لغات سے تسمیہ یا توصیف جائز نہ ہوگی جیسے خدا اور پروردگار وغیرہما۔

جواب۔ تعامل امت سے معلوم ہوا کہ مترادفین کا حکم یکساں ہے پس یہ لغات جب ترجمہ ہوں اسماء منقولہ بلسان شرع کا ان کا استعمال بھی جائز ہے اور یمین وغیرہ میں یہ مثل اصل کے ہوں گے یعنی جو لفظ اللہ کی قسم کا حکم ہے وہی لفظ خدا کی قسم کا حکم ہے۔

سوال۔ صوفیہ کا ان مسائل میں کیا مسلک ہے۔؟

جواب۔ چونکہ یہ مسائل صوفیہ کے فرض سے زائد ہیں۔ کیونکہ ان کا فرض مقصود تربیت ہے اُن اعمال واخلاق کی جن سے اہلِ فتویٰ نے مفصل بحث نہیں کی اور عقائد سے وہ کافی بحث کر چکے ہیں اس لئے صوفیہ نے ان سے مقصوداً بحث نہیں کی اگر قدر قلیل کلام اس باب میں اُن سے صادر ہوا ہے تو اُس کا سبب اپنے کسی شاغل کی کیفیات و ذوقیات کی تحقیق ہے جس سے اصل غرض اہل طریق کی تقریب الی المقصود وتبعید عن غیر المقصود فی العقائد او فی الاعمال ہے اور چونکہ ان تعلیمات کے مخاطب غالباً تو خاص خاص افراد خلوات میں تقریر سے اور احیاناً محدود جماعت جلوات میں تحریر سے ہوتے ہیں اس لئے وہ عنوانات وتعبیرات جامعہ مانعہ واضحہ غیر موہمہ کا اہتمام نہیں فرماتے صرف اُس فردِ خاص یا جماعتِ خاصہ کی تفہیم کی رعایت کافی سمجھتے ہیں اور وہ چونکہ متکلم سے خاص مناسبت رکھتے ہیں۔ نیز خاص اصطلاحات سے واقف ہوتے ہیں۔ ان کے لئے شیوخ کی ناتمام عبارات اور مجمل اشارات کافی ہو جاتے ہیں ان وجوہ سے ان کے کلام میں ظاہراً بہت ایجاز اور تجوز اور تسامح و توسّع ہوتا ہے ان وجوہ سے اُن کا مسلک اس باب میں نہ مدوّن اور منضبط ہے اور نہ واضح ہے اور حالات ان کے مقتضی ہیں حُسن ظن کو اس لئے اُن کے مجمل یا مبہم کلام کو علماء کے اقوال کی طرف راجع کرنا واجب ہے گو اصطلاحات اُن کے جداگانہ ہیں مثلاً ایسے مواقع پر لفظ تجلی اُن کے کلام میں بکثرت پایا جاتا ہے ممکن ہے کہ وہ بھی ایک تاویل ہو اور ممکن ہے کہ حقیقت بلاکیف کی ایک تعبیر ہو خصوصاً متقدمین کے مسلک کی طرف راجع کرنا راجح ہے کیونکہ صوفیہ کا اصل مذہب ہی اخذ بالاحوط ہے اسی لئے مشہور ہو گیا ہے۔ الصوفی لامذھب لہ۔ چنانچہ نمونہ کے طور پر اُن کا کچھ کلام نقل کرتا ہوں۔ فی المظہری ان اللہ مع الصابرین قیل بالعونِ والنصر واجابۃ الدعوۃ قلت بل معیۃ غیر متکیفۃ یتضح علی العارفین ولا یدرک کنھہ غیر احسن الخالقین وایضا فیہ فانی قریب قال المفسرون معناہ انی قریب منھم بالعلم لایخفی علیّ شیٔ قال البیضاوی ھو تمثیل لکمال علمہ بافعال العباد واقوالھم واطلاعہ علی احوالھم بحال من قرب مکانہ منھم۔ قلت وھذا التاویل منھم مبنی علی ان القرب عندھم منحصر فی القرب المکانی واللہ تعالٰی منزہ عن المکان ومماثلۃ المکانیات والحق انہ سبحانہ تعالٰی قریب من الممکنات قربا لایدرک بالعقل بل بالوحی او الفراسۃ الصحیحۃ ولیس من جنس القرب المکانی ولایتصور شرحہ بالتمثیل اذ لیس کمثلہ شیٔ واقرب التمثیلات ان یقال قربہ الی الممکنات کقرب الشعلۃ الجوالۃ بالدائرۃ

الموهومة فان الشعلة ليست داخلة فى الدائرة لبون البعيد بين الموجود الحقيقى والموجود فى الوهم وليست خارجة عنها ولا عينها ولا غيرها وهو اقرب الى الدائرة من نفسها حيث ارتسمت الدائرة بها ولا وجود لها فى الخارج بل فى الوهم بوجود تلك النقطة فى الخارج۔ والله اعلم۔ وفى ما لابد منه۔ واو تعالى محیط اشیاء است باحاطۂ ذاتی وقرب ومعیت با اشیاء دارد نہ آں احاطہ وقرب کہ درخور فہم قاصر ما باشد کہ آں شایان جناب قدس او نیست الی قولہ وہمچنیں استواء او سبحانہ علی العرش دید ووجہ کہ نصوص بداں ناطق اند ایمان بداں باید آورد بر معنی ظاہر حمل نباید کرد ودر تاویل آں نباید آمد وتاویل آں را حوالہ بعلم الٰہی باید کرد انتہی مختصراً وفى اليواقيت والجواهر المبحث الثامن عشر واما كلام الشيخ محى الدين فى ذلك فكله مائل الى التسليم وعدم التاويل الا ان خفنا على انسان وقوعه فى محظور اذا لم نؤول ذلك له فيتعين حينئذ التاويل كما فتح لنا الحق تعالى باب التاويل للضعفاء بقوله فى حديث مسلم وغيره مرضت فلم تعدنى فان العبد لما توقف فى ذلك وقال يا رب كيف اعودك وانت رب العلمين قال له الحق تعالى اما علمت ان عبدى فلانا مرض فلم تعده اما انك لو عدته لوجدتنى عنده الى اخر النسق. وذكر الشيخ محى الدين فى الباب السابع والسبعين ومائة جواز التاويل للعاجز وقال فى الباب الثامن والستين عقب الكلام على الاذان من الفتوحات يجب على كل عاقل ستر السر الالهى الذى اذا كشف ادى عنه من ليس بعالم ولا عاقل الى عدم احترام الجناب الالهى الاعز الاحمى فيجب التاويل لمثل هذا اهـ وكان الشيخ محى الدين رضى الله عنه يقول اسلم العقائد الايمان بما انزل الله على مراد الله اذ الحق تعالى ما كلفنا ان نعلم حقيقة نسبة الصفات اليه لعلمه بعجزنا عن ذلك فان حقيقته تعالى مباينة بجميع صفات خلقه وحقائقهم ذكره فى الباب الخامس واربعمائة. وقال عبد الوهاب الشعرانى فى اليواقيت المبحث السابع عشر واعلم يا اخى ان صفة الاستواء على العرش والنزول الى سماء الدنيا والفوقية للحق ونحو ذلك كله قديم والعرش وما حواه مخلوق محدث بالاجماع وقد كان تعالى موصوفا بالاستواء والنزول قبل خلق جميع المخلوقات كما انه لم يزل موصوفا بانه خالق ورازق ولا مخلوق ولا مرزوق فكان قبل العرش يستوى على ماذا وقبل خلق السماء ينزل الى ماذا فانظر يا اخى بعقلك فما تعقله فى معنى الاستواء والنزول قبل خلق العرش والسماء فاعتقده بعد خلقهما وانا اضرب لك مثلا فى الخلق تعجز عن تعقله فضلا عن الخالق وذلك ان كل عرش تصورت وراءه خلاء او ملاء من جرايات

السمٰوٰت فليس هو عرش الرحمٰن الذي وقع الاستواء عليه فلا يزال عقلك كلما تقف على شئ يقول لك فما ورائه فاذا قلت لـه خلاء يقول لك فما وراء الخلاء وهكذا ابد الابد الآبدين ودهر الداهرين فلا يعقل العقل كيفية احاطة الحق تعالى للوجود ابداً فقد عجز العقل والله ان تعقل مخلوق فكيف بالخالق انتهى. و نقل في اليواقيت والجواهر اخر المبحث السابع عشر عن ابي طاهر وبالجملة فالعرش اعظم الممالك كلها والحق تعالى فوقه بالرتبة وذلك اننا اذا تاملنا ما فوقنا رأينا الهواء واذا تاملنا فوق الهواء رأينا سماء فوق سماء بقلوبنا ثم اذا ترقينا بلوهامنا من السمٰوٰت السبع رأينا الكرسي واذا ترقينا من الكرسي رأينا العرش الذي هو منتهى المخلوقات التي هي بجملتها تدل على الخالق جل جلاله ثم اذا اتدرجنا بالفكر من العرش الذي هو نهاية المخلوقات لم تر للفكر مرقاة البتة فيقف الفكر هناك لان مطار الفكر ينتهي بانتهاء الاجسام فنرى اذ ذاك بقلوبنا وعقولنا الرحمٰن فوق العرش من حيث الرتبة اذ رتبة الخالق فوق رتبة المخلوقات فهو تعالى فوق العرش فوقية تباين فوقية العرش على الكرسي لان فوقية العرش على الكرسي لا تكون الا بالجهة والمكان بخلاف فوقية الرب على العرش فانها بالرتبة والمكانة دون المكان انتهى. وقد سبق من روح المعاني في الجواب عن السوال الثالث قوله واكثر السلف الصالح الى قوله والقائلون بالمظاهر من ساداتنا الصوفية قدس الله اسرارهم لم يشكل عليهم شئ من امثال ذلك وفي المظهري تحت قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً ثم استوى الى السماء والصوفية العلية كما اثبتوا معية لا كيف لها وتجليات خاصة لله سبحانه وتعالى على قلب المؤمن كذلك اثبتوا تجليا خاصا رحمانيا على العرش وذلك التجلي هو المؤمى اليه بقوله تعالى الرحمٰن على العرش استوى اھ. وفي روح المعاني سورة الاعراف وانت تعلم ان المشهور من مذهب السلف في مثل ذلك تفويض المراد منه الى الله تعالى فهم يقولون استوى على العرش على الوجه الذي عناه سبحانه منزها عن الاستقرار والتمكن وان تفسير الاستواء بالاستيلاء تفسير مرذول اذ القائل به لا يسعه ان يقول كاستيلائنا بل لابد ان يقول هو استيلاء لائق به عزوجل فليقل من اول الامر هو استواء لائق به جل وعلا وقد اختار ذلك السادة الصوفية قدس الله اسرارهم وهو اسلم واسلم واحكم خلافا لبعضهم.

و في رسالة تائيد الحقيقة قوله تعالى والله محيط بالكٰفرين وقال في ايات اُخر وكان الله بكل شئ محيطا

وان ربی بما تعملون محیط وان ربک احاط بالناس۔ واحاط بما لدیھم وھذہ الآیات کلھا دالۃ علی صحۃ قوا من یقول من العلماء الصوفیۃ ان اللہ تعالیٰ بکل مکان غیر انھم لا یعلمون کیفیۃ کون مکان اللہ (ای یقولون بالاحاطۃ الذاتیۃ لا محض الاحاطۃ الصفاتیۃ کاھل الظاھر) ولیس من ضرورۃ الاحاطۃ ان یکون المحیط والمحاط علیہ جسما وان تفسیر الاحاطۃ ان لا یکون المحاط علیہ بعیدا من المحیط ولا المحیط بعیدا منہ ثم ان ذلک مشھور بین المشائخ الصوفیۃ نحو جنید والشبلی وابن عطاء وغیرھم۔ روی عن جنید انہ تکلم عندہ رجل فاشار الی السماء فقال لا تشر الی السماء فانہ معک فھذا دلیل علی انہ لا اختصاص مکان اللہ تعالیٰ بالعرش ولا بجھۃ دون جھۃ فافھم ویکون الاستواء علی العرش متشابھا او ماولا علی اختلاف المسلکین وورد فی الحدیث اطلاق المکان حیث قال وارتفاع مکانی اھ۔

قلت لیس المراد عدم صحۃ القول الآخر کما توھم البعض بل المراد نفی البطلان عن ھذا القول کما ادعی اھل الظاھر فلکل من القولین وجھۃ ھو مولیھا ولیس معنی قولھم ان اللہ تعالیٰ بکل مکان انہ متمکن بکل مکان حاشاہ عن ذلک بل المراد انہ لا مکان لہ خاصا کسائر المتمکنات بقرینۃ قولہ فیما بعد انہ لا اختصاص مکان اللہ تعالیٰ الخ فاطلق الملزوم واراد اللازم مجازا فان کون شیء فی کل مکان یستلزم عدم کونہ فی مکان خاص فافھم۔

ان عبارات کو ادنیٰ تامل کے بعد علماء کے اقوال کی طرف راجع کرنا ممکن ہے گو تعبیرات میں اختلاف ہے اخیر عبارت کے متعلق معترض مذکور خطبہ رسالہ کے جواب مرقومہ ۱۲ ربیع الاول ۱۳۳۹ھ میں اسی راجع کرنے کے متعلق لکھا گیا تھا اس کے بعض بعض جملے طریقہ رجوع کی طرف اشارہ کرنے کیلئے نقل کرتا ہوں۔ وھو ھذا۔ میں اس عقیدہ میں حضرات سلف کے مسلک پر ہوں کہ نصوص اپنی حقیقت پر ہیں مگر کنہ اس کی معلوم نہیں اور صوفیہ کے مذہب کو سلف کے خلاف نہیں سمجھتا وہ حقیقت کے منکر نہیں بلکہ جہت کے منکر ہیں اور جہت کی نفی نقل وعقل دونوں سے ثابت ہے۔ اما النقل فقولہ تعالیٰ لیس کمثلہ شیء واما العقل فلان الجھۃ مخلوقۃ حادثۃ واللہ تعالیٰ منزہ عن الاتصاف بالحادث لان محل حوادث حادث۔ اور استواء یا علو کا حکم مستلزم جہت کو نہیں اگر جہت کا حکم کیا جاویگا تو استواء وعلو کی کنہ کی تعیین ہو جاویگی جو کہ خود حضرات سلف کے خلاف ہے کہ وہ کنہ کے نامعلوم ہونیکی تصریح فرماتے ہیں۔ پس حاصل یہ ہوا کہ استواء وعلو میں دو مذہب ہیں ایک مع الحکم بالجھۃ ایک مع عدم الحکم بالجھۃ بل مع الحکم بعدم الجھۃ اول مذہب ہے

(ف) وما قال البعض بصحۃ الحکم بالجھۃ بناء علی ان الجھۃ لیست امرا وجودیا بل ھی امر اعتباری فلا محذور فی ذلک اھ فھو غیر صحیح لان کونھا امرا اعتباریا

مجسمہ کا۔ دوسرا مذہب ہے اہل سنت کا جن میں محدثین وصوفیہ سب داخل ہیں۔ اگر کسی عبارت سے اس کے خلاف کا ایہام ہوتا ہو وہ تسامح فی التعبیر ہے جیسا تائید الحقیقۃ کی عبارت سے معترض کو وہم ہو گیا ورنہ اُس میں یہ نہیں لکھا گیا کہ صوفیوں کا قول بہ نسبت محدثین کے صحیح ہے۔ صرف لزوم کا شبہ ہو گیا اور بر تقدیر تسلیم لزوم اُس کو اس پر محمول کیا جائیگا کہ بعض لوگ جو نصوص سے اثبات جہۃ سمجھتے ہیں اُس کے مقابلہ میں نفی جہۃ صحیح ہے ورنہ جو حقیقت میں مذہب ہے محدثین کا وہ خود مذہب صوفیہ سے معارض نہیں کما سبق۔ باقی اگر کسی غیر محقق سے اس کے خلاف منقول ہو وہ غیر مقبول ہے۔ اھ مختصراً۔

سوال۔ صاحب تلویح نے کنایہ کو محققین کا قول قرار دیا ہے جیسا اوپر اُنکی عبارت میں تصریح ہو تو گویا سلف کو غیر محقق ٹھیرایا

جواب۔ مراد یہ ہے کہ مأولین نے جو مختلف تاویلات کی ہیں اُن میں یہ تاویل بہ نسبت اور تاویلات کے بوجہ موافقت قواعد عربیہ کے اقرب الی التحقیق ہے گو قواعد شرعیہ کے اعتبار سے کہ اتباع سلف اصل ہے اجراء علی الحقیقۃ اقرب الی التحقیق ہے۔ الحمد للہ بحث متعلق صفات کے ختم ہوئی جو کہ اصل مقصود تھی۔ اب چند جملے معترض صاحب کے دوسرے اعتراضات کے متعلق جن کا ذکر اشارۃً خطبہ میں ہوا ہے بعد تلخیص عرض کرتا ہوں۔ ایک اعتراض یہ ہے جناب نے التکشف فی مہمات التصوف ص۲۵۳ پر لکھا ہے بعض متشددین حضرات صوفیہ پر بعض اذکار و اورادکے ایجاد پر اعتراض بدعت کا کرتے ہیں اس حدیث سے اس ایجاد کا جواز ثابت ہوتا ہے کیونکہ لبیک منقول پر جس قدر زیادت ہے وہ ایجاد ہی کی فرد ہے الخ اس کے متعلق ادب سے استفسار ہے کہ حضرت عمرؓ کا (یعنی صحابہ کا) لبیک منقول پر زیادہ کرنا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اس کو سنکر انکار نہ فرمانا مثبت اس امر کا ہے کہ یہ زیادتی صحابہ کرام کی جائز ہے کیونکہ ابوداؤد میں آیا ہے والناس یزیدون ذا المعارج ونحوہ من الکلام والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یسمع ولا یقول شیئاً بخلاف ان صوفیوں کے جو بعد زمانہ خیر القرون کے گذرے ہیں اور اپنی طرف سے اوراد اور وظائف بناکر مریدوں کو گمراہ کرتے ہیں پس بجائے اس امر کے کہ جناب قرآن وسنت کی حمایت پر زور دیتے۔ گمراہ صوفیوں کے اقوال و افعال کی تائید کر رہے ہیں

جواب۔ اول حدیث نقل کرتا ہوں۔ عن ابن عمرؓ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یھل ملبیا الی قولہ لا یزید علی ھذہ الکلمات زاد فی روایۃ عن عبد اللہ بن عمر عن عمر یقول بعد ھذہ الکلمات لبیک اللھم لبیک لبیک وسعدیک والخیر فی یدیک والرغباء الیک والعمل وفی روایۃ ابی داؤد والناس یزیدون ذا المعارج ونحوہ من الکلام والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یسمع ولا یقول شیئا اور مسئلہ مستنبط کی تقریر استنباط خود سوال میں مذکور ہے اب جواب عرض کرتا ہوں کہ صحابہؓ نے اس کا جواز قواعد کلیہ شرعیہ سے سمجھا کہ ذکر

اور دعا خود مطلوب ہے، اور یہ زیادت کسی حکم شرعی کے مصادم نہیں اس لئے جائز ہے اگر جواز کو نص جزئی پر موقوف سمجھتے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت لینا کیا مشکل تھا پس حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر سے جیسا اس ذکر خاص کے جواز کی تاکید ہوگئی اسی طرح ایسی زیادات داخلہ تحت اصل کلی غیر مصادمۃ لدلیل شرعی کے جواز کلی کی بھی تائید ہوگئی پس صوفیہ پر جو سوال میں طعن کیا گیا ہے اُس کے جواب میں صرف مولانا کا شعر پیش کردینا کافی سمجھتا ہوں ؎

بگذر از ظن خطا اے بدگمان   اِنَّ بعض الظن اثم را بخواں

کیا معترض صاحب ہر دعا کے لئے نقل کو شرط کہیں گے البتہ اگر ایسے اذکار کو ماثور پر ترجیح دی جاوے جیسے بعض غلاۃ میں مشاہد ہے اُس کے بدعت ہونے میں کوئی شبہ نہیں ایک اعتراض اس پر کیا ہے کہ میں نے بوجہ اشتمال بعض محظورات شرعیہ اخبار بھیجنے سے منع کردیا تھا اس پر اپنے اخبار کی مدح میں لکھا ہے کہ جس نے حنفیوں سلفیوں سے یہ اعتراض کہ وہ اہل حدیث نہیں ہیں دور کیا اور بموجب تحریر شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ الحنفیۃ ھم من اھل السنۃ والجماعۃ واھل السنۃ اھل الحدیث (منہاج السنۃ النبویۃ فی نقض کلام الشیعۃ والقدریۃ) ثابت کیا کہ حنفی سلفی بھی اہل حدیث ہیں ما انا علیہ واصحابی کے طریق پر ہیں اور ناجی ہیں کیونکہ اہل حدیث وہ جماعت ہے جو حدیث قولی وفعلی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو شرعاً حجت سمجھے اور بوقت نہ ملنے حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار صحابہ کو بھی حجت جانے اور مثل حنبلیوں اور مالکیوں اور شافعیوں اور محدثین کے حنفیوں سلفیوں کا بھی یہی مذہب ہے، ملاحظہ ہو۔ اصول الشاشی حسامی۔ نور الانوار مسلم الثبوت۔ توضیح تلویح وغیرہ کتب الاصول۔ اگر حنفی سلفی اہل حدیث نہیں تو اور کون جماعت ہے جو اہل حدیث کہلانے کی مستحق ہے جو کہتی ہے کہ اجماع حجت شرعی نہیں اور حدیث موقوف اور مرسل بھی حجت نہیں پس یہ کیونکر ہوسکتا ہے کہ تفسیر بالرائے کرنیوالے اور منکرین اجماع تو اہل حدیث کہلائیں اور حنفی جو قرآن وحدیث واجماع امت کو حجت مانتے ہیں وہ اہل حدیث نہ ہوں، مولانا سید نذیر حسین صاحب مرحوم دہلوی نے معیار الحق میں لکھا ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہؒ نے عمداً کسی حدیث کا خلاف نہیں کیا اور اگر کسی جگہ خلاف نظر آتا ہے تو یہ اس لئے ہے کہ اُنھوں نے اس کے بالمقابل دوسری حدیث پر عمل کیا جو ان کے نزدیک زیادہ صحیح اور راجح ہے۔ اسی واسطے نواب صدیق حسن خاں صاحب مرحوم نے اتحاف النبلاء میں لکھا ہے کہ امام الائمہ سراج الامۃ ابوحنیفہؒ اکابر محدثین سے ہیں اور مجتہد مطلق ہیں اور ان کے اصول وفروع مدون ہیں پس وہ جیسے اہل حدیث تھے ویسے ہی ان کے پیروکار بھی اہل حدیث ہیں اسی بنا پر مولوی محمد حسین صاحب مرحوم بٹالوی نے حنفیوں سلفیوں کو بھی اہل حدیث لکھا ہے اھ۔ اس کے بعد اعتراض

کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایسا اخبار کیوں بند کر دیا ۔؟

جواب ۔ مصلحت و مفسدہ کے اجماع میں مصلحت موثر ہوگی یا مفسدہ ۔ اب صرف ان ترمیمات کی صورت ضبط کرنا باقی رہا جس کا وعدہ سوالات وجوابات متعلقہ ۲ اس مسئلہ سے ذرا قبل کی عبارت میں کیا گیا ہے سو اُس کو ذیل میں سب مقامات کے متعلق لکھتا ہوں اور وہ سات مقام ہیں ۔

مقام اول سورۂ اعراف ۔ آیت ان ربکم اللہ الذی خلق السموات والارض فی ستۃ ایام ثم استوی علی العرش یغشی اللیل النہار الخ عبارت سابقہ متن تفسیر پھر عرش (یعنی تخت شاہی) پر قائم ہوا (یعنی زمین وآسمان میں احکام جاری کرنے لگا) چھپا دیتا ہے الخ عبارت سابقہ حاشیہ قولہ فی استوی احکام جاری فسرتہ بحملی ایاہ علی لکنایۃ عن التدبیر کما یؤید ہ قولہ تعالیٰ فی بعض الآیات بعد الاستواء یدبر الامر وانما حملتہ علیہا لسہولۃ فہمہ للعوام والارجح حملہ علی الحقیقۃ وتفویض حقیقتہا الی اللہ تعالیٰ ولا یرد ان الملک لم یزل للہ تعالیٰ فما معنی تاخرہ عن خلق العالم لانی اقول ان المراد التدبیر الخ ۔ اص فی السموات والارض وظاہر انہ یتأخر عن خلقہما ولا یلزم منہ حدوث الصفۃ بل حدوث الفعل ولا محذور فیہ فافہم ۔ ترمیم حال متن تفسیر پھر عرش پر (جو مشابہ ہے تخت سلطنت کے اس طرح) قائم (اور جلوہ فرما) ہوا (جو کہ اُس کی شان کی لائق ہے جس سے سُننے والے کے قلب میں بلزوم عرفی دو شانیں مستحضر ہو جاتی ہیں ایک رفعت وعلو ۔ دوسرا احکام شاہی کا صدور کیونکہ عادۃً تخت شاہی پر جلوہ افروز ہونے کیلئے یہ دو امر لازم ہیں چنانچہ دوسری شان کا آگے بھی ذکر ہے) چھپا دیتا ہے الخ ترمیم حال حاشیہ قولہ جو کہ اُسکی شان الخ ہذا ہو الذی علیہ جمہور السلف من حمل الاستواء علی الحقیقۃ ثم تفویضہا الی اللہ تعالیٰ والمنع عن الخوض فیہا وہذا المنع معقول لان ادراکنا قاصر عنہ کما یمنع الاکمہ عن الخوض فی کنہ اللون بعین ہذہ العلۃ وایاک ان تقیس استواءہ علی استوائک لان الصفۃ تختلف حقیقتہا باختلاف الموصوف کما ان استقرار زید علی شئ یغائر بکنہہ استقرار الرأی علی امر وکما ان طول الخشب یغائر بکنہہ طول اللیل مع کون کل من الاستواء والطول حقیقیا واذا کان المستوی غیر معلوم الکنہ فکان الاستواء لامحالۃ غیر معلوم الکنہ فای وجہ لقیاس مجہول الکنہ علی معلوم الکنہ کیف ومثل استوائک یستحیل علیہ تعالیٰ للدلائل العقلیۃ عند الخواص وہی مذکورۃ فی الکتب الکلامیۃ وعند العوام لان استواء اعظم الجبال بل صغیرہا علی الجزء الذی لا یتجزی لیس باستواء فی لغۃ نزل بہا القرآن مع کونہما

متناهيين فكيف اذا كان احد الشيئين متناهيا والآخر غير متناه قوله جس سے سُننے والے کے
اشارة الى حكمة بيان الاستواء وهي امران يؤيدهما الآيات بانضمام الروايات اما الحكمة الاولى
فتتأيد بقوله تعالى في سورة المؤمن رفيع الدرجات ذو العرش لانه يتبادر منه ان المقصود من
ذكر كونه ذا العرش كونه رفيع الدرجات واما الحكمة الثانية فتتأيد بقوله تعالى بعد ذكر الاستواء
هٰهنا يغشى الليل النهار وفي سورة يونس في البيهرة بقوله تعالى يدبر الامر وصرح بالحكمة
الثانية في الروح بقوله هنا ووجه ذكره سبحانه هذا بعد ذكره الاستواء على ما نقل عن القفال
انه جل شانه لما اخبر العباد باستوائه اخبر عن استمرار المخلوقات على وفق مشيئته وبقوله
في سورة يونس استئنافًا لبيان حكمة استواء جل وعلا على العرش في تقرير عظمته واما
الروايات المناسبة للحكمتين ففي عظمة العرش التي توجب تصوير عظمة ذي العرش ما اخرج ابن
جرير وابو الشيخ وابن مردويه عن ابي ذر رض انه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الكرسي فقال
يا ابا ذر ما السموات السبع والارضون السبع عند الكرسي الا كحلقة ملقاة بارض فلاة وان
فضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على تلك الحلقة كذا في روح المعاني وهذه تناسب
الحكمة الاولى لان من هو قاهر على مثل ذلك الجسم الرفيع المحيط + المنيع البسيط + ذا
يكون شانه + وعلوه وسلطانه + وذكر الشيخ محي الدين ابن العربي في الباب تسعة عشر و
ثلثمائة من الفتوحات على ما نقله الشيخ عبد الوهاب الشعراني في اليواقيت والجواهر المبحث
السابع عشر في معنى الاستواء على العرش حكمة ثالثة مستقلة لذكر الاستواء ذكرتها
اتماما للفائدة وان لم يكن لها مدخل في التفسير وهي انه سأل اولا ما الحكمة في اعلامه
تعالى بانه استوى على العرش ثم ذكر الجواب + بان الحكمة في ذلك تقريب الطريق عباده
وذلك انه تعالى لما كان هو الملك العظيم ولابد للملك من مكان يقصده فيه عباده
بحوائجهم وان كانت ذاته تعالى لا يقبل المكان قطعا اقتضت المرتبة له ان يخلق عرشا و
ان يذكر لعباده انه استوى عليه ليقصدوه بالدعاء لطلب الحوائج فكان ذلك من جملة رحمته

عـه فكان العرش قبلة للدعاء كما ان الكعبة قبلة للصلوة واورد عليه البعض بان قبلة الدعاء هي قبلة الصلوة فقد
صرحوا بانه يستحب الداعي ان يستقبل القبلة والجواب عن هذا الايراد ان المراد كون العرش قبلة للدعاء بالقلب بالوجه
كما صرح فيما بعد بقوله يتوجه بقلبه ودليله الضرورة التي نجدها في قلوبنا فانه ما قال عارف قط يا الله الا وجد في قلبه م

لعباده والتنزل لعقولهم ولولا ذلك لبقي صاحب العقل حائر الايدي اين يتوجه بقلبه الى قوله فاذا من الله تعالى عليه بالكمال اندرج نور عقل فی نور ایمانه تکافأت عنده الجهات فی جناب الحق وعلم وتحقق ان الحق لا يقبل الجهة ولا التحيز الخ وفی کون العرش (عطف علی قوله فی عظمة العرش) مرکزاً ومصدراً للاحکام وکون اللوح المحفوظ الجامع للاحکام تحته ما اخرج ابو الشیخ فی العظمة بسند جید عن ابن عباس رض قال خلق الله اللوح المحفوظ کمسیرة مائة عام وقال للقلم قبل ان یخلق اکتب علمی فی خلقی فجری بما هو کائن الی یوم القیمة واخرج ابن ابی الدنیا فی مکارم الاخلاق والبیهقی فی الشعب وابو الشیخ فی العظمة وابن مردویه من طریق حلال الغسلی عن انس قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم خلق الله لوحا من درة بیضاء دفتاه من زبرجد کتابه من نور یلحظ الیه فی کل یوم ثلثمائة وستین لحظة (المراد به الکثرة) یحیی ویمیت ویخلق ویرزق ویعز ویذل ویفعل ما یشاء کذا فی الدر المنثور وفی الباب نصوص اخری کثیرة کسجدة الشمس اذا غربت تحت العرش واستیذانها للطلوع (ومعناه عندی سجدة روحها فلا حاجة الی تکلفات فی دفع الاشکالات علیه) وکتعلق بعض التسبیحات بالعرش رواه البزار کذا فی الترغیب والترهیب وفیه ایضا بروایة البزار مرفوعا عن النبی صلی الله علیه وسلم قال ان الله تبارک وتعالی خلق عموداً من نور بین یدی العرش فاذا قال العبد لا اله الا الله اهتز ذلک العمود الحدیث وفیه ایضا بروایة ابن ماجه والحاکم مع تصحیحه مرفوعا ان تذکرون من جلال الله التسبیح والتهلیل والتحمید ینعطفن حول العرش الحدیث وفیه قال صلی الله علیه وسلم الا اعلمك او لا ادلك علی کلمة من تحت العرش رواه الحاکم وفی حدیث الشفاعة الذی رواه البخاری فی تفسیر قوله تعالی ذریة من حملنا مع نوح قوله علیه السلام فاتی تحت العرش فاقع ساجدا لربی الحدیث وغیر ذلک من الروایات ولا یعارض المذکور من الروایات ما رواه مسلم فی حدیث الاسراء فی السدرة الیها ینتهی ما یعرج به من الارض فیقبض منها والیها ینتهی ما یهبط من فوقها فیقبض منها الحدیث لان مصدریة العرش مصدریة السدرة اضافیة و الفاظ الحدیث صریحة فی ذلک - وههنا ان الحکمتان تصیر لعادة الملوک لتانیس عقولنا بما نشاهد من جلوسهم علی السریر لاظهار علوهم ورفعتهم وتنفیذ الاحکام بحال یکونون فوق السریر ویکون الدیوان اسفل تحته بین یدیه کما قالوا فی حکمة خلق السموات والارض فی ستة ایام انه تعلیم

العباد التثبت فی لاینقطع بامثال هذه الحکمۃ ولایحکم بالحصر فیها ولا یتوقف المقصود علیہا و انما یشتاق الذھن الیہا ابتغاءً للارتباط فی الکلام والانضباط فی الافہام ۔ هذا کلہ کان علی مذھب السلف واختار الخلف مسلک التاویل لمصلحۃ سہولۃ فہمہ للعوام ولهذا التاویل وجوہ اقربها الی العربیۃ واوفقها بقولہ تعالیٰ یدبر الامر ونحوہ حملہ علی التدبیر فقولہ تعالیٰ یدبر الامر تفسیر للاستواء عند الخلف وبیان للحکمۃ عند السلف کما قررتہ آنفاً ولا یرد علی الخلف ان الملک لم یزل اللہ تعالیٰ فما معنی تاخرہ عن خلق العالم لانی اقول ان المراد التدبیر الخاص فی السمٰوات والارض وظاهر انہ یتاخر عن خلقہما ولا یلزم منہ حدوث الصفۃ بل حدوث الفعل والامر ذوقیہ فافہم وقد کنت کتبت قبل هذا مذھب الخلف فی المتن بصورۃ التفسیر ومذھب السلف فی الحاشیۃ مع التصریح برجحانہ وغیرت الآن الی العکس باشارۃ بعض اهل العلم ۔ وان لم یکن من اهل الحلم ۔ لاعتدائہ فی القائہ ۔ لکن عفوت وصفحت ورضیت بما قدرہ وانظرت الی ما قیل خذ ما صفا ودع ما کدر ۔ واللہ الهادی الی الرشد ۔ وهو العزیز المقتدر ۔

مقام ثانی سورۂ یونس۔ آیۃ ان ربکم اللہ الذی خلق السمٰوات والارض فی الارض ایام ثم استوی علی العرش یدبر الامر الآیۃ ۔ عبارت سابقہ ۔ پھر عرش (یعنی تخت شاہی) پر قائم ہوا (یعنی زمین وآسمان میں احکام جاری کرنے لگا پس حاکم بھی ہے) وہ ہر کام کی (مناسب) تدبیر کرتا ہے (پس حکیم بھی ہے) اُس کے سامنے الخ۔

ترمیم حال ۔ پھر عرش پر (جو مشابہ ہے تخت سلطنت کے اس طرح) قایم (اور جلوہ فرما) ہوا (جو کہ اُس کی شان کے لائق ہے تاکہ عرش سے زمین وآسمان میں احکام جاری فرماوے جیسا آگے ارشاد ہے) وہ ہر کام کی (مناسب) تدبیر کرتا ہے (پس وہ حاکم بھی ہے حکیم بھی ہے) اُس کے سامنے الخ۔

مقام ثالث سورۂ رعد۔ آیت اللہ الذی رفع السمٰوات بغیر عمد ترونہا ثم استویٰ علی العرش وسخر الخ عبارت سابقہ ۔ پھر عرش (یعنی تخت شاہی) پر قایم (اور جلوہ فرما) ہوا (یعنی زمین وآسمان میں احکام جاری کرنے لگا) اور آفتاب الخ۔ ترمیم حال ۔ پھر عرش پر (جو مشابہ ہے تخت سلطنت کے اس طرح) قایم (اور جلوہ فرما) ہوا (جو کہ اُس کی شان کے لائق ہے) اور آفتاب الخ۔

مقام رابع سورۂ طٰہٰ۔ آیۃ الرحمٰن علی العرش استویٰ لہ ما فی السمٰوات الآیۃ عبارت سابقہ وہ بڑی رحمت والا عرش (یعنی تخت سلطنت) پر قایم (اور جلوہ فرما) ہے اور وہ ایسا ہی کہ الخ ترمیم حال۔ وہ بڑی رحمت والا عرش پر (جو مشابہ ہے تخت سلطنت کے اس طرح) قایم (اور جلوہ فرما) ہے (جو کہ اُس کی شان کے لائق ہے) اور وہ ایسا ہی کہ الخ

مقام خامس سورۂ فرقان۔ آیۃ الذی خلق السمٰوات والارض وما بینہما فی ستۃ ایام ثم استویٰ علی العرش الرحمٰن الآیۃ عبارت سابقہ۔ پھر تخت (شاہی) پر قایم (اور جلوہ فرما) ہوا جس کا بیان الخ ترمیم حال۔ پھر عرش پر (جو مشابہ ہی تخت سلطنت کے اس طرح) قایم (اور جلوہ فرما) ہوا (جو کہ اُس کی شان کے لائق ہی) جس کا بیان کرا

مقام سادس سورۂ الم السجدہ۔ آیت اللہ الذی خلق السمٰوات والارض وما بینہما فی ستۃ ایام ثم استویٰ علی العرش ما لکم الخ عبارت سابقہ۔ پھر تخت (شاہی) پر قایم ہوا (یعنی تصرفات نافذ کرنے لگا) وہ ایسا عظیم ہے کہ) ترمیم حال۔ پھر عرش پر جو مشابہ ہے تخت سلطنت کے اس طرح (قایم (اور جلوہ فرما) ہوا (جو کہ اُس کی شان کے لائق ہے) وہ ایسا عظیم ہے کہ) الخ

مقام سابع سورۂ حدید۔ آیت ہو الذی خلق السمٰوات والارض فی ستۃ ایام ثم استویٰ علی العرش یعلم ما یلج الخ عبارت سابقہ۔ پھر تخت (شاہی) پر قایم ہوا (یہ کنایہ ہی تنفیذ احکام سے) اور وہ سب جانتا ہے الخ ترمیم حال۔ پھر عرش پر (جو کہ مشابہ ہی تخت سلطنت کے اس طرح) قایم (اور جلوہ فرما) ہوا (جو کہ اُس کی شان کے لائق ہے) اور وہ سب کچھ جانتا ہے الخ یہاں تک ترمیمات کی تفصیل بھی بحمد اللہ ختم ہوئی اور معنیً باعتبار اصل مقصود کے گویا رسالہ ہی ختم ہو اگر کچھ مضمون جو اپنی حقیقت میں تائید و توضیح ہے مقصود کی اور اپنی غایت میں ایک مشفقانہ وصیت ہے بیساختہ ذہن میں آگیا صورۃً اُس کو خاتمہ قرار دینا مناسب معلوم ہوا۔

خاتمہ در حیرت و ثنا و غیرت و دعا

ایک صاحب طریقت کو ایسے ہی مسئلہ کی طرف متوجہ ہونے کے دوران میں جو حالت پیش آئی مفید سمجھ کر اسکو نقل کرتا ہوں ان کا بیان ہے کہ دوران تحقیق میں چونکہ مسئلہ کے متعلق مختلف اقوال و آرا و دلائل نے نظر سے اور ذہن سے عبور کیا نزاکت مسئلہ کے سبب میں علی التعاقب دو ضیق میں اس قدر شدت سے مبتلا ہوا کہ تحمل نے جواب دیدیا حق تعالیٰ کی رحمت نے من حیث لا احتسب دستگیری فرمائی اور دو مغربی نسخوں کی ہدایت اور توفیق عطا فرمائی جن سے شفاء کامل نصیب ہوئی چونکہ احتمال ہوا کہ شاید کسی اور کو بھی وہی مضائق پیش آویں اسلئے شفقت و

خیر خواہی مقتضی ہوئی کہ وہ نسخے بھی پیش کردوں شاید عون اخوان مسلمین سے عون حق کی مزید دولت نصیب ہو
اور اس واقعہ کے نقل کرنے میں وصیت بھی ہے کہ ایسے اسرار میں خوض نہ کریں سمعاً تو اسکی گنجائش ہی نہیں کیونکہ
اسکی نہی میں نصوص وارد ہیں بلکہ مسئلہ قدر میں جسکی حقیقت بعض افعال کی کنہ دریافت کرنا ہے خوض کرنے سے منع
فرمایا گیا ہے تو خود ذات و صفات کی کنہ دریافت کرنے کیلئے تو خوض کرنیکی کیسے اجازت ہوگی پس سمعاً تو اجازت کی
گنجائش ہی نہیں البتہ دلائل عقلیہ یا کشفیہ کی بناء پر اسکا احتمال ہے اور ابتلاء بھی ہے سو دلائل عقلیہ میں بڑا
دھوکہ یہ ہوتا ہے کہ ظنیات کو قطعیات سمجھ لیا جاتا ہے البتہ اصول یعنی توحید و رسالت پر جو دلائل قائم کیے گئے ہیں وہ بیشک قطعی ہیں کیونکہ وہ
کوئی ... نہیں عقل کی ضرورت رسائی وہاں تک ہو سکتی ہے باقی متکلمین نے جو مسائل ہیں ایسے ہی دلائل سے کام کیا ہے اُس کا درجہ حقیقت میں منع کا
یعنی مقابلہ اہل بدعت مطالبہ دلیل و ابداء احتمال کا تھا غیر محققین بالضرورت اُن منوع کو دعاوی بنا کر پریشانی اور خطرہ میں پڑ گئے یہ تو دلائل عقلیہ کا حال ہے
رہے کشفیات اُس میں ایک تو احتمال غلطی کا ہوتا ہے اور اگر غلطی بھی نہ ہو تو تلبیس کا احتمال ہوتا ہے جس کو محققین اہل کشف خوب جانتے ہیں وہ اشد تلبیس اُس میں یہ
ہوتی ہے حقائق صور مثالیہ میں متشکل ہو کر مشاہد ہیں آتی ہیں صاحب کشف اگر غیر محقق ہو تو اُن کو حقائق سمجھ لیتا ہے بہرحال کوئی طریق
بھی ان حقائق کے کشف کیلئے کافی نہیں وہ ایسی کافی نہیں جس پر کوئی حکم لگانا اتقولون ما لا تعلمون کا مخاطب بننا ہے تو اس خاتمہ میں اُن مضائق
کے سننے سے معلوم ہو جاوے گا کہ اس قفل کی کوئی کلید نہیں مزید بصیرت کیلئے رسالہ ہو العدم مندرجہ النور جمادی الاخری سنہ ۱۳۵۲ھ و رسالہ البصائر مندرجہ
النور محرم سنہ ۱۳۵۱ھ کے خاتمہ کا مضمون دیکھ لینا اور زیادہ مفید ہوگا۔ اب اوپر مذکور ان مضائق کو عرض کرتا ہوں۔ اول ہر قول و ہر مسئلہ کی
قلب پر ہجوم ہو کر گشوف شروع ہوئی جس میں مشتبہ اور مجسمہ اقوال نے ذہن کو بہت ہی سخت خطر میں مبتلا کر دیا پھر ... ایک خاص تحیر
کی کیفیت پیدا ہو گئی کہ احتمال و جہال ہی سے زیادہ عام معلوم ہوتے تھے اور ان کی بیخبری پر رشک آتا تھا اس کا علاج اس سے ہوا کہ اپنا رسالہ
آیات ہدایت مرشدہ الی الاعتقاد الاجمالی کسی قدر ذہن سے خالی ہوا اور بجائے اُس کے ان مضامین الہٰیہ تصرفات حق وارد ہوئے اور ذہن میں دبستر شروع
کی اور باوجود ذہنی کے ان خیالات کی طرف متوجہ ہو گیا مگر اس سرسری توجہ میں بنا عجز مستحضر ہو گیا اور حال کی طرح پراگندہ ذہن ایسے منزہ متعدد
ذات میں فکر کرنے سے غیرت اور شرم آئی اور ذہن کو ہٹا لیا مگر ساتھ ہی توجہ سے صبر ہو سکتا تھا اور توجہ میں خوف غالب ہوا کہ اگر پھر ایسی کشمکش ہوئی تو ہا
مقاومت اور تعدیل کروں گا اس کے ساتھ ہی دعا کی ہدایت اور توفیق کی تو ہوئی اور الحمد للہ مضائق سے نجات ہوئی چونکہ ہر کرب میں بھی اور سے نجات میں بھی
بیسا کچھ ارشادات حق تعالیٰ کے اور جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کے اور بزرگان دین کے ذہن اور ذہن میں وارد ہوئے تھے جس ایک گونہ دل کی ٹھہر
سکتی تھی اور سوزش کو سکون ہوتا تھا اس لئے وہ بھی کچھ کچھ مع بعض زیادات وارد وقت الکتابۃ ذکر کیے دیتا ہوں تاکہ اگر کسی کو ایسی حالت پیش
آوے وہ اس سے گونہ تسلی حاصل کرسکے۔ فی الحیرۃ مع الھدایات المرشدۃ الی الاعتقاد الاجمالی قال اللہ تعالیٰ
لا تدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار وھو اللطیف الخبیر وقال تعالیٰ ولا یحیطون بشیء من علمہ

الابهاشاء وقال تعالی سبحان ربك رب العزة عما یصفون فی رسالتی مسائل السلوك عن البغوی عن اُبی بن کعب عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم انہ قال فی الآیۃ (ان الی ربك المنتهیٰ) لافکرۃ فی الرب واخرجہ ابو الشیخ فی العظمۃ عن سفیان الثوری وروی عنہ علیہ الصلوٰۃ والسلام اذا ذکر الرب فانتہوا واخرج ابن ماجہ عن ابن عباس رض قال مر النبی صلے اللہ علیہ وسلم علے قوم یتفکرون فی اللہ فقال تفکروا فی الخلق ولا تفکروا فی الخالق فانکم لن تقدروہ واخرج ابو الشیخ عن ابی ذر قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم تفکروا فی خلق اللہ ولا تفکروا فی اللہ فتہلکوا اھ وفی کنوز الحقائق تفکروا فی الآء اللہ ولا تفکروا فی اللہ (ابو) ونحوہ فی الجامع الصغیر عہ۔ وقال خسرو دہلوی ؎

حیران شدہ ام در آرزویت	اے چشم جہانیاں بسویت
مائیم و تحیر و خموشی	آفاق ہمہ بگفتگویت
خسرو بکمند تو اسیر ست	بیچارہ کجا رود زکویت

وقال الشیخ عبد القدوس ؎

نیست کس را از حقیقت آگہی	جملہ می میرند با دست تہی

وقال العارف الرومی ؎

اے برادر بے نہایت درگہیست	ہرچہ بروے میرسی بروے مایست

وقال بعضہم ؎

دور بینان بارگاہ الست	جز ازیں پے نبردہ اند کہ ہست

وقال العارفون نثرا = کل ماخطر ببالك فھو ھالك واللہ اجل واعلیٰ من ذلك

وقال العارف الشیرازی رح ؎

بحریست بحر عشق کہ ہیچش کنارہ نیست	آنجا جزایں کہ جاں بسپارند چارہ نیست

وقال الاحقر ؎

اندریں رہ آنچہ می آید بدست	حیرت اندر حیرت اندر حیرت ست

وقال العارف الشیرازی ؎

عہ ونفظ بعض احادیثہ تفکروا فی کل شئ ولا تفکروا فی ذات اللہ تعالیٰ فان بین السماء السابقۃ الی کرسیۃ (اے عرشہ) سبعۃ آلاف نور وہو فوق ذلك (ابو الشیخ فی العظمۃ عن ابن عباس رض) ۱۲

عنقا شکار کس نشود دام باز چین ۔ کاینجا ہمیشہ باد بدست ست دام را

وقال الشیخ الشیرازی ؎

جہاں متفق بر الٰہیتش ۔ فرو ماندہ در کنہ ماہیتش
بشر ماورائے جلالش نیافت ۔ بصر منتہائے جمالش نیافت
نہ بر اوج ذاتش پرد مرغ وہم ۔ نہ در ذیل وصفش رسد دست فہم
دریں ورطہ کشتی فرو شد ہزار ۔ کہ پیدا نشد تختہ بر کنار
چہ شبہا نشستم دریں سیر گم ۔ کہ دہشت گرفت آستینم کہ قم
محیط ست علم ملک بر بسیط ۔ قیاس تو بر وے نگردد محیط
نہ ادراک در کنہ ذاتش رسد ۔ نہ فکرت بغور صفاتش رسد
تواں در بلاغت بہ سحباں رسید ۔ نہ در کنہ بیچوں سبحان رسید
کہ خاصاں دریں رہ فرس راندہ اند ۔ بلا احصی از تگ فرو ماندہ اند
نہ ہر جائے مرکب تواں تاختن ۔ کہ جاہا سپر باید انداختن
دگر مرکب عقل را پویہ نیست ۔ عنانش بگیرد تحیر کہ ایست

وقال الروحی ؎ اے بروں از وہم و قال و قیل من ۔ خاک بر فرق من و تمثیل من

فی الثناء۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک

وقال السنائی ؎
نہ سپہری نہ کواکب نہ بروجی نہ دقائق ۔ نہ مقامی نہ منازل نہ نشینی نہ بپائی
بری از چون و چرائی بری از عجز و نیازی ۔ بری از صورت و رنگی بری از عیب و خطائی
بری از خوردن و خفتن بری از تہمت مردن ۔ بری از بیم و امیدی کہ ای از رنج و بلائی
نتواں وصف تو گفتن کہ تو در وصف نگنجی ۔ نتواں شرح تو کردن کہ تو در شرح نیائی

وقال خاقانی الاصغر ؎
اگر جملہ دریا شود در وشنائی ۔ کند کلک اشجار مدحت سرائی
محال از ثنائے تو عہدہ برائی ۔ ازل تا ابد اسے تو فرمانروائی
کرا جز تو در ملک تو بادشائی

وقیل کانہ ترجمۃ للنثر العربی المذکور سابقا عن العارفین ؎

	ای برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم	وز هرچه گفته اند و شنیدیم و خوانده ایم
	مجلس تمام گشت و بپایان رسید عمر	ما همچنان در اوّل وصف تو مانده ایم
وقیل ؎	قلم بشکن سیاهی ریز و کاغذ سوز و دم درکش	حسن این قصهٔ عشق ست در دفتر نمی گنجد
فی الغیرة - قال العارف الشیرازی ؎	بخدا کز رشکم آید ز دو چشم روشن خود	که نظر دریغ باشد بچنین لطیف روی
وقال شرف الدین بن القلندر ؎	غیرت از چشمم برم روی تو دیدن ندهم	گوش را نیز حدیث تو شنیدن ندهم

فی الدعاء - قال الله تعالیٰ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هدیتنا وهب لنا من لدنک رحمة انک انت الوهاب

قال العارف الرومی ؎	آنچه در کون ست اشیا هرچه هست	دانا جان را بهر صورت که هست
	آب خویش را صورت آتش مده	اندر آتش صورت آبی منه
	از شراب قهر چون مستی دهی	نیستها را صورت هستی دهی
	یا غیاث المستغیثین اهدنا	لا افتخار بالعلوم والغنا
	لا تزغ قلبا هدیت بالکرم	واصرف السوء الذی خط القلم

بگذران از جان ما سوء القضا	وا مبر ما را از اخوان الصفا
گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن	مصلحی تو ای تو سلطان سخن
کیمیا داری که تبدیلش کنی	گرچه جوی خون بود نیلش کنی
این چنین بینا گریها کار تست	این چنین اکسیرها ز اسرار تست
حق آن قدرت که بر تلوین ما	رحمتی کن ای امیر لونها
خویش را دیدیم و رسوائی خویش	امتحان ما مکن ای شاه بیش
کار تو تبدیل اعیان و عطا	کار ما سهوست و نسیان و خطا
سهو و نسیان را مبدل کن بعلم	من همه جهلم مرا ده صبر و حلم
از تناقض های دل پشتم شکست	بر سرم جانا بیا می مال دست

ولیکن هذا آخر المقالة - وبه تمت الرسالة للرابع والعشرین من ربیع الثانی ۱۳۵۵ھ من هجرة سید المرسلین - ولعلی لا اکتب بعدها رسالة مستقلة لضرورة قوی المدرکة الفاعلة مضمحلة - والامر کل بیده تعالیٰ والحمد له فی کل حال علی نعمة التی تتوالیٰ +

تمت رسالہ تمهید الفرش - فی تحدید العرش

رسالہ عبور البراری فی سرور الذراری

حال۔ ایک روز رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت حالت بیخودی (غیر منام) میں نصیب ہوئی اور آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس حقیر سے یہ ارشاد فرمایا کہ کیا تمھیں ذراری مشرکین کے جہنمی ہونے میں شک ہے۔ ارشاد ایسے طریقہ پر تھا کہ جس سے اُن کا جہنمی ہونا معلوم ہوتا ہے۔ یہ ایک مسئلہ شرعی ہے اس سے قبل میرا غلبۂ ظن اُن کے ناجی ہونے کا تھا اور ناجی ہونے کی روایات کو راجح سمجھتا تھا۔ مگر اس ارشاد کے بعد سے اپنا خیال بھی برعکس ہو گیا ہے اور اُس وقت اس مسئلہ کا بالکل وہم و گمان بھی نہ تھا اچانک بیٹھے بیٹھے بیخودی طاری ہو کر (یعنی بدون النوم الخالص) زیارت اور ارشاد کی برکات نصیب ہوئیں۔

تحقیق۔ بڑی خوش قسمتی ہے مبارک ہو اور اس سے زیادہ خوش قسمتی کی بات یہ ہے کہ آثار رویت کو آثار روایت پر منطبق کیا جاوے کہ احکام مرویہ میں تجلیات مرئیہ سے مقصودیت زیادہ ہے پس اس بنا پر عرض ہے کہ دلائل سے یہ احکام ثابت ہیں۔ ۱ خواب یا بیخودی حجت شرعیہ نہیں ۲ پس اُس سے نہ غیر ثابت ثابت ہو سکتا ہے نہ راجح مرجوح نہ مرجوح راجح۔ سب احکام اپنی حالت پر رہیں گے البتہ اتنا اثر لینا شرع کے موافق ہے کہ جانب احوط کو پہلے سے زیادہ لیا جاوے ۳ مسئلہ مبحوث عنہا یعنی اطفال مشرکین میں علماء کے تین مذہب منقول ہیں تعذیب[۱] و نجات[۲] و توقف[۳]۔ اور ہر مذہب پر دلائل شرعیہ قائم ہیں۔ تو خواب سے نہ کوئی مذہب منفی ہو سکتا ہے نہ کوئی دلیل ثبوتاً یا دلالۃً باطل ہو سکتی ہے پھر ان تینوں قول میں اکثر محققین نے نجات کو ترجیح دی ہے بخصوص بخاری کی حدیث کے بعد کہ آپ نے بچوں کو ابراہیم علیہ السلام کے پاس مجتمع دیکھا اُس وقت آپ سے پوچھا گیا و اولاد المشرکین آپ نے فرمایا و اولاد المشرکین۔ تو خواب سے اس ترجیح کا ابطال بھی نہ ہو گا۔ ۴ یہ بھی احتمال ہے کہ رائی کو اچھی طرح یاد نہ رہا ہو ۵ بعض علماء کی رائے پر یہ بھی احتمال ہے کہ مرئی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نہ ہوں ۶ اور ان سب امور سے تنزل کرنے کے بعد یہ کہا جا سکتا ہے کہ جہنمی ہونا مستلزم تعذیب کو نہیں خود حدیث میں مصرح ہے کہ ایک جماعت اہل جنت کی ہوگی جو جہنمیین کہلائیں گے رواہ البخاری۔ اسی طرح ممکن ہے کہ یہ بچے جہنم میں کسی مصلحت کے سبب رکھے جائیں اور معذب نہ ہوں اور خواب سے غایت

مافی الباب اتنا ہی ثابت ہوتا ہے ۔ نیز تامل کیا جائے کہ اگر کوئی شخص اس کے معارض خواب میں حضور کا ارشاد سن لے اُس وقت بجز اس کے کیا فیصلہ ہوگا کہ خواب حجت نہیں۔

(تتمہ) بعد تحریر جواب بالا بعض احباب نے بعض غیر مشہور روایتیں اس باب کے متعلق کنز العمال و جامع صغیر میں دکھلائیں چونکہ اُن سے بھی بعض ضروری فوائد ہوتے ہیں اس لئے تتمیم نفع کے لئے اُن کو بھی مع اُن فوائد کے نقل کرتا ہوں۔

الروایۃ الاولیٰ عائشۃ لو شئت لاسمعتک تضاغیہم من النار یعنی اطفال المشرکین (الدیلمی عن عائشۃ) **الروایۃ الثانیۃ** - ان اللہ تبارک وتعالیٰ اذا قضی بین اہل الجنۃ واہل النار ثم میزھم بقوا فقال اللھم ربنا لم یأتنا رسولک ولم نعلم شیئا فارسل الیہم ملکا واللہ اعلم بما کانوا عاملین فقال انی رسول ربکم الیکم فانطلقوا فاتبعوا حتی اتوا النار قال لھم ان اللہ یأمرکم ان تقتحموا فیہا فاقتحمت طائفۃ منہم ثم اخرجوا من حیث لا یشعر اصحابہم فجعلوا فی السابقین المقربین ثم جاءھم الرسول فقال ان اللہ یأمرکم ان تقتحموا فی النار فاقتحمت طائفۃ اخری ثم اخرجوا من حیث لا یشعر اصحابہم فجعلوا فی اصحاب الیمین ثم جاءھم الرسول فقال ان اللہ یأمرکم ان تقتحموا فی النار فقالوا ربنا لا طاقۃ لنا بعذابک فامر بہم فجمعت نواصیہم واقدامھم ثم القوا فی النار (الحکیم عن عبد اللہ بن شداد) ان رجلا سائل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن ذراری المشرکین الذین ھلکوا صغارا فقال ذکرہ۔ **الروایۃ الثالثۃ** سألت ربی ان یتجاوز عن اطفال المشرکین فتجاوز ھم وادخلھم الجنۃ (ابو نعیم عن انس) **الروایۃ الرابعۃ** - لم یکن لھم سیئات فیعاقبوا بہا فیکونوا من اہل النار ولم یکن لھم حسنات فیجازوا بہا فیکونوا من ملوک اہل الجنۃ ھم خدم اہل الجنۃ یعنی اطفال المشرکین (طب عن الحسن بن علی)

الروایۃ الخامسۃ - انی سألت ربی اولاد المشرکین فاعطانیہم خدما لاہل الجنۃ لانہم لم یدرکوا ما ادرک اباءھم من الشرک ولانہم فی المیثاق الاول (الحکیم عن انس وابو الحسن بن ملۃ فی امالیہ عن انس) ھذا کلہ فی کنز العمال کتاب القیامۃ من قسم الاول ذکر اہل الجنۃ وفیہ ذکر اولاد المشرکین فی موضعین وحسن فی الجامع الصغیر الروایۃ الخامسۃ بالرمز وفی العزیزی باللفظ۔ **الروایۃ السادسۃ** اولاد المشرکین خدم اہل الجنۃ (طس عن سمرۃ وعن انس)

اوردہ فی الجامع الصغیر وصححہ بالرمز والعزیز باللفظ۔ **الفائدۃ الاولیٰ۔**
اصل جواب کے ۲۶ سادس میں لکھا ہے کہ جہنمی ہونا مستلزم تعذیب کو نہیں اھ روایت اولی بظاہر
دال ہے تعذیب پر کیونکہ تضاغی کسی الم ہی کے سبب ہو سکتی ہے جواب یہ ہو کہ تضاغی کے دوسرے
اسباب بھی ہو سکتے ہیں مثلاً اپنے آبار کی حالت دیکھ کر جیسے دنیا میں مشاہد ہے اگر کسی بچّے کے باپ بھائی
کو کوئی مارے بچّے رونے لگتے ہیں یا مثلاً باوجود عدم تالم کے احتمال تالم فی المستقبل سے جیسے دنیا میں بھی باوجود
عدم وقوع خوف کے احتمال خوف سے بچے رونے لگتے ہیں۔ یا مثلاً خود جہنم کے منظر ناپسند کر کے اُس سے
خارج ہونے کیلئے الحاح کیلئے جیسے اُس کے نظائر دنیا میں بھی دیکھے جاتے ہیں غایت ان الباب
اس کا قائل ہونا پڑے گا کہ بچوں میں بچپن کے بعض جذبات وہاں بھی رہیں گے سو اس کے التزام میں
چنداں بُعد نہیں چنانچہ چھوٹے بچے جو اپنے ابوین کے بخشوانے کیلئے اڑ جائینگے کہ ہم بدون ان کے
جنت میں نہ جائیں گے وہاں حدیث میں ارشاد خداوندی ان لفظوں سے منقول ہے ایھا السقط
المراغم ربہ ادخل ابویك الجنۃ۔ مراغم کا لفظ ان جذبات کے بقار کو بتلا رہا ہے۔
سوال۔ جب عذاب اس کا مدلول نہیں تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس خبر دینے سے
کیا ہے۔
جواب۔ صرف دخول نار کی خبر دینا ہو سکتا ہے کہ اس میں بھی ظاہراً بُعد تھا اس بُعد کے رفع کرنیکے
لئے یہ ارشاد فرمایا ہو۔ یہ تو دلالت حدیث میں کلام ہے باقی ثبوت میں یہ کلام ہو سکتا ہے کہ حدیث
ضعیف ہے چنانچہ کنز العمال کے خطبہ میں دیلمی کی روایات کا ضعف مصرح ہے اسلئے جب اقوی
سے تعارض ہوگا اقوی کو ترجیح ہوگی۔ **الفائدۃ الثانیۃ۔** روایت ثانیہ بھی بظاہر دال ہے ذراری
مشرکین کے ایک حصہ کے تعذیب پر جنھوں نے اقتحام نار سے عذر و انکار کیا اس کا ایک جواب تو
وہی ہو سکتا ہے کہ القاء فی النار مستلزم تعذیب کو نہیں رہا یہ کہ پھر اس میں حکمت کیا ہے جواب یہ ہو
کہ ممکن ہے کہ صورت عصیان پر صورت عذاب کو مرتب فرمانا مقصود ہو جیسا اس کے عکس میں فرعون
کی صورت نجات کو مرتب فرمایا اور فا ترتیب کے ساتھ ارشاد فرمایا فالیوم ننجیك ببدنك اس حکمت
کو تو اشارۃً فرمایا اور دوسری حکمت کو صراحۃً لتکون لمن خلفك اٰیۃ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر دلالت علی
التعذیب مسلم بھی ہو تو یہ ثمرہ تھا اُن کے عصیان کا کہ رسول رب کی نافرمانی کی اور اقتحام نار سے انکار کیا سو

سے عذاب ثمرہ اعمال کا ہوا محض ذریتہ مشرکین ہونا سبب نہیں ہوا ورنہ ان ہی ذراری کے جو اور دو حصے تھے اُن کو سابقین اور اصحاب یمین میں کیوں داخل کیا جاتا۔ سو چونکہ انھوں نے فرمانبرداری کی اس لئے ان کو یہ درجات عطا ہوئے۔

سوال۔ جس حکم کی مخالفت موجب تعذیب ہوسکتی ہے نصوص سے اُس میں یہ شرط ثابت ہے کہ وہ مالایطاق نہ ہو اور نار میں گر جانا ظاہر ہے کہ مالایطاق ہے چنانچہ انھوں نے یہی عذر بھی کیا کہ ربنا لا طاقۃ لنا بعذابک پھر اس پر عذاب کیسے مرتب ہوا۔

جواب۔ چونکہ محض اقتحام نار مستلزم عذاب کو نہیں اُنھوں نے یہ کیسے سمجھ لیا کہ وہاں عذاب ہی ہوگا اس لئے اُن کو اطاعت کرنا چاہئے تھا۔

سوال۔ احتمال تو عذاب کا تھا اور احتمال بھی غالب اور ناشی عن دلیل۔

جواب ممکن ہے کہ اُن پر منکشف کر دیا گیا ہو کہ عذاب نہ ہوگا محض ابتلاءً وامتحاناً امر ہے جیسے اس کی نظیر مسلم و ترمذی کی حدیث میں وارد ہے فالحدیث الاول عن انسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال یخرج من النار اربعۃ فیعرضون علی اللہ ثم یؤمر بھم الی النار فیلتفت احدھم فیقول ای رب لقد کنت ارجوا اذ اخرجتنی منھا ان لا تعیدنی فیھا قال فینجیہ اللہ منھا والثانی عن ابی ہریرۃؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان رجلین ممن دخل النار اشتد صیاحھما فقال الرب تعالیٰ اخرجوھما فقال لھما لای شئ اشتد صیاحکما قالا فعلنا ذلک لترحمنا قال فان رحمتی لکما ان تنطلقا فتلقیا انفسکما حیث کنتما من النار فیلقی احدھما نفسہ فیجعلہا اللہ علیہ برداً وسلاماً ویقوم الآخر فلا یلقی نفسہ فیقول لہ الرب تعالیٰ ما منعک ان تلقی نفسک کما القی صاحبک فیقول رب انی لارجو ان لا تعیدنی فیھا بعد ما اخرجتنی منھا فیقول لہ الرب تعالیٰ لک رجاءک فیدخلان جمیعا الجنۃ برحمۃ اللہ (کذا فی المشکوٰۃ الفصل الثانی من باب الحوض والشفاعۃ)

پھر انکار محض ایسا تھا جیسے بعض لوگوں کو یہ یقین دلایا جاتا ہے کہ روزہ رکھنے سے کچھ تکلیف نہ ہوگی یا سفر حج میں جہاز اور دریا سے کوئی تکلیف نہ ہوگی پھر بھی کم ہمتی سے اُس کا تحمل نہیں کرتے تو کیا یہ لوگ معذور ہوں گے۔

سوال۔ آخرت تو عالم جزاء ہے نہ کہ عالم ابتلاء وہاں انکے ساتھ یہ معاملہ کیسے کیا گیا۔

جواب - یہ تقسیم باعتبار احوال غالبہ کے ہے ورنہ دنیا جو عالم ابتلاء ہے اس میں بھی بعض جزائیں مرتب ہوتی ہیں۔ اسی طرح آخرت میں بعض واقعات ابتلاء کے ہو سکتے ہیں۔

سوال بعد وقوع عصیان کے تو یہ حکم مستبعد نہیں لیکن قبل وقوع اُن کیلئے نار کا جو حکم کیا گیا وہ تو بہت مستبعد ہے۔

جواب - وہ حکم بھی ابتلائی تھا جزائی نہ تھا مگر اس کا ابتلاء ہونا ظاہر نہیں کیا گیا تھا اُس حکم کے بعد بھی یہی مقصود تھا کہ جو مانیگا اُس کو نجات ہو گی۔ جو نہ مانیگا اُس کو عقاب ہو گا مگر ان لوگوں کی سمجھ میں اُس کا ابتلاء ہونا نہ آیا وہ جزا سمجھے اس لئے یہ عذر کیا کہ ہم کو تو کچھ خبر ہی نہیں پس اس جزاء سے معاف کیجئے۔ پہلے سے چونکہ اللہ تعالیٰ کے علم و ارادہ میں تھا کہ اس کے بعد اُن کو اس طرح حکم دیا جائے گا اور اُن میں بعضے فرمانبرداری کریں گے بعضے نافرمانی کریں گے اس لئے اُس حکم ابتلائی کے بعد حکم تکلیفی فرما دیا۔ پس ترتیب جزاء و سزا کا عمل ہی پر ہوا۔ اور اس روایت میں جو ارشاد ہے اللہ اعلم بما کانوا عاملین اس میں اشارہ اسی طرف ہو گیا کہ اُس حکم سابق کے وقت اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ یہ عذر کریں گے پھر ان پر اس طرح اتمام حجت ہو گا اور پھر اس تفصیل سے اُن کے ساتھ معاملہ کیا جاوے گا۔ اس تفسیر کی اس روایت میں دلیل بھی موجود ہے اور دوسری مشہور حدیثوں میں جو یہ جملہ وارد ہے وہاں بھی یہی تفسیر محتمل ہے پس اُس کی دلالت توقف پر جو مشہور ہے اور توقف کی یوں تقریر کی جاتی ہے کہ بڑے ہو کر جیسے عمل کرتے ویسی جزاء ملی گی۔ اس کی کوئی دلیل نہیں پھر اس میں یہ استبعاد بھی ہے کہ اُس سے جزاء بلا عمل کا قائل ہونا لازم آتا ہے جو ظاہراً دوسری نصوص صحیحہ صریحہ کے مصادم ہے اور اگر اس روایت ثانیہ کی تفصیل ثابت نہ ہو (جیسا کہ حکیم کی روایت کو خطبہ کنز العمال میں ضعیف کہا گیا اور یہ ضعیف بھی ایک جواب ہے اس روایت کی دلالت علی التعذیب کا جیسا اول جواب باعتبار دلالت کے تھا) اور اس لئے اللہ اعلم بما کانوا عاملین کی یہ تفسیر مسلم نہ ہو گی تو پھر توقف پر محمول کر کے اس کی اقرب التفاسیر یہ ہے کہ مدار جزاء کا عمل پر ہے اور بلوغ کے بعد جو یہ عمل کرتے وہ اللہ ہی کو معلوم ہے کہ کیا کرتے اور اللہ تعالیٰ اُس کے موافق اُن کو جزا دیتا مگر وہ واقع نہیں ہوا اس لئے اس اصل کے موافق تو نہ یہ مستحق ثواب کے ہیں نہ عذاب کے باقی دوسرے دلائل سے عذاب کا انتفاء ثابت ہے تو اب اس میں توقف رہا کہ آیا اُن کو ثواب ہو گا یا بہائم کی طرح نہ ثواب ہو گا نہ عذاب ہو گا مثلاً مٹی کر دیئے جاوینگے۔ چنانچہ نووی نے اس تفسیر کو اختیار کیا ہے حیث قال فی حقیقتہ لفظہ اللہ اعلم بما کانوا

یعملون لو بلغوا ولم یبلغوا اذ التکلیف لا یکون الا بالبلوغ اھ اور یہ توقف اُس وقت فرمایا ہو کہ آپ کو اس کا علم نہ عطا کیا گیا ہو پھر بعد علم توقف نہ رہا ہو اور نجات کی جانب کو متعین فرما دیا جیسا روایات آئندہ کا مقتضا ہے فائدہ ثالثہ کے تحت میں مذکور ہے۔

(ضمیمہ مضمون بالا) اس مقام کی تحریر کے کئی روز بعد ابوداؤد کی ایک حدیث سے مضمون بالا یعنی جملہ اللہ اعلم بما کانوا عاملین کی عدم دلالت علی التوقف کی تائید صریح مفہوم ہوئی اس لئے اُس کو یہاں ملحق کرتا ہوں۔ وہ حدیث یہ ہے عن عائشۃ قلت یارسول اللہ ذراری المؤمنین فقال من اٰبائھم فقلت یارسول اللہ بلا عمل قال اللہ اعلم بما کانوا عاملین قلت یارسول اللہ فذراری المشرکین قال من اٰبائھم فقلت بلا عمل فقال واللہ اعلم بما کانوا عاملین (جمع الفوائد) تائید ظاہر ہے کیونکہ اگر اس جملہ سے توقف مقصود ہوتا تو دونوں جگہ ھم من اٰبائھم کے جزم کے ساتھ اس کا اجتماع کیسے ہوتا پس معلوم ہوا کہ اس کے معنے یہ ہیں کہ واقعی مدار جزا کا تو عمل ہی پر ہے اور بلوغ کے بعد یہ جو عمل کرتے وہ اللہ ہی کو معلوم ہے کہ کیا کرتے اور اللہ تعالیٰ اس کے موافق اُن کو جزا دیتا اگر وہ واقع نہیں ہوا اس لئے اس اصل کے موافق تو یہ نہ مستحق ثواب کے ہیں نہ عذاب کے۔ اور اس لئے ان کی ساتھ کوئی معاملہ جزاءً نہ ہوگا بلکہ الحاقاً ہوگا اس لئے دونوں جگہ من آبائہم فرمایا لیکن دوسرے دلائل سے ثابت ہے کہ ملحق باہل الثواب کو تو ثواب ہوتا ہے اور ملحق باہل العذاب کو عذاب نہیں ہوتا گو نار میں ہوں اور نار میں رہنا مستلزم تعذیب نہیں اور جس وقت یہ ارشاد ہوا تھا اس وقت تک یہی حالت تھی اُس کے بعد ان ملحقین باہل العذاب کا جنت میں داخل ہونا معلوم کر دیا گیا۔ اس وقت یہ ارشاد فرمایا۔

عن ابن عباس رضہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عمن فی الجنۃ فقال النبی فی الجنۃ والشھید فی الجنۃ والمولود فی الجنۃ والموءودۃ فی الجنۃ للبزار عن سمرۃ رضہ سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن اولاد المشرکین قال ھم خدم اھل الجنۃ للبزار والکبیر والاوسط جمع الفوائد (وھذا التقریر محتمل و لہ بادل التقریر السابق فی العبارۃ ایضا واخرہ باخرہ معنی فقط لا احتمال التوقف)

الفائدۃ الثالثۃ۔ روایت ثالثہ ورابعہ وخامسہ وسادسہ سے جن میں روایت خامسہ کی تحسین اور روایت سادسہ کی تصحیح بھی کی گئی ہے باہم سب روایات میں نہایت سہولت سے تطبیق ہو جاتی ہے۔ روایات توقف میں تو کوئی حکم ہی نہیں نفاۃ ناطق اور ساکت میں تعارض ہی نہیں جو حاجت تطبیق ہو

بلکہ ناطق قاضی ہے ساکت پر اور روایات دخول نار سے اس طرح تطبیق ہو جاوے گی کہ دونوں واقعوں کا زمانہ مختلف ہے اول دخول نار کا حکم ہوا ہو یا اُس کا وقوع ہو گیا ہو بالتفصیل الذی سبق پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے دخول جنت ہو جاوے جیسا مؤمنین حضور کی شفاعت سے بعض قبل دخول نار بعض بعد دخول نار داخل جنت ہوں گے پھر اُن کا درجہ جنت میں بتلا دیا گیا کہ اہل الجنۃ کے خادم ہونگے اور اُس کی وجہ بھی فرمادی کہ اعمال نہ ہونے کے سبب اُن کو ملوکیت کا درجہ عطا نہیں ہوا تابع ہو کر جنت میں مقیم ہونگے اور دوزخ سے نجات کی وجہ بھی فرمادی کہ وہ اعمال شرکیہ سے بھی منزہ تھے اور میثاق اول پر قائم تھے اور اس تعلیل پر اگر سوال ہو کہ یہ علت تو ذراری مسلمین میں بھی پائی جاتی ہے کہ نہ اُن کے پاس اعمال صالحہ ہیں اور نہ معاصی ہیں تو چاہئیے کہ وہ بھی اہل جنت کے خدم ہوں جواب یہ ہے کہ اس کا تو مقتضا یہی تھا مگر ایک دوسرے مقتضے سے کہ وہ انتساب الی المؤمنین ہے اُن کے ساتھ درجات میں بھی ملحق ہوں گے اور اگر روایت ثانیہ ثابت ہو تو یوں کہیں گے کہ ان ذراری کی مختلف جماعات کے ساتھ مختلف معاملہ ہوگا نجات سب میں معاملہ مشترکہ ہوگا اور غالب یہی ہے اور اگر ان کی ایک جماعت کی تعذیب بھی مان لی جاوے جیسا فائدہ ثانیہ کے شروع میں احتمال تعذیب کو علی سبیل التنزل مان کر جواب دیا گیا ہے تو اخیر روایات کی بنا پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ پھر ان کو بھی نجات ہو کر اہل جنت کا خادم بنا دیا جاوے گا کیونکہ روایت ثانیہ میں کوئی لفظ تابید پر دال نہیں۔ نیز اس جماعت کا محض عصیان وعذر منقول ہے جو موجب دخول نار ہو سکتا ہے جحود یا انکار استکبار منقول نہیں جو موجب خلود ہو تو قواعد کلیہ کا بھی یہی مقتضا ہے کہ اگر شفاعت بھی نہ ہو تب بھی اُن کو نجات ہو جاوے گی۔

سوال۔ روایت خامسہ سمرۃ کی ہے جن کی تضعیف کنز العمال کے خطبہ میں کی گئی ہے اس سے تمسک کیسے ہو سکتا ہے۔

جواب۔ یہ حکم اس جگہ ہے جہاں اس کا خلاف ثابت نہ ہو۔ یہاں تحسین ذیل سے ثابت ہے پس ضعف کا حکم نہ کیا جاویگا خصوص جب کہ روایت سادسہ سے بھی جس کی تصحیح کی گئی ہے متاید ہو بلکہ اگر کسی روایت کی تحسین و تصحیح بھی نہ ہوتی ہو خود تعدد روایات سے قوت آجاتی ہے خصوص جب تلقی علماء بالقبول بھی ہو تو وہ خود تقویت کا مستقل قرینہ ہے اور یہاں ایسا ہی ہے چنانچہ نووی و عزیزی اور دوسرے علماء نے اُن کی نجات کو جمہور علماء کا قول کہا ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔ تحدث بالنعمۃ وفرح بالرحمۃ

کل تمام دن روایت ثانیہ سے اشکالات واعضالات کا اس قدر ہجوم ہوا اور اس ہجوم سے قلب اس قدر جمع ہموم وغموم ہوا کہ اُس کے سامنے سخت سے سخت بڑی عقبات اور بحری ورطات کی کچھ حقیقت نہ تھی پریشانی سے باطنی ہلاکت قریب تھی آخر دعا وابتہال میں مشغول ہوا آخر شب میں خدا تعالیٰ کی مدد ظاہر ہوئی اور قلب پر علوم کا ورود ہوا جس سے انشراح نصیب ہوا آج صبح کو یہ سطریں ضبط کیں والحمد للہ علیٰ ما اعطانی مالم اکن اھلا لہ۔ اور چونکہ مضمون میں صورۃً ومعنیً ایک گونہ امتیاز ہوگیا اس لئے اس کا ایک لقب بھی جس میں اشکالات کے میدانوں کے قطع کرنے کی طرف بھی اشارہ ہے تجویز کرتا ہوں۔ عبور البراری فی سرور الدراری، وصلی اللہ تعالیٰ علیٰ خیر خلقہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین۔ سلخ جمادی الاخریٰ ۱۳۵۰ھ

تمت رسالہ عبور البراری

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

رسالہ ظہور العدم بنور القدم

(یعنی اس شعر مشہور کی شرح)

کل ما فی الکون وھم او خیال   او عکوس فی المرایا او ظلال

(جس کا اصطلاحی عنوان مسئلہ وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود ہے)

بعد الحمد والصلوٰۃ احقر الخلیقۃ۔ بل لاشئ فی الحقیقۃ۔ مظہر مدعا ہے کہ مسئلہ وحدۃ الوجود کے باب میں اکثر قائلین کی خلاف حدود کشادہ زبانی اور اکثر منکرین کی خلاف واقع بدگمانی کا منشا مجموعہ ہے دو امر کا۔ ایک اس کو محض مسئلہ کشفیہ سمجھنا اور دوسرا اُس کا صرف اُن اہل کشف کے کلام میں تتبع کرنا جو مغلوب الحال یا ضیق المقال ہیں اور اس مجموعہ کا اثر غلط فہمی ہونا ظاہر ہے پھر اس غلط فہمی کے ساتھ اگر صاحب کلام سے حسن ظن ہے تو مسئلہ کے متعلق اور اگر سوء ظن ہے تو صاحب مسئلہ کے متعلق مطلق العنانی لازم ہے اور ان ہی دونوں مفسدوں کی اصلاح وانسداد کے لئے علماء متقدمین اہل طریق اور عرفاء اصحاب تحقیق ہمیشہ ساعی رہے علماء کی غایت سعی کا حاصل تو یہ تھا کہ وحدۃ الوجود کو جس میں ملامت زیادہ ہے توجیہ وتاویل کرکے وحدۃ الشہود کی طرف کہ اُس میں ملامت کم تھی اور دونوں مسئلہ کے اختلاف کو نزاع لفظی کی طرف راجع

ےل یعنی آدم بطریق عموم المجاز ۱۲ منہ عہ۵ بعض انطبیق علی وحدۃ الوجود وبعضہا علی وحدۃ الشہود وبعض اعلیٰ کلام ۱۲ منہ

کیاجاوے اور عرفاء کی تحقیق کا حاصل یہ تھا کہ غلط فہمی کے منشا کو رفع فرمایا جو کہ مجموعہ امرین مذکورین فی السابق ہے
یعنی اپنی تقریر سے اس کو واضح فرمادیا کہ دونوں مسئلے علمی اور کلامی ہیں اور دونوں میں اختلاف حقیقی ہے
اور وجہ ان کے علمی و کلامی ہونے کی ظاہر ہے کیونکہ حاصل اُن کا تحقیق ارتباط الحادث بالقدیم ہے اور
اُس کا مسئلہ علمیہ و کلامیہ ہونا معلوم ہے البتہ یہ ضرور ہے کہ یہ اُن مسائل کلامیہ میں سے نہیں جو عقلی
محض ہیں کیونکہ مسئلہ الصولیہ کلامیہ دو قسم کے ہیں ایک عقلی محض یعنی عقل اُن کے لزوم کے حکم کے لئے کافی
ہو جیسے مسئلہ وجود صانع وحدوث عالم ونحوہما۔ دوسرے عقلی غیر محض یعنی عقل محض اُن کے امکان کا حکم
کرتی ہے مگر ثبوت میں نقل کی بھی احتیاج ہوتی ہے جیسے مسئلہ رویت کا کہ عقل اُس کے امکان کا حکم کرتی
ہے اور جو فرقے اس کے امتناع کا حکم کرتے ہیں اُن کے مقابلہ میں اس امتناع کی نفی کرتی ہے گو رویت
کی کنہ کا ادراک نہ کر سکے کیونکہ امکان کا بلکہ اثبات کا حکم بھی ادراک کنہ پر موقوف نہیں جیسے علم باری تعالیٰ
کا مسئلہ کہ عقلاً ثابت مگر کنہ اُس کی غیر معلوم بلکہ خود علم حادث کی کنہ آجتک قطعاً معلوم نہیں ہوئی کوئی اُسکو
مقولہ اضافت سے بتلا رہا ہے کوئی مقولہ انفعال سے کوئی مقولہ کیف بلکہ اقسام علم میں سے جو قسم سب سے
اظہر وابین ہے اُس کی کنہ تک منقح نہیں ہوئی خود ابصار ہی کی حقیقت کا اختلاف مشہور ہے لیکن تاہم ان کا
اثبات بلا نقل متفق علیہ بین العقلاء ہے جب حکم بالاثبات تک ادراک کنہ پر موقوف نہیں تو حکم بالامکان
تو بالاولیٰ ادراک کنہ پر موقوف نہ ہوگا پس مسئلہ رویت کا باوجود غیر مدرک بالکنہ ہونے کے عقلی کی وہ قسم
ہے کہ امکان اُس کا عقلی اور ثبوت اُس کا نقلی تو ایک قسم عقلی کی ایسی بھی ہوئی پس مسائل کلامیہ دو قسم
کے ہوئے سو یہ مسئلے وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود کے بوجہ مدخلیت کشف کے گو قسم اول میں سے تو نہیں
لیکن قسم ثانی میں سے ہیں چنانچہ عنقریب آتا ہے باقی یہ کہ کتب کلامیہ میں مذکور کیوں نہیں سو اُس کی وجہ
یہ ہے کہ متکلمین نے بالالتزام صرف اُن مسائل کو لیا ہے جو اوّل تو قطعی ہوں اور دوسرے کسی فرقہ سے اُسمیں
کلام ظاہر ہوا ہو گو بعض مسائل غیر قطعیہ بھی تبعاً ذکر میں آگئے جیسے جزو لایتجزی کا مسئلہ کہ تبعاً لمسئلۃ حدوث
العالم مذکور ہو گیا ہے لیکن التزام قطعیات ہی کا ہے اور یہ مسئلے نہ قطعی ہیں نہ زمانہ تدوین کلام میں ان کا
اس طرح ظہور ہوا تھا پس متکلمین کا ان دونوں مسئلوں کو اس عارض خاص سے ذکر نہ کرنا ہمارے اس دعوےٰ
کے کہ یہ مسائل کلامیہ کی قسم ثانی سے ہیں معارض نہیں۔ رہا یہ کہ یہ قسم ثانی میں سے کس طرح ہیں مسئلہ وجود کو
متکلمین نے تو قسم اول میں ذکر کیا ہے سو بات یہ ہے کہ اثبات الوجود للحوادث کی کیفیت متکلمین کے نزدیک

تو عقلی محض ہے اور صوفیہ کے نزدیک مع الاختلاف بینھم امکاناً عقلی اور وقوعاً کشفی ہے کما ستیضح من تقریرہا اس لئے مسئلہ وجود متکلمین کے نزدیک قسم اول سے اور صوفیہ کے نزدیک قسم ثانی سے ہے متکلمین کے مسائل قسم ثانی سے اس کو اتنا فرق ہے کہ انھوں نے نقل میں محض نصوص کو لیا ہے اور صوفیہ نے کشف کو بھی مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ مسئلہ عقلی نہ رہے جس طرح مسئلہ رویت باوجود مدخلیۃ نص کے عقلی ہے۔ غایت مافی الباب بوجہ استناد الی الکشف کے ظنی ہوگا اور ظنیت میں بھی ظنیات اصولیہ سے متنزل لعدم کون الکشف فی شئی من درجات الحجیۃ لیکن احتمال کے ہوتے ہوئے ابطال مسئلہ کا حکم جزمی[۵] یا ضلال اصحاب مسئلہ کا حکم حتمی یہ تو یقیناً غلو اور معاداۃ اولیاء ہوگا جس میں ایذان بحرب اللہ کی وعید وارد ہے[۲] البتہ علماء ظاہر نے جو کیفیت ثبوت الوجود للحوادث کی بیان کی ہے اگر وہ قطعی ہوتی تو بیشک صوفیہ پر حکم بالبطلان صحیح ہوتا لیکن وہ خود قطعی نہیں پس کیفیت ثبوت کے اعتبار سے مسئلہ سب کے نزدیک ظنی رہا اہل ظاہر کے نزدیک قسم اول سے اور اہل باطن کے نزدیک قسم ثانی سے بہرحال عرفاء نے ان اغلاط کی اس طرح اصلاح فرمائی کہ دونوں مسئلوں کا اپنی تقریر سے کلامی ہونا ظاہر فرما دیا۔ اور ان تقریرات میں سب میں اوضح واقرب بیان حضرت مجدد صاحبؒ کا ہے جس کو اپنی مکتوبات میں ذکر فرمایا ہے مگر چونکہ اُس میں بھی اصطلاحات فن کی ممزوج ہوگئی ہیں اس لئے وہ بیان پھر غامض ہی رہا جس جس سے اہل ظاہر[۵] منتفع نہیں ہو سکتے اس لئے احقر کا دل چاہا کہ اس کے انتفاع کے تام و عام[۵] ہونے کیلئے اُس کا ملخص جس کا اصل ماخذ مجدد صاحبؒ کے مکتوبات کی جلد دوم کا مکتوب اول ہے درسی اصطلاحات میں لکھدوں کہ مسئلہ سے اجنبیت مضرہ تو نہ رہے بلکہ اس کو بھی مثل دوسرے مسائل مسکوت عنہا نقلاً ومحتملۃ الصحۃ عقلاً فی درجۃ الاجمال وغیر مدرکۃ الکنہ فی درجۃ التفصیل کے بلکہ بسبب استناد الی الکشف کے احتیاطاً اُن سے بھی ادنیٰ درجہ میں قرار دے کر اقل درجہ اولیاء کے حق میں بدزبانی و بدگمانی سے تو بچیں۔ واللہ ولی الوقایۃ + من کل غباوۃ وغوایۃ۔

بیان مقصود۔ تمام اہل حق بلکہ جمیع اہل ملل سماویہ جو عالم کو حادث بالذات و بالزمان مانتے ہیں اس پر متفق ہیں کہ عالم اول معدوم محض تھا پھر حق تعالیٰ کی ایجاد سے موجود ہوا اس کے بعد کلام اس میں ہے کہ

۱[۵] فائدہ قید کا یہ ہے کہ ظن اور ذکر نا مثل دوسرے مسائل ظنیہ کے جائز ہے جیسا علماء اہل حق میں متداول ہے ۱۲ منہ ۲[۵] چنانچہ ایک صاحب علم دوست نے اسی مسئلہ کے سمجھنے کیلئے مکتوبات کا ایک مقام دیکھنا شروع کیا دو چار سطریں دیکھکر یہ کہکر رکھدیا کہ خدا جانے کیا لکھ رہے ہیں پتہ نہیں لگتا مجھ اس واقعہ سے زیادہ حرکت ہوئی اس رسالہ کو لکھنے کی ۱۲ منہ ۳[۵] یعنی للخواص ۱۲ منہ

وجود کیساتھ متصف ہونے کی کیفیت کیا ہے اس کیفیت میں چار قول ہیں ایک علمائے ظاہر کا دوسرا بعض
حکمائے اسلام کا تیسرا قائلین بوحدۃ الوجود کا ان کے مشہور رئیس شیخ اکبرؒ ہیں گو اجمالاً اس دعوے کا ان سے
پہلے بھی بعض بزرگوں سے صدور ہوا ہے جیسا انا الحق وسبحانی کہنے کا واقعہ مشہور ہے لیکن وہ ظہور اجمال
بلکہ ابہام کے درجہ سے متجاوز نہ تھا تفصیل اول شیخ ہی سے ظاہر ہوئی۔ چوتھا قائلین بوحدۃ الشہود کا
جن کے امام حضرت مجدد صاحبؒ ہیں مجدد صاحبؒ سے پہلے معروف دو ہی مذہب تھے۔ ایک پہلا اکثر کا
ایک تیسرا اقل کا مگر اس تیسرے مذہب کا رنگ ایسا بگڑ گیا تھا کہ اُس نے کفر و زندقہ کی صورت اختیار
کرلی تھی اور علماء کو کشف سے خالی سمجھ کر ناواقف سمجھتے تھے اس لئے اُن کے قول کو تسلیم نہ کرتے تھے۔
اللہ تعالیٰ نے حضرت مجدد صاحب کو اس کی اصلاح کا واسطہ بنایا اور ان کو ایک خاص کیفیت مسئلہ کی
مکشوف ہوئی جس کو انھوں نے ظاہر فرمایا اور اُن کے صاحب کشف ہونیکے سبب اُن سے اتنی مزاحمت
نہیں کی گئی اور اس طرح اُس زندقہ کی اصلاح ہوگئی گو علمائے ظاہر حضرت مجدد صاحبؒ کی بھی موافقت
سے اس لئے معذور ہیں کہ اُن کے قول میں بھی بہ نسبت اپنے مذہب کے استبعاد پاتے ہیں اور مخاطبین فریقین
کے اسی اصل پر عامل ہیں ابھموا ما ابھم اللہ تعالیٰ۔ مگر جن کو کشف سے ابہام نہیں رہا وہ بھی بزعم خود
اس اصل کے تارک نہیں۔ وکل یعمل علی شاکلتہ۔

اب میں اُن چاروں کیفیتوں کی تقریر مختصر اور حتی الامکان سلیس عرض کرتا ہوں۔ مگر تسہیل وتوضیح
کے لئے اول ایک مثال کی چار کیفیتیں لکھتا ہوں جن سے سب اقوال پر کیفیات اتصاف بالوجود کے
سمجھنے میں اعانت ہوگی وہ مثال آئینہ کی ہے اور اُس کی چار کیفیتیں متعلق محاذاۃ شمس کے ہیں۔ بیان
اُس کا یہ ہے کہ بے قلعی آئینہ یعنی شیشہ جب آفتاب کے مقابل رکھا جاتا ہے اس میں چار کیفیتیں پیدا
ہوتی ہیں ایک یہ کہ وہ نور آفتاب سے منور ہوجاتا ہے اور یہ نور جس سے آئینہ متصف ہوگیا نور آفتاب کا
مغائر نہیں وہ ایک ہی نور ہے جو آفتاب کا وصف بالذات ہے اور آئینہ کا وصف بالعرض اور یہی وجہ
ہے کہ اگر آئینہ کو آفتاب کے محاذاۃ سے ہٹالیا جاوے تو وہ منور نہیں رہتا دوسری کیفیت یہ کہ وہ حرارت آفتاب
سے سخن ہوجاتا ہے اور یہ حرارت جس سے آئینہ متصف ہوگیا حرارت آفتاب سے مغائر ہے گو مستفاد حرارت
آفتاب ہی سے ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگر آفتاب کے محاذاۃ سے ہٹالیا جاوے تب بھی وہ آئینہ سخن

۵ اس قید کا فائدہ رسالہ کے قریب ختم وجہ تسمیہ وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود کے ضمن میں مذکور ہے ۱۲ منہ

رہتا ہے۔ تیسری کیفیت یہ کہ قرص آفتاب آئینہ کے اندر منعکس نظر آتا ہے اور دلیل سے محقق ہو چکا ہے کہ اُس میں جو نظر آ رہا ہے وہ نہ عین آفتاب ہے چنانچہ ظاہر ہے اور نہ اُس کی شبح اور مثال ہے بلکہ محض وہم اور خیال ہے۔ کما صرح بہ فی الحاشیۃ علی المیبذی۔ والخیال الذی یری فی المراٰۃ وھم محض یفرضہ الوھم لاعتیادہ علی وجہ الاستقامۃ و محاذاۃ الصورۃ۔ اور یہی وجہ ہے کہ اگر دیکھنے والا اپنی آنکھ بند کرلے تو پھر آئینہ کے اندر کچھ بھی نہیں رہتا اگر اُس میں کوئی شبح ہوتی تو آنکھ بند کرنے سے معدوم کیوں ہو جاتی اور حقیقت اُس کی یہ ہے کہ جب آئینہ پر شعاع بصری پڑتی ہے تو آئینہ سے ٹکرا کر آفتاب کی طرف لوٹتی ہے اور اُس شعاع سے خود آفتاب نظر آتا ہے مگر وہم یوں ہوتا ہے کہ آئینہ کے اندر کوئی چیز ہے اور واقع میں کچھ بھی نہیں جب حقیقت یہ ہی تو ظاہر ہے کہ جب آنکھ بند ہونیسے شعاع آئینہ پر نہ پڑے گی تو آفتاب کی طرف بھی وہ نہ لوٹے گی اور آئینہ میں آفتاب کے متخیل ہونے کا مدار یہی انعکاس شعاع کا تھا اس لئے اب اُس میں آفتاب بھی متخیل نہ ہوگا۔ چوتھی کیفیت یہ ہے کہ اُس آئینہ کا سایہ اُس کے مقابلہ میں زمین یا دیوار وغیرہ پر پڑتا ہے اور اس ظل کا وجود نہ تو نور و حرارت کے درجہ میں واقعیت رکھتا ہے اور نہ عکس مری فی المراٰۃ کے درجہ میں غیر واقعی ہے بلکہ دونوں کے بین بین ہے نور و حرارت کے اعتبار سے تو ضعیف اور غیر مستقل اور عکس مرئی کے اعتبار سے قوی اور مستقل۔ پس کیفیت اولیٰ میں نور آئینہ کو عین نور شمس کہیں گے اور کیفیت ثانیہ میں حرارت آئینہ کو مغائر حرارت شمس اور آئینہ کی صفت منضمہ کہیں گے اور کیفیت ثالثہ میں عکس مرئی کو خیال محض کہیں گے اور اُس کی حقیقت معلوم ہونے کے بعد ایک اعتبار سے اُس کو معدوم محض کہنا بھی صحیح ہوگا اور ایک اعتبار سے عین شمس کہنا بھی صحیح ہوگا اور کیفیت رابعہ میں ظل کو آئینہ کی شبح اور مثال کہیں گے اور یہ سب احکام ظاہر ہیں۔ جب یہ مثال اور اُس کی کیفیات مختلفہ کے مختلف احکام ذہن میں مرتسم ہو گئے تو اب بعونہ تعالیٰ و قوتہ اصل مقصود کو بیان کرتا ہوں وہ یہ کہ علماء ظاہر کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے معدومات کو اُن کے ازمنہ میں اپنی قدرت و ارادہ سے وجود حادث کیساتھ متصف کر دیا اور مراد استقلال سے عدم افتقار الی الموجد حدوثاً او بقائً نہیں ہے کہ یہ تو خواص واجب سے ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ یہ وجود حادث نہ کسی موجود کا عین ہے نہ اُس کا ظل۔ پس اس وجود سے وہ معدومات موجودات حقیقتہ ہو گئے اور یہ وجود واجب اور ممکن دونوں پر مقول بالتشکیک ہے واجب تعالیٰ پر بالاولیۃ والاولویۃ اور ممکن پر لا بالاولیۃ والاولویۃ۔ پس ان کے نزدیک ممکنات کا اتصاف وجود کیساتھ

ایسا ہے جیسا مثال بالا میں آئینہ کا اتصاف حرارت وسخونیت کیساتھ کہ اتصاف تو حقیقی مگر آفتاب کا مفتقر اور حرارت آفتاب کا مغائر۔ پس اُن کے نزدیک وجود بھی کلّی ہے اور موجود بھی کلّی اور بعض حکمائے اسلام یوں کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے ماہیات ممکنہ کو موجود کرنا چاہا تو اُن کو اپنے وجود کیساتھ جو اس کی ذات کیساتھ قایم ہے ایک خاص نسبت جس کی کنہ معلوم نہیں عطا فرمادی اور کوئی جداگانہ وجود اُن کو نہیں دیا پس وہ ماہیات اس نسبت کے سبب متصف بالوجود ہوگئیں۔ پس ان کے نزدیک ممکنات کا اتصاف وجود کیساتھ ایسا ہے جیسا مثال بالا میں آئینہ کا اتصاف نور کیساتھ کہ وہ نور جزئی حقیقی ہے جس کے ساتھ آفتاب موصوف بالذات ہے اور آئینہ موصوف بالعرض۔ پس نور جزئی حقیقی ہے اور منور کلی اسی طرح یہ لوگ وجود کو جزئی حقیقی کہتے ہیں اور موجود کو کلی اور گو اس نسبت کی کنہ معلوم نہیں مگر دلیل کی ضرورت سے اُس کے قائل ہوگئے۔ فاضل میبذی نے اس مذہب کو شرح ہدایۃ الحکمۃ کی فصل فی ان الواجب لذاتہ لایشارک الممکنات فی وجودہ میں اول مذہب مشہور حکماء کا لیس الوجود المطلق طبعیۃ نوعیۃ مقولا علی وجود ہو عین الذات ووجودات الممکنات بل ہو مقول علیہا قولا عرضیا بالتشکیک ذکر کرکے اس عبارت سے نقل کیا ہے وقال بعض المحققین الی قولہ من الحکماء المحققین۔ یہ مذاہب تھے علماء وحکماء اسلام کے اور اہل کشف اپنے کشف اور ذوق کی بناء پر ممکنات سے وجود کی مطلقاً نفی کرتے ہیں پھر دعویٰ کشف میں تو صرف اُن کے قول ہی کی تصدیق کی جاتی ہے باقی ذوق کی انھوں نے یہ تقریر کی ہے کہ وجود اصل ہے تمام خیرات وکمالات کی جس طرح عدم اصل ہے تمام شرور ونقائص کی اور تمام خیرات وکمالات راجع ہیں حق جل سلطانہٗ کی طرف تو اُن سب کی اصل یعنی وجود بھی خاص حق تعالیٰ کی ہی صفت ہوگا۔ ممکن کیلئے وجود ثابت کرنا ایک درجہ میں تشریک ہے ممکنات کی واجب تعالیٰ کیساتھ گو علماء کے پاس اس کا جواب ظاہر ہے کہ جب وجود وتوابع وجود حق تعالیٰ کیلئے بالذات وعلی وجہ الکمال ثابت ہیں اور ممکنات کے لئے بالعرض وعلی توجہ النقص تو اس میں تشریک کیا ہوئی مگر صوفیہ اپنے اس دعوی میں ذوق کا دعوی کرتے ہیں اس لئے اس میں ان سے منازعت نہیں ہوسکتی اور یہ ذوق کسی دلیل قطعی عقلی یا نقلی کا مصادم بھی نہیں اس لئے اُن کو اس کے قائل ہونے کی گنجائش ہے۔ عقلی کیساتھ تو عدم مصادمت ظاہر ہے چنانچہ خود بعض حکماء اس اتصاف بالوجود کی دلیل عقلی سے نفی کرتے ہیں کما نقلتہ عن الفاضل المیبذی۔ اور گو اُن کی دلیل کے بعض مقدمات متکلم فیہ بھی ہیں مگر مسئلہ کا عقل سے غیر مصادم ہونا تو ثابت

ہوگیا۔ اور نقل کیساتھ عدم مصادمت کی وجہ یہ ہے کہ نقل ایسی تدقیقات سے تعرض نہیں کرتی وہ احکام وجود
کا اثبات کرتی ہے اور وہ احکام جیسا اتصاف حقیقی میں صادق ہیں اسی طرح اتصاف مجازی میں بھی اور
اس کا کسی کو انکار نہیں تو نقل بھی اس کے مصادم نہ ہوئی۔ پس ان کے نزدیک وجود صرف حضرت حق سبحا
کیلئے ثابت ہے اور ممکنات کو موجود کہتے ہیں نہ بایں معنی کہ وجود اُن کی صفت ہے بلکہ بایں معنی کہ وجود سے
ان کو ایک گونہ تلبس ہے جس کی کنہ تو معلوم نہیں لیکن اُس کے بعض وجوہ و احکام معلوم ہوئے ہیں جن کو مختلف
طور پر بیان بھی کیا گیا ہے۔ کما سیاتی فی تقریر وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود اور محض کنہ معلوم نہ ہونے
سے جو اشکالات وارد ہو سکتے ہیں اُس سے تو متکلمین بھی محفوظ نہیں چنانچہ مسئلہ ایجاد بالاختیار پر فلاسفہ نے
اُن پر سخت سخت اشکالات کئے ہیں مگر جب اُنھوں نے جواب دیدیئے تو اُن کو کوئی ضرر نہیں ہوا اسیطرح
صوفیہ نے بھی اشکالات کا جواب دیدیا ہے کما سیاتی نبذ منہ۔ یہ ہے مذہب صوفیہ کا قاطبۃً جس میں سب
صوفیہ متفق ہیں اور نفی تعدد وجود میں صوفیہ کے ساتھ بعض حکماء بھی شریک ہیں کما مر انفا من بعض
المحققین۔ اب آگے دو مذہب پر مختلف ہوگئے۔ ایک مذہب ہے شیخ اکبر کا دوسرا حضرت مجدد صاحب کا
پس شیخ اکبر یوں کہتے ہیں کہ قبل تخلیق عالم موجود حقیقی صرف ذات حق تھی جس میں دو مرتبے تھے ایک ذات مع
اپنے اسماء و صفات کے۔ دوسرے ان اسماء و صفات میں سے علم کا ایک مرتبہ یعنی تمام کائنات وجوبیہ وامکانیہ
کا علم تفصیلی جس کو اعیان ثابتہ کہتے ہیں اور ہرچند کہ یہ اعیان ثابتہ جو کہ مرتبہ ہے علم الٰہی کا اُن ہی اسماء
وصفات میں داخل ہے۔ مگر اس میں دو حیثیتیں ہیں ایک اُس کی صفت علم ہونے کی جس کے ساتھ ذات حق
متصف ہے جو منشا ہے صدق قضیۂ ھو عالم کا دوسری حیثیت اُس کی معلوم یعنی متعلق علم ہونے کی۔
پہلی حیثیت سے اُس کو موجود عینی یعنی موجود خارجی کہتے ہیں۔ دوسری حیثیت سے اُس کو موجود علمی کہتے ہیں جیسے
علم حادث میں صورۃ موجود فی الذہن میں دو حیثیتیں ہوتی ہیں ایک حیثیت اکتناف بالعوارض الذہنیہ کی
یعنی یہ کہ وہ ذہن کیساتھ قائم ہے اور ذہن اُس کے ساتھ متصف ہے اس اعتبار سے وہ صفت علم اور
موجود فی الخارج ہے دوسری حیثیت نفس صورۃ یعنی یہ کہ وہ علم کا متعلق ہے اس اعتبار سے وہ معلوم اور
موجود فی الذہن ہے اسی طرح اعیان دوسری حیثیت سے موجود فی العلم کہلاتے ہیں موجود فی الخارج نہیں
کہلاتے اور یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ جب یہ موجودات علمیہ علم الٰہی میں موجود ہیں اور علم الٰہی خارج میں موجود
ہے تو یہ موجودات علمیہ بھی بواسطہ خارج میں موجود ہوئے۔ جواب یہ ہے کہ موجود خارجی سے مراد موجود

خارجی اصطلاحی ہے یعنی جو خارج میں بلاواسطہ موجود ہو اور جو شئے بواسطہ علم موجود فی الخارج کے موجود ہو وہ موجود خارجی نہیں بلکہ واجب میں تو موجود علمی کہلاتی ہے اور ممکن میں موجود ذہنی ورنہ اگر موجود خارجی عام ہو تو موجودات ذہنیہ کو بھی شامل ہو جاوے گا اور قسیم کا قسم ہونا لازم آوے گا وھو باطل یہ جواب ہو گیا شبہ کا پس یہ اعیان ثابتہ پہلی حیثیت سے اسماء و صفات میں داخل ہیں جو کہ خارج بالمعنی المذکور میں داخل اور ایک مرتبہ ہے موجود کا اور دوسری حیثیت سے صفت علم کے مغائر ہو کر (گو تغائر اعتباری ہی ہو) ذات وصفات کی قسیم ہو کر خارج بالمعنی المذکور سے خارج اور دوسرا مرتبہ ہے موجود کا یعنی موجود علمی۔ غرض اسطرح سے قبل تخلیق عالم موجود حقیقی صرف ایک ذات تھی جس میں دو اعتبار سے دو مرتبے تھے ایک موجود عینی یعنی ذات مع اسماء وصفات کہ موجود خارجی اُسی میں منحصر ہے اور اُس کو ظاہر وجود سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے وجود سے تو اس لئے کہ ان صوفیہ کے نزدیک وجود عین ذات ہے اور ظاہر بمقابلہ مرتبہ آئندہ کے کہ اس کے وجود علمی کی بنا پر اُس میں ایک گونہ بطون ہے چنانچہ اس پر وجود خارجی اصطلاحی کا حکم نہیں کیا جاتا پس ایک مرتبہ تو اُس موجود حقیقی کا یہ تھا۔ دوسرا مرتبہ موجود علمی یعنی اعیان ثابتہ۔ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کو عدم محض سے نکالنا چاہا تو اپنے ارادہ سے اس موجود علمی یعنی اعیان ثابتہ کو ظاہر وجود پر باختلاف مراتب تجلی یعنی ظہور جو تنزلات کہلاتے ہیں متجلی و منعکس فرمایا۔ تو اس سے ظاہر وجود میں ان اعیان ثابتہ کے عکوس اس طرح ظاہر ہو گئے کہ نہ اُن عکوس کو وجود خارجی حاصل ہوا اور نہ ظاہر وجود میں انھوں نے حلول کیا۔ محض ایک طرح کا وجود تخیلی حاصل ہو گیا مگر سرسری نظر میں وہ وجود خارجی سمجھا جانے لگا پس ان کے نزدیک ممکنات کا اتصاف وجود کے ساتھ ایسا ہے جیسا آئینہ کی مثال بالا میں عکس قرص کا اتصاف وجود کیساتھ کہ آئینہ کے اندر کوئی چیز واقعی اور موجود بوجود خارجی نہیں شعاع بصری کے ٹکرانے سے وہی اصل جسم نظر آتا ہے جو اُسکے محاذی ہے اور آئینہ کے اندر وہ نہ بعینہ ہے نہ بمثالہ اور اس بنا پر یہ کہنا صحیح ہو گا کہ عکس مرئی فی المرآۃ فی نفسہ وہم و خیال محض ہے اُس کا کوئی مستقل وجود نہیں اور حقیقت اُس کی وہی جسم محاذی ہے اسی طرح یہ حضرات کہتے ہیں کہ ظاہر وجود پر اعیان ثابتہ کو متجلی فرمانے سے اُس میں جو عکوس و نقوش محسوس ہونے لگے اُنکا فی نفسہ کوئی مستقل وجود نہیں خیالات محضہ ہیں کہ باوجود غیر موجود ہونے کے موجود معلوم ہونے لگے اور حقیقت انکی وہی اعیان ثابتہ ہیں یہ تحقیق ہے وجہ کے اس قول کی کہ عالم بتمامہ عبارت ہے اسماء وصفات سے جنھوں نے

ف یہاں ایک حاشیہ ہے ملاحظہ ہو ضمیمہ میں مکتوب ثالث کا جواب جو کتاب ہذا کے صفحہ ۔۔۔ سے شروع ہے ۱۲ شبیر علی عفی عنہ

مرتبہ علم میں تمائز پیدا کر لیا ہے اور آئینہ ظاہر وجود میں ایک قسم کا ظہور تخیلی پیدا کر لیا ہے اور اس قول کی کہ اعیان ثابتہ نے وجود خارجی کی بو بھی نہیں پائی اور اس قول کی کہ اس ظہور میں عالم کو ظاہر وجود سے نہ اتحاد کا علاقہ ہے نہ حلول کا پس وہ حضرات صرف وحدۃ کے قائل ہیں کہ بجز ذات واحد کے کسی کو وجود مستقل حاصل نہیں محض خیالی وجود ہے اتحاد کے قائل نہیں کہ عالم موجود ہو پھر ذات حق کیساتھ وجود میں متحد ہو اور اس سے حلول کی بھی نفی ہو گئی کیونکہ حلول میں حال اور محل دونوں موجود ہوتے ہیں پھر اُن میں ایک نوع کا اتحاد ہو جاتا ہے یہ ہی حقیقت وجودیہ کے مذہب کی اور اسی کو وہ دو عبارتوں سے تعبیر کر دیتے ہیں کبھی تو اسطرح سے کہ عالم بالکل معدوم ہے جیسے صورۃ متخیلہ فی المرآۃ کو معدوم محض یعنی باعتبار وجود مستقل کے کہنا بھی صحیح ہے اور کبھی اس طرح کہ عالم عین حق ہے جیسے صورۃ مذکورہ کو عین جسم محاذی بایں معنی کہ شعاع نے اسی کو ادراک کیا ہے کہنا بھی صحیح ہے۔ اب اس مذہب پر اُس کی حقیقت کے درجہ میں تو کوئی اشکال نہیں رہا البتہ بعض استبعادات برنگ شبہات باقی رہ گئے اُن کو مع جواب کے عرض کرتا ہوں۔

شبہ اول۔ اعیان ثابتہ کو ظاہر وجود پر متجلی فرمانیکے کیا معنے ہیں۔ **جواب** خود بعض عقلیات میں عقلاء دلیل کی ضرورت سے ایک حکم کے قائل ہوتے ہیں اور تحقیق حقیقت کے وقت اُس کے ادراک سے عذر کر دیتے ہیں میبذی سے حکماء کا قول جو اوپر نقل کیا گیا ہے اُس کے اخیر میں تصریح ہے وتلک النسبۃ علی وجوہ مختلفۃ وانحاء شتی یتعذر الاطلاع علی ماھیاتھا اھ اور کشف میں تو اس کہنے کا زیادہ حق ہے کیونکہ وہ عقل سے اور بھی البعد ہوتا ہے حتے کہ فلاسفہ باوجود اتنے طویل وعریض دعوی تحقیق کے ایسے مسائل ہیں صاف کہدیتے ہیں وھذا طور وراء طور العقل لایدرکہ الا اصحاب القوۃ القدسیۃ۔ لیکن تاہم تقلیل استبعاد کیلئے عرض کرتا ہوں کہ تجلی کے معنی ظہور کے ہیں پس اعیان ثابتہ کو ظاہر وجود پر متجلی فرمانیکے یہ معنے ہوں گے کہ اسپر اُن کو ظاہر فرما دیا۔ رہا یہ کہ اعیان ثابتہ جو کہ مرتبہ ہے علم تفصیلی کا پہلے بھی ظاہر وجود پر یعنی ذات حق پر ظاہر تھے چنانچہ کوئی علم بھی ذات حق پر مخفی نہیں۔ پھر ظاہر کا اظہار چہ معنی۔ سو اُس کے معنے یہ ہو سکتے ہیں کہ مطلق ظہور مراد نہیں بلکہ وہ ظہور جس سے وہ اعیان وجود تخیلی کیساتھ موصوف ہو جاویں سو چونکہ اہل حق کے نزدیک حق تعالیٰ علت موجبہ نہیں فاعل مختار ہے اس لئے باوجودیکہ پہلے سے اعیان ثابتہ بھی موجود اور ظاہر وجود بھی موجود اور وہ اعیان اس ظاہر وجود پر ظاہر بھی مگر چونکہ اس خاص ظہور کا جس کا اثر وجود تخیلی ہوا ارادہ نہ فرمایا تھا یہ ظہور خاص نہیں ہوا تھا جب اُس کا ارادہ فرمایا وہ خاص ظہور بھی ہو گیا اور اس سے علم میں کوئی تغیر نہیں ہوا

لیکن خود اس ظہور میں تغیر اضافی ہوا یعنی اوّل اُس کے متعلق یہ علم تھا کہ لم یقع اب یہ علم ہوا کہ قد وقع لان العلم تابع المعلوم لا یخالف المعلومات سو یہ تغیر معلوم میں ہے علم میں نہیں۔ مفسرین نے لیعلم اللہ کی تفسیر میں اس کو علم ظہوری سے تعبیر فرمایا ہے اسی ظہور کو عارف جامی نے شاعرانہ رنگ میں اس طرح ذکر کیا ہے ؎

بود اعیان جہاں بے چند و چوں   ز امتیاز علمی و عینی مصون
ناگہاں در جنبش آمد بحر جود   جملہ را در خود ز خود با خود نمود

شبہ ثانیہ۔ جب تمام عالم کا وجود محض خیالی ہے تو خیال کے مرتفع ہونے سے معدوم ہو جانا چاہیئے اسی طرح وجود خیالی پر احکام تکلیفیہ کیسے اور اُس پر عذاب و ثواب چہ معنی۔

جواب۔ خیال کے درجات میں تفاوت یہ بھی فاعل مختار کے اختیار میں ہے خود اُس نے ایک خیال تو ایسا پیدا کیا کہ رفع خیال سے اُس کا وجود مرتفع ہو جاوے۔ اور ایک خیال ایسا پیدا کیا کہ رفع خیال سے وہ مرتفع نہ ہو پس عالم کا وجود خیالی اُسی دوسری قسم کا پیدا فرمایا اس لئے احکام و جزا و سزا میں کوئی اشکال نہیں۔

شبہ ثالثہ۔ جب عالم کی حقیقت اعیان ثابتہ ہے اور وہ مراتب وجوبیہ سے ایک مرتبہ ہے جیسا اوپر ذکر ہوا کہ وہ بھی اسماء و صفات میں داخل ہے اور مراتب وجوبیہ تمام نقائص سے منزہ ہیں تو عالم میں جو کہ عکس اور ظہور ہے اس مرتبہ کا شر و نقص کہاں سے آیا۔ **جواب** وہ کہتے ہیں کہ کسی چیز میں کوئی شر اور نقص ذاتی نہیں فالوجود خیر کلہ جس میں کوئی شر و نقص ہے نسبی اور اضافی ہے سانپ کا زہر انسان کیلئے شر ہے مگر خود سانپ کے لئے قوام حیات ہے۔ وھکذا

شبہ رابع۔ اعیان ثابتہ کی حقیقت علم تفصیلی ہے پس اس کی تجلّی سے عالم میں صرف علم کا ظہور ہونا چاہیئے دوسرے کمالات کا ظہور کیسے ہوا۔ **جواب** چونکہ اعیان ثابتہ تمام معلومات پر مشتمل ہیں اُن میں دوسرے کمالات واجبہ بھی ہیں۔ اعیان ثابتہ کی تجلی اس طرح فرمائی گئی کہ اُس کے ضمن میں دوسرے کمالات کی بھی تجلّی ہو گئی۔

شبہ خامسہ۔ شیخ کا مذہب مشہور ہے کہ اسماء و صفات باہم بھی اور ذات کی ساتھ بھی عینیت رکھتی ہیں اور تجلّی علیہ میں تغائر ضروری ہے پھر یہ تجلی کیسے ہوئی۔ **جواب** اوّل تو شیخ سے اس مسئلہ کی نقل محل کلام ہے اور اگر ہو بھی تو اُن کا ایسی عینیت کا قائل ہونا ثابت نہیں جیسی عینیت کے فلاسفہ قائل ہیں کہ حقیقت

اُس کی نفی صفات ہے جس سے وہ اس لئے متحاشی نہیں کہ ذات حق کو علۃ موجبہ مانتے ہیں اور واحد سے زیادہ کا مصدر نہیں ملنتے اور باوجود اس اتحاد بالذات کے جس تغائر اعتباری کے وہ قائل ہیں، چنانچہ ذات واجب کو باوجود اتحاد کے ایک اعتبار سے وہ عاقل کہتے ہیں اور ایک اعتبار سے معقول اور ایک اعتبار سے عقل چنانچہ مشہور ہے وہ تغائر اعتباری معتبر نہیں کیونکہ معتبر وہ تغائر اعتباری ہے جہاں وحدۃ ذات کیساتھ جو حثیت تغائر کی ہے وہ ایسی ہو کہ اُس کا تحقق متغائرین کے صدق پر مقدم ہو جیسے اپنے نفس کو معالجات نفسانیہ ہیں۔ معالج اور معالج کا تغائر ہے اور وہ تغائر اعتباری معتبر نہیں۔ جہاں حیثیت تغائر کا تحقق متغائرین کے صدق سے متاخر ہو اور فلاسفہ ذات واجب میں تغائر اعتباری بالمعنی الاول کے منکر ہیں۔ چنانچہ میرزا ہد نے حواشی رسالہ قطبیہ میں اُن سے تصریحاً نقل کیا ہے ان معنی عینیۃ صفات الواجب معہ ان هناك اتحاد امصداوان الحيثية فی قولهم ذاته تعالى من حيث انها مبدء الانكشاف علم ومن حيث انها مبدء الأثار قدرة هى الحيثية المتاخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة لا الحيثية المتقدمة على صدقهما حتى تثبت الكثرة فيه بوجه ما۔ اور اسی سلسلہ میں یہ بھی کہا ہے ان الامر فيما نحن فيه ليس كما فی المعالج والمعالج حيث يوخذ فی الاول حيثية القوة الفعلية وفی الثانی حيثية القوة الانفعالية فالعاقل والمعقول والعقل يعنى الحاضر عند الذات المجردة ههنا امر واحد وليس بينهما تغائر اصلا ولو بالاعتبار اھ اور یہاں متجلی و تجلی علیہ میں باوجود اتحاد بالذات کے تغائر اعتباری بالمعنی الاول کا انکار ان حضرات سے کہیں ثابت نہیں اور یہ تغائر ان احکام کیلئے کافی ہے البتہ جس تغائر کے متکلمین قائل ہیں کہ صفات کو ذاتاً متحد نہیں کہتے بلکہ زائد علی الذات مانتے ہیں کما فی الیواقیت گو لزوم کا بھی حکم کرتے ہیں اور گو ادب کے سبب غیریت کا اطلاق نہیں کرتے صوفیہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ فلاسفہ تغائر اعتباری کے بھی نافی ہیں اور متکلمین تغائر بالذات کے بھی قائل ہیں۔ اور صوفیہ اتحاد بالذات و تغائر بالاعتبار کے قائل ہیں اور اتنا تغائر تجلی احدهما على الآخر کے لئے کافی ہے۔ یہ ہے حاصل مذہب وجودیہ کا جس سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ منجملہ مسایل علمیہ کے یہ بھی ایک علمی مسئلہ ہے گو مستند اُس کا کشف ہو جس کو مقدمہ میں شرح و بسط کیساتھ بیان کر چکا ہوں لیکن ممکن ہے کہ کبھی کسی علمی مسئلہ کے کشف اضطراری یا اُس کے مراقبہ و استحضار اختیاری سے کسی کیفیت یا حال کا ایسا غلبہ ہو جاوے کہ اُس مسئلہ کا اظہار بلا اختیار ایسے عنوان سے ہو جائے کہ وہ عنوان اُس مسئلہ کے تمام جوانب کے احاطہ کیلئے کافی نہ ہو اور اس ناتمام عبارت کے سبب سامعین کو غلط فہمی پیدا ہو جائے پس اس مسئلہ میں جو موہم عبارات بعض کے

اقوال ہیں پائی جاتی ہیں منشا اُس کا یہ ہے سو حُسنِ ظن کا مقتضا یہ ہے کہ اگر فن میں مہارت ہو تو اُس کو حقیقت کی طرف راجع کر لے ورنہ سکوت اختیار کرے اور مسائل تصوف ہی کی کیا تخصیص ہے واقعات یومیہ میں بھی کسی عارض سے کبھی ایسا غلبہ ہو جاتا ہے کہ ایک طرف مشغول ہو جانے سے دوسری جانب سے ذہول ہو جاتا ہے کما فی المشکوٰۃ عن عثمان قال ان رجالا من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین توفی حزنوا علیہ حتی کاد بعضھم یوسوس قال عثمان فکنت منھم فبینا انا جالس مر علی عمر رضی اللہ عنہ وسلم فلم اشعر بہ فاشتکی عمر الی ابی بکر رضی اللہ عنہ ثم اقبلا حتی سلما علی جمیعا الی قولہ قال ابوبکر صدیق عثمان قد شغلک امر فقلت اجل الحدیث رواہ احمد۔ دیکھئے حضرت عثمان کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سلام کی خبر نہ ہوئی جس کا جواب دینا واجب تھا اکثر فرح یا غضب کے غلبہ میں ایسا ہو جاتا ہے کبھی ذہن قابو میں نہیں رہتا کبھی زبان قابو میں نہیں رہتی اسی طرح اگر حال باطنی کی مغلوب کو تکلم کے وقت خصوص جب کہ وہ بھی اضطراراً ہو عبارت کے تمام جوانب کا احاطہ نہ رہے تو کیا مستبعد ہے اُس کو معذور سمجھنا چاہیئے۔ رہا یہ کہ بعد افاقہ کے اُس کی اصلاح کر دینا چاہیئے تھا تاکہ گمراہی نہ پھیلتی جواب یہ ہے کہ اُس پر مطلع صرف خواص ہوتے تھے اور وہ حقیقت کو سمجھتے تھے کتابیں بھی خواص ہی کے لئے لکھی جاتی ہیں تاکہ وہ اپنے واردات کو اُن پر منطبق کر کے اُن کی صحت و فساد کا اندازہ کر سکیں اُن ہی بزرگوں کو ان مطالع کی جو کہ ہر خفی و ظاہر مضامین کے لئے مطالع ہو گئے کیا خبر تھی پھر اس پر بھی انھوں نے غیر اہل کیلئے یہ فتویٰ دیا یحرم النظر فی کتبنا اس سے زیادہ کیا کرتے۔ اب حضرت مجدد صاحب کے مشرب کا بیان کرنا باقی رہ گیا۔ سو اس میں تو شیخ اکبر کیساتھ وہ بھی متفق ہیں کہ وجود حقیقی کی عالم سے نفی کرتے ہیں جیسا اوپر بیان ہو چکا ہے صرف اثبات وجود غیر حقیقی للممکنات کی کیفیت میں ان سے مختلف ہیں اور یہ فرماتے ہیں کہ قبل تخلیق عالم موجود حقیقی صرف ایک ذات حق تھی مع اپنے جمیع اسماء و صفات کے اور ان اسماء و صفات کے علاوہ مرتبہ عدم میں کچھ حقائق اعتباریہ تھے یعنی اُن اسماء و صفات کے مقابل مفہومات جو ذات حق میں معدوم ہیں جیسے علم کے مقابل جہل اور قدرت کے مقابلہ میں عجز و علی ہذا الیس یہ دو چیزیں ہوئیں ایک کمالات کہ وہ وجودات ہیں اور دوسرے نقائص کہ وہ عدمات ہیں جب حق تعالیٰ نے عالم کو ظاہر کرنا چاہا ان کمالات کو ان عدمات پر تجلی فرمایا ان عدمات میں اُن کمالات کی صورت منعکس ہو گئی اور اس انعکاس سے ایسے حقائق ظاہر ہو گئے کہ اُن کا مادہ تو یہ عدمات ہیں اور اُن کی صورت یہ عکوس ہیں اور یہی حقائق ماہیات ہیں ممکنات کے اور چونکہ یہ عدمات بوجہ نقائص ہونے کے عین نہیں ہیں اسماء و صفات کے جیسا عین ثابتہ ان کے عین تھے

اور بوجہ اُن میں انعکاس کمالات کے عدمات محضہ بھی نہیں رہے لہذا اُن کا وجود نہ حقیقی ہے کا نحصار الوجود الحقیقی فی الحق سبحانہ وتعالیٰ اور نہ خیالی محض ہیں کما کان فی مذہب الوجودیہ ورنہ عینیت نقائص کی کمالات کیساتھ لازم آوے گی ھف (اور وجودیہ پر یہ لازم نہ آیا تھا صرف اُن کے نزدیک عینیت کمالات ظاہر وجود کیساتھ لازم آتی تھی کیونکہ وجود خیالی کوئی چیز نہ تھا ولا مخذور فیہ) پس ان عدمات کا وجود جب نہ حقیقی ہے نہ خیالی تو دونوں کے بین بین ہے اس کو وجود ظلی کہتے ہیں ظل کی یہی شان ہوتی ہے کہ ذی ظل کے غائب ہونے سے تو غائب ہو جاتا ہے مگر شعاع بصری کے بند ہونے سے وہ معدوم نہیں ہوتا پس اُن کے نزدیک یہ وجود ظلی مثال بالا میں اُس آئینہ کے سایہ کے مشابہ ہے جو دھوپ میں ظاہر ہوتا ہے کہ حقیقت اُس کی عدم نور ہے اور یہ خاص شکل وصورت مربع یا مدور وغیرہ احاطہ نور سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ اگر وہاں دھوپ نہ ہو تو یہ شکل خاص پیدا نہ ہو عجب نہیں یہی تصرف فی العدم محمل ہو مولانا رومی کے کلام کا ؎

پس خزانہ صنع حق باشد عدم	کہ برآرد زو عطاہا دمبدم
مبدع آمد حق ومبدع آن بود	کہ برآرد فرع بے اصل وسند

(دفتر پنجم قبیل شرح مثال عالم نیست ہست نما وعالم ہست نیست نما)

اور یہ محمل اگر صحیح ہو کہ ہو تو وحدۃ الشہود کے اجمالی قول کو بھی مجدد صاحب سے متقدم کہنا صحیح ہوگا جیسا وحدۃ الوجود کے اجمالی قول کا شیخ اکبر سے متقدم ہونا اوپر بیان مقصود کے شروع میں مذکور ہوا ہے یہ حاصل ہے مجدد صاحب کے مشرب کا جس کا لقب وحدۃ الشہود ہے اور حقیقت اس کی بھی وحدۃ الوجود ہی ہے کیونکہ اوپر معلوم ہو چکا کہ ان کے نزدیک بھی وجود حقیقی واحد ہی ہے جیسا شیخ اکبر کے نزدیک تھا صرف فرق یہ ہی کہ شیخ اکبر وجود ظلی کی نفی کرتے ہیں اور مجدد صاحب اُس کا اثبات کرتے ہیں۔ پس اصطلاح میں وحدۃ الوجود کے معنے یہ ہوئے کہ اثبات وحدۃ الوجود مع نفی الوجود الظلی اور ظاہر ہے کہ مجدد صاحب اس کے قائل نہیں اس لئے اُن کے مشرب کا لقب وحدۃ الوجود نہیں ہوا باقی وحدۃ الشہود سے ملقب ہونے کی وجہ سو وہ یہ ہے کہ مجدد صاحب نے شیخ اکبر کا عذر یہ فرمایا ہے کہ اُن کو غلبۂ نور وجود سے وجود ظلی مشہود نہیں ہوا۔ صرف وجود واحد ہی مشہود ہوا جیسا بے قلعی کے آئینہ کا ظل جو کہ بوجہ اس ہی سے دھوپ چھپنے کے کامل طور سے مستبین نہیں ہوتا بعض اوقات ضعیف البصر کو محسوس نہیں ہوتا بلکہ صرف محیط ومزدوج دھوپ ہی

اُس کو نظر آتی ہے) اور یہی تطبیق مثال سبب ہے مثال بالا میں غیر قلعی دار آئینہ کے فرض کرنے کا، سو چونکہ
مجدد صاحب شیخ کے دعوے وحدۃ الوجود بالمعنی المذکور کی اس حقیقت کے کہ وہ وحدۃ الشہود ہے کاشف
ہوئے اس کشف حقیقت کی مناسبت سے ان کے مشرب کا لقب وحدۃ الشہود ہو بایں معنی کہ وحدۃ الوجود
مشہور کی حقیقت وحدۃ الشہود ہے اُنھوں نے ظاہر فرمائی ہیں گویا شیخ اکبر حقیقت مسئلہ کی وحدۃ الوجود
سمجھے اور مجدد صاحب اُسی مسئلہ کی حقیقت وحدۃ الشہود سمجھے۔ نیز شیخ وجود عالم کی نفی کرتے ہیں اس لئے
صرف وجود حق کا مشاہدہ کرتے ہیں اور مجدد صاحب عالم کے لئے وجود ظلی کا اثبات کرتے ہیں مگر باوجود
اس کے اُس کا مشاہدہ نہیں کرتے صرف وجود حق ہی کا مشاہدہ کرتے ہیں جیسے دن میں ستاروں کا مشاہدہ
نہیں ہوتا باوجودیکہ ستارے موجود ہیں اور موجود سمجھے بھی جاتے ہیں (کذا فی الوجہین ماخوذ من المکتوبات)
یہ وجہ ہے تسمیہ اصطلاحیہ میں فرق کی ورنہ لغوی معنی وحدۃ الوجود کے قائل ہونے میں دونوں حضرات شریک
ہیں جیسا اوپر ظاہر ہو چکا کہ وہ بھی وجود کو جزئی حقیقی کہتے ہیں پس چار مذہب میں سے تین مذہب اس
دعوے میں متفق ہیں صرف علماء ظاہر وجود کو کلی مشکک اور اس کے مصداق کو متعدد مانتے ہیں اور مجدد صاحب
کے مشرب پر اکثر وہ استبعادات بھی وارد نہیں ہوتے جو وجودیہ پر وارد ہوتے تھے اگرچہ اُن سے بھی مدفوع
ہو گئے تھے مگر اُن پر وارد ہی نہیں ہوتے۔ مثلاً شبہ ثانیہ اس لئے وارد نہیں ہوتا کہ اُن کے نزدیک
وجود عالم کا خیالی نہیں بلکہ ظلی ہے جو کہ قسم ہے وجود نفس الامری کی اور مثلاً شبہ ثالثہ اس لئے وارد
نہیں ہوتا کہ شرور و نقائص کو عدمات سے ناشی مان لیا جائے گا اور مثلاً شبہ رابع اس لئے وارد نہیں
ہوتا کہ وہ جمیع کمالات کی مستقلاً تجلی کے قائل ہیں اور مثلاً شبہ خامسہ اس لئے وارد نہیں ہوتا کہ اُن کے
نزدیک متجلی و متجلی علیہ میں عینیت کا احتمال ہی نہیں البتہ شبہ اولیٰ یعنی عدمات پر اسماء و صفات کی
تجلی فرمانے کی حقیقت کا سوال یہاں بھی واقع ہو سکتا ہے اجمالاً بھی اور اُس کا جواب وہی ہے جو
وہاں اجمالاً لکھا گیا تھا اور تفصیلاً بھی جس کا جواب وہاں کے تفصیلی جواب سے اس لئے مغائر ہے کہ وہ سوال
تفصیلی بھی وہاں کے سوال کے مغائر ہے اور یہ اُس بھی عویص ہے جیسا ادنیٰ تامل سے معلوم ہو سکتا ہے
کیونکہ اس میں عدم کیلئے وجود کے احکام (چنانچہ متجلی علیہ کا مقتضی الوجود ہونا ظاہر ہے) پھر اُس عدم پر
قدم کا حکم کرنا لازم آتا ہے گو جواب سے وہ بھی دفع ہو جاتا ہے لیکن سوال کے عویص ہونے میں شبہ نہیں
اور اسی بناء پر وحدۃ الوجود کو بہ نسبت وحدۃ الشہود کے البعد عن العقل کہنا اقرب الی العقل نہیں ہے

اور وہ سوال یہ ہے کہ وہ عدمات جب کہ کسی قسم کے وجود سے بھی متصف نہیں پھر وہ محل انعکاس للوجودیات کیسے بن گئے کہ محلیت للوجودی کیلئے وجودیت کا اشتراط ظاہر ہے جواب یہ ہے کہ عدمات گو موجود نہ ہوں مگر ہیں واقعی۔ چنانچہ یہ قضیہ قطعاً صادق ہے کہ مثلاً عجز ذات حق میں معدوم ہے تو یہ عدم واقعی نہ ہوگا تو معاذ اللہ عجز کا وجود واقعی ہوگا۔ لاستحالۃ ارتفاع النقیضین اور یہ محال ہے پس اس عدم کی واقعیت ثابت ہوگئی اسی طرح دوسرے عدمات کی بھی اور اگر یہ شبہ ہو کہ قضیہ موجبہ کیلئے وجود موضوع شرط ہے اور یہاں موضوع مثلاً عجز موجود نہیں چنانچہ ظاہر ہے تو موجبہ مثلاً العجز معدوم کیسے صادق آوے گا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ موجبہ حقیقت میں سالبہ ہے یعنی العجز لیس بموجود لیکن یہ سالبہ بھی واقعی ہے تو عدم کا واقعی ہونا اب بھی ثابت رہا لیکن اگر اس کو موجبہ بھی مان لیا جاوے تو اس صورت میں محققین نے اس اشتراط ہی کو تسلیم نہیں کیا چنانچہ حمد اللہ نے اس سے بحث کی ہے اُن کے نزدیک موضوع و محمول میں صرف تعلق شرط ہے اور وہ یہاں متحقق ہے بہرحال جب عدمات واقعی ہوئے تو وہ محل انعکاس بن سکتے ہیں اور یہ مسلم نہیں کہ وجودی کے محل کیلئے وجودیت شرط ہے صرف واقعیت کافی ہے اور وہ متحقق ہے کما ذکر۔ اگر کہا جاوے کہ عدم تو قدیم ہے اگر اس کو واقعی مانا جاوے تو واقعیات کا قدم لازم آتا ہے جواب یہ ہے کہ کسی چیز کے عدم کا قدم حقیقت میں اُس کے قدم کا عدم ہے جو عین مطلوب ہے اور اُس سے کوئی محذور لازم نہیں آتا صرف الفاظ موحش ہیں مگر اعتبار معانی کا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ عدم تو حقیقت واحدہ ہے اُس میں تجزی و تمائز نہیں پھر اسماء و صفات مختلفہ کی تجلی اس پر کیسے ہوئی کہ اس سے محل واحد پر احوال متعددہ کا ورود لازم آتا ہے وھو غیر معقول۔ جواب یہ ہے کہ باوجود عدم کی حقیقت واحدہ ہونے کے اُس میں باعتبار تمائز مضاف الیہ کے تمائز اضافی و اعتباری ہے پس جیسے حال میں تعدد ہے محل میں بھی تعدد ہو گیا اور کوئی اشکال نہیں رہا غرض شبہات تو سب دفع ہو گئے باقی یہ کہ اس انعکاس کی کنہ کیا ہے سو اوپر ذکر ہو چکا ہے کہ کشفیات کی کنہ تو ہم کو کیا معلوم ہوتی خود عقلیات کی کنہ بتلانے سے عقلاء عاجز ہیں۔ چنانچہ جن ارتسامات و انتقاشات کے عقلاء قائل ہیں ان کی کنہ نہیں بتلا سکتے۔ دیکھئے صور محسوسہ کا ارتسام حدوثاً و بقاءً حس مشترک و خیال میں اور معانی جزئیہ کا وہم اور حافظہ میں اور معانی کلیہ کا ادراکاً عقل میں و حفظاً عقل فعال میں جو سب سے ہی زیادہ بے جوڑ ہے یہ سب حکماء و فلاسفہ کے دعوے ہیں جن میں سے بعض میں بعض حکماء اسلام بھی متفق ہیں مگر آج تک کنہ معلوم نہ کر سکے اور اسی وجہ سے باخود ہا بھی کثرت سے اس میں اختلاف کرتے ہیں۔ پس اگر ارتسام اسماء و صفات کا اعدام میں مدرک بالکنہ نہ ہو مگر کوئی دلیل قطعی نقلی یا عقلی اُس کی

مصادم بھی نہ ہو تو محض عدم ادراک کنہ سے اُس کا واجب الانکار ہونا لازم نہیں آتا۔ مذہب شہودیہ کا بیان بھی بحمد اللہ تعالیٰ ختم ہوا جس پر مقصود بھی ختم ہو گیا اب بطور فذلکہ کے دونوں مذہبوں میں فرق کا ملخص عرض کر کے ایک وصیت پر رسالہ کو ختم کرتا ہوں وہ فرق یہ ہے کہ وجودیہ کے نزدیک حقیقت عالم کی اسماء و صفات ہیں جو ظاہر وجود پر متجلی ہوئے اور اُس سے عالم کا وجود خیالی پیدا ہوا جس کی تعبیر کبھی یوں کرتے ہیں کہ وہ معدوم محض ہے مگر اس کی ساتھ ہی مورد احکام کا ہے اور کبھی یوں کرتے ہیں کہ وہ عین حق ہے اور دونوں کا حاصل ایک ہی ہے اور شہودیہ کے نزدیک حقیقت عالم کی عدمات ہیں جن پر اسماء و صفات نے تجلی فرمائی جس سے وجود ظلی پیدا ہوا اس لئے وہ عالم کو نہ معدوم سمجھتے ہیں نہ عین حق ہے۔ باقی عالم سے نفی وجود حقیقی میں دونوں شریک ہیں اور اس میں اہل ظاہر کی ملامت کے دونوں ہدف ہیں اور یہ ملامت شیخ پر اس لئے زیادہ ہے کہ اُن کے کلام کو غلط سمجھتے ہیں حالانکہ ظاہر ہے کہ اگر شیخ کا قول ضلال محض ہوتا تو حضرت مجدد صاحب بجائے اُس کی تقریر کے اُس کا ابطال اور شیخ کی تضلیل بلکہ تکفیر فرماتے حالانکہ باوجود تغلیط کے اُن کو تصریحاً مقبولان الٰہی میں شمار فرماتے ہیں کما فی مکتوباتہ ۵۔

اب آخر میں ضروری وصیت کرتا ہوں وہ یہ کہ اول تو تمام مسائل کلامیہ میں عموماً اور ان میں سے اُن مباحث میں جن کا تعلق ذات و صفات سے ہے خصوصاً بدون قطعی عقلی یا نقلی کے محض ظنیات کی بنا پر کہ کشف سب میں انزل ہے کوئی حکم کرنا خصوص حکم جازم کرنا بلکہ بلا ضرورت کچھ بھی گفتگو کرنا سخت محل خطر و خلاف مسلک سلف صالحین ہے اور جن بزرگوں نے کچھ کلام کیا ہے اُن میں اکثر کی غرض محض اہل اہواء کا دفع تھا (جیسا مجدد صاحب نے بغرض اصلاح غلاۃ وجودیہ اس میں کلام فرمایا) گو بعض نے اُس کو مقصود بنا لیا جو کہ خلاف احتیاط ہے۔ اسلم ایسے مسائل میں یہی ہے کہ نصوص سے تجاوز نہ کریں اور سلف کے مسلک پر اور اُن کے اس ارشاد پر کہ ابھموا ما ابھم اللہ تعالیٰ عمل رکھیں اور اگر کوئی حقیقت زائدہ علی النص کسی دلیل ظنی سے کہ کشف بھی اس میں داخل ہے منکشف ہو اور کسی دلیل عقلی قطعی اور نیز کسی نص قطعی یا ظنی کے مخالف بھی نہ ہو تو اُس میں بھی خوض نہ کریں دونوں جانب کو محتمل سمجھتے رہیں چونکہ یہ مسئلہ متکلم فیہا بھی اُن ہی مسائل سے ہے جن کا تعلق ذات و صفات سے ہے۔ کیونکہ حاصل اس کا ارتباط الحادث بالقدیم ہے اس لئے اس کیساتھ بھی یہی معاملہ رکھیں اور اجمالاً یہ اعتقاد تو جزم کیساتھ رکھیں کہ عالم پہلے ناپید تھا اللہ تعالیٰ نے اُس کو اپنے علم و قدرت و ارادہ سے پیدا فرمایا باقی یہ کہ

۵ یہاں ایک حاشیہ ہے ملاحظہ ہو ضمیمہ میں مکتوبات ثالث کے جواب کا اضافہ جو کتاب ہذا کے صفحہ ... پر ہے۔ شبیر علی عفی عنہ

کس طرح پیدا فرمایا اس میں نہ خوض کریں نہ کلام کریں جیسے مسئلہ قدر میں احادیث میں بھی تعلیم منصوص ہے کہ اجمال کے درجہ میں اُس کے اعتقاد کو فرض اور شرط ایمان فرمایا اور تفصیل کے درجہ میں خوض یا کلام کو منع فرمایا۔ واللہ الموفق لکل مقال ومحقق ومنقل وملاقی +

اوائل ربیع الثانی ۱۳۲۲ھ حین بلوغ عمری سبعۃ وستین سنۃ والحمد للہ اولا واخرا والصلوٰۃ علی رسولہ باطنا وظاہرا

ضمیمہ۔ بعد تحریر رسالہ مولانا نور محمد صاحب مقیم حیدر آباد سے ایک اتفاقی مختصر مکاتبت اسی مسئلہ کے متعلق ہوئی تتمیما للفائدہ اس کو بھی ملحق کر دینا مناسب معلوم ہوا وھو ھذا

مکتوب اوّل از مولانا۔ (بعد تمہید) ایک مسئلہ میں جو التکشف صفحہ ۷۶ میں تحت عنوان وحدۃ الوجود ووحدۃ الشہود درج ہے کہ لفظی فرق ہے دونوں میں یہ سمجھ میں نہیں آیا کیونکہ وحدۃ الوجود کی جو تقریریں دیکھی میں آئی ہیں اس میں یہ معنی ہیں وجود ایک ذات دو"

کیونکہ ذات مایستند الیہ الصفات ہے اس لحاظ سے صفات کمال کا استناد ذات باری عز اسمہٗ کی طرف اور صفات نقص کا استناد ذات ممکن کی طرف ہے۔ مثلاً حیّ اور میّت واجب اور ممکن قدیم حادث یا یوں کہہ سکتے ہیں صفات ثبوتیہ کا استناد ذات واجب کی طرف صفات سلبی کا ذات ممکن کی طرف اس سے واضح ہوا غیریت اعتباری اور عینیت حقیقی ہے اور وحدۃ الشہود برعکس ہے۔ پھر صرف لفظی اختلاف کے قائل ہونے کی کیا سبیل ہے پھر درآں حالیکہ اہل فن کی تصریحات اسی نوع کی موجود ہیں۔ حضرت مجدد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی لفظی اختلاف کی صراحت کی ہے اس کے علاوہ دونوں لفظ یہ بتاتے ہیں کہ ہمہ اوست میں سالک وحدت وجود میں سمجھتا ہے اور ہمہ از وست میں شہود میں وحدت سمجھتا ہے یعنی وہاں وحدت حقیقی ہے یہاں وحدت صرف شہودی ہے اگر ارشاد ہوگا تو تفصیلی عرض کروں گا۔

جواب از احقر۔ السلام علیکم۔ یہ اختلاف بعد ظہور مسئلہ وحدۃ الشہود ہے کہ ان دونوں میں نزاع لفظی ہے یا حقیقی۔ بعض اول کے قائل ہوئے ہیں اور اس کے خلاف عبارات کو اس کی طرف راجع کیا ہے ومنہم شیخی رحمہ اور بعض ثانی کے قائل ہوئے ہیں۔ مجدد صاحبؒ کے کلام سے ثانی ہی مفہوم ہوتا ہے چنانچہ ان کا ارشاد ہے تا فرق درمیان دو مذہب بروجہ اتم حاصل گردد ویکے بدیگرے خلط نہ شود۔ اس کے بعد فرماتے ہیں۔ پس عالم باسرہا نزد شیخ محی الدین عبارت از اسماء وصفات ست کہ در خانہ

علم تمیز پیدا کردہ در مراتب ظاہر وجود در خارج نمودے حاصل کردہ است ونزد فقیر عالم عبارت از عدمات است کہ اسماء وصفات واجبی در خانہ علم در آنجا منعکس گشتہ ودر خارج بایجاد حق سبحانہ آں عدمات بآں عکوس بوجود ظلی موجود شدہ الخ۔ میرا خیال یہ ہے کہ حقیقت میں تو اختلاف حقیقی ہے مگر چونکہ وحدۃ الوجود مسئلہ موحشہ تھا اس لئے مصلحین امت نے اس میں تاویل کرکے وحدۃ الشہود کی طرف راجع کر لیا۔ تکشف میں حضرت کا ملفوظ اسی پر مبنی ہے اور میں بھی پہلے یہی سمجھتا تھا مگر تھوڑا زمانہ ہوا کہ حضرت مجدد صاحب کا ایک مکتوب نظر سے گذرا اس کو دیکھ کر وہ خیال پیدا ہوا جو اوپر عرض کیا گیا۔ اور اسی بناء پر بندہ نے آجکل ایک رسالہ لکھا ہے جو مجدد صاحب کے قول پر مبنی ہے جو طبع نہیں ہوا۔ آپ نے جو تقریر نقل کی ہے وہ نظر سے نہیں گذری اگر پوری عبارت مع ماخذ معلوم ہو تو اپنے رسالہ کی اصلاح کر دوں۔

مکتوب ثانی از مولانا - (بعد تمہید) حضرت مجدد صاحب قدس سرہ مکتوب (۴۴) جلد ۲ میں فرماتے ہیں۔ محبت آثارا ایں فقیر در مکتوبات ورسائل خود بہ تفصیل نوشتہ است ونزاع فریقین را بنقطہ راجع داشتہ الخ اس کے بعد فرق وتوجیہات کو واضح فرمایا ہے۔ اور ان توجیہات میں مکتوب اول جلد ۲ کی توجیہات کا اعادہ کرکے تطبیق بیان فرمائی ہیں اور وجہ تطبیق بیان فرمانے کی یہ معلوم ہوتی ہے کہ مکتوب اول جلد ۲ میں متبادر فرق حقیقی ہے اور مکتوب (۴۴) میں صراحت لفظی کی ہے اس لئے قطع تعارض کی ضرورت آپ کو محسوس ہوئی چنانچہ مکتوب اول جلد ۲ کی عبارت جو تقریباً نص ہے فرق حقیقی پر یہ ہے "تا فرق درمیان دو مذہب بوجہ اتم حاصل گردد" دونوں مکاتیب کے ملاحظہ سے اس ناچیز خادم نے دونوں مذہب کا خلاصہ جو سمجھا ہے وہ بھی عرض کرتا ہے اور پھر دونوں میں کیا فرق ہے۔ حضرت شیخ اکبر ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں یعنی مکتوب اول جلد ۲ میں جو ان کا مذہب معلوم ہوتا ہے اس سے میں نے یہ سمجھا ہے وجود ایک ہے (وجود مطلق) ذات دو ہیں۔ (ذات حق واجب ذات ممکن) کیونکہ دونوں مرجع استناد صفات ہیں۔ کیونکہ ظلال وعکوس اسماء وصفات کو عین اسماء وصفات کہتے ہیں اور اسماء وصفات عین ذات ہیں اس لئے وجود واحد ہوا اور ذات وہمی وتخیلی ہوئی جس کا وجود فی الخارج قطعاً نہیں اور حضرت شیخ اعیان ممکنات کیلئے جو ظلال اور عکوس سے عبارت ہے ہستی فی الخارج کو مرآۃ قرار دیتے ہیں اور اسی وجہ سے ان کو عینیت کا قائل ہونا پڑا ان کے نزدیک صفات میں حسن وقبح اضافی ہے۔ اور حضرت مجدد صاحب رحمۃ اللہ علیہ اس بات میں حضرت شیخ سے متفق ہیں کہ اعیان ممکنات اسماء وصفات کے عکوس وظلال ہیں لیکن مرآت

عکوس میں اختلاف رکھتے ہیں۔

حضرت قدس سرہٗ ہستی فی الخارج کو مرآت نہیں قرار دیتے بلکہ اسماء و صفات کے مقابل میں جو عدمات مرتبۂ علم میں ہیں ان کو مرآت قرار دیتے ہیں بلکہ ان صور ممتزجہ کو ممکنات سے تعبیر فرماتے ہیں۔ حضرت شیخ فرماتے ہیں۔ "ماشمت رائحۃ الوجود الخارجی اور حضرت مجدد صاحبؒ اس کے وجود خارجی کے قائل ہیں۔ مگر ان عکوس یا صور ممتزجہ یا عدمات متقابلہ کا وجود ظاہر وجود کا ظل اور ان کا خارج اس کے خارج کا ظل اور ان کا نفس الامر اس کے نفس الامر کا ظل۔ چنانچہ جلد ۳ مکتوب ۲۶ صـ۵۲ میں صراحت فرماتے ہیں۔

(عالم در خارج موجود است اگرچہ ایں خارج ظل آں خارج بود و ایں وجود ظل آں وجود باشد الخ)۔

حضرت شیخ اعیان کی نسبت فرماتے ہیں کہ یہ وہی اسماء و صفات ہیں جو مرتبۂ علم میں تمیز حاصل کر چکے ہیں اور حضرت مجدد صاحب فرماتے ہیں کہ نہیں یہ عکوس و ظلال ہیں اور عکس عین ذی عکس نہیں ہو سکتا۔ اور نہ وہی ہو سکتا ہے بلکہ فی الخارج موجود ہے (لیکن مین مرآۃ بھی نہیں ہو سکتا پھر تعبیر ممکنات کی عدمات متقابلہ سے کرنا کس توجیہ پر ہے نور محمد) اور حضرت قدس سرہٗ یہ بھی فرماتے ہیں کہ دو ذات ہیں لیکن اس کے ساتھ وہ وجود کو بھی فی الخارج دو مانتے ہیں گو دونوں کے فی الخارج ہیں فرق ہو اور صفات کے حسن و قبح کو اضافی نہیں مانتے بلکہ صفات نقص راجع بہ ذات ممکن و صفات کمال راجع بواجب کہتے ہیں اور اس کی ساتھ ہی وجود اصلی حضرت مجدد صاحبؒ کے نزدیک بھی ایک ہے جیسا کہ مکتوب اول جلد ۲ کی تمہید سے واضح ہوتا ہے۔ جہاں انھوں نے صفات نقص کو راجع بعدم اور صفات کمال کو راجع بوجود کہا ہے اور پھر ممکنات و اعیان کو تعبیر عدمات سے کی ہے اگر اس کے بعد کوئی ارشاد ہو تو اس خادم و خاکپا کو مطلع فرمایا جائے۔ یہ خلاصہ ہے جو میں نے حضرت مجدد صاحبؒ کے خطوط سے سمجھا ہے جس کی بعض مواقع پر تعبیر اپنے لفظوں میں کر دی ہے۔

حضرت شاہ عبد العزیز صاحبؒ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی کسی حیدر آبادی بزرگ کے جواب میں دونوں میں فرق لفظی کی صراحت کی ہے اور فرق بیان بھی فرمایا ہے وہ قلمی ہے مدرسہ کے کتب خانہ میں ہے تلاش کیلئے کہدیا ہے امید ہے کہ ملنے کے بعد نقل کر کے بھیجدوں گا۔ دونوں مکتوب میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فرق تو حقیقی ہے مگر چونکہ اصلی وجود کے ایک ہونے میں دونوں متحد ہیں اس لئے اس کو بہت تھوڑا فرق سمجھا گیا جو قطع نظر کرنے کے قابل ہے۔ واللہ اعلم

جواب از احقر۔ السلام علیکم۔ میں نے جو مکتوبات مجددیہ سے سمجھا ہے وہ قریب قریب وہی ہے جو آپ نے سمجھا ہے۔ کچھ کچھ تعبیر میں تفاوت ہے جس کو میں نے اپنے رسالہ میں اختیار کیا ہے اور غالباً میری تعبیر کچھ واضح و سلیس ہے تاہم بعض اجزاء آپ کی تحریر میں غالباً زائد ہیں اسی لئے میں نے اس مکاتیب کو اپنے رسالہ کا ضمیمہ بنانے کا ارادہ کرلیا ہے۔ اگر حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا جواب سہولت سے میسر ہوجائے اس کو بھی ضمیمہ کا جزو بنادوں گا۔ آپ نے اپنے اس مکتوب میں اعیان کی نسبت حضرت مجدد صاحبؒ کا یہ قول کہ یہ عکوس ظلال ہیں اور عکس عین ذی عکس نہیں ہوسکتا اور نہ وہی ہوسکتا ہے بلکہ فی الخارج موجود ہے اھ نقل کرکے ایک اشکال وارد فرمایا ہے ونصہ (لیکن عین مراۃ بھی نہیں ہوسکتا پھر تعبیر ممکنات کی عدمات متقابلہ سے کرنا کس توجیہ پر ہے نور محمد) سو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ عدمات کو مجموعہ حقیقت ممکنات نہیں فرماتے بلکہ اُن کی مجموعہ حقیقت میں عدمات کو اصل و مادہ کہتے ہیں اور عکوس اسماء وصفات کو بمنزلہ صور حالّہ کے پس جہاں عدمات کو ممکنات کی حقائق کہا ہے۔ حقایق سے مراد مادہ ہے نہ کہ مجموعہ حقیقت۔

چنانچہ جلد دوم کے مکتوب اول میں اس کی تصریح ہے فی قولہ رح آن عدمات باآں عکوس اسماء وصفات حقائق ممکنات اند۔ غایت مافی الباب آن عدمات در رنگ اصول و مواد آں ماہیات اند و آن عکوس ہمچوں صور حالّہ درآں مواد اھ۔

مکتوب ثالث از مولانا۔ (بعد تمہید) اشکال کے جواب سے تسلی ہوئی۔ لیکن حلول کے مدارج اور اقسام ہیں۔ ایک قسم امتزاج ہے یعنی تداخل الاجزاء بعضہا فی بعض حتی لا یمتاز بعضہا عن بعض کا تھا شیئی واحد فما بقی اسمہا الاول بل صار موسوما باسم جدید و متشخصا بتشخص جدید اور دوسری قسم ارتسام کحلول العکوس وحلول الظلال فی الماء ادنی ای محل۔ پس اگر اول قسم مراد ہے تو اُس کو اصل اور مادہ کہنا درست ہے لیکن اشکال یہ ہے کہ اعیان ثابتہ مرتبہ علم ہی میں ممتاز اور موجود مانے گئے ہیں جو مراتب قدیمہ میں سے ہے اور اس قسم کی ترکیب مراتب امکانیہ حدوثیہ میں سے ہے اور اگر دوسری قسم مراد ہے جیسا کہ حضرت مجدد صاحب کا ارشاد ہے تو چاہئے کسی صورت میں بھی حمل بالمواطات صحیح نہ ہو کیونکہ عکس اور مرآۃ میں حمل مذکور کسی طرح جائز نہیں۔ حالانکہ مجدد صاحب نے بعض حالات میں حمل صحیح قرار دیا ہے بایں معنی کہ وہ شخص کاذب نہیں اور اسی تاویل سے اہل وجود کی تعبیر سے تحاشی فرمائی ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ حضرت مجدد صاحب قدس سرہٗ عکوس اور ظلال اور ان کے اذواء کے درمیان حمل مذکور کے قائل ہیں مگر مرآۃ یعنی عدمات اور ذی عکوس یا عکوس کے مابین حمل

مذکور کے قائل نہیں مثلاً کوئی ناواقف کم سمجھ زید کے عکس کو آئینہ میں دیکھ کر کہہ سکتا ہے کہ ھذا زید لیکن گو وہ مطابق نفس الامر نہیں مگر اس کو کاذب بھی نہیں کہہ سکتے ہاں اگر وہ مرآۃ کو زید کہے یا عکس زید اور مرآۃ میں حمل مذکور کا قائل ہو تو وہ خلاف نفس الامر ہے اور وہ شخص کاذب بھی ہے۔ جواب یہ ہے کہ ایسی حالت میں عدمات داخل حقائق ممکنات نہیں ہو سکتے پھر صرف عکوس تو ظلال ہی حقائق ممکنات ہوں گے جو اہل وجود کا مسلک ہے میری سمجھ میں جو کچھ آیا عرض کیا گیا ہے اور صحیح وہی ہے جو حضور فرمائیں باقی پوری کتاب حضور کی خدمت میں مرسل ہے اور جہاں جہاں اس قسم کے مضامین ہیں اس کی فہرست کتاب کے یا زد کے کاغذ پر بقید صفحات درج کر دی گئی ہے اس کے علاوہ حضور مکتوب از صفحہ ۲۴۳ بھی ملاحظہ فرمالیں کہ حضرت قدس سرہ نے امر پر بسیط فرمایا ہے۔

جواب از احقر مولانا السلام علیکم۔ محبت نامہ و رسائل یعنی مکتوبات حضرت مرزا صاحب و حضرت قاضی ثناء اللہ صاحب و حضرت شاہ ولی اللہ صاحب و حضرت شاہ عبد العزیز صاحب موجب ازدیاد علوم ہوئے۔ سوال کے جواب میں عرض ہے کہ یہ ترکیب عدمات و عکوس سے ترکیب حقیقی نہیں مشابہ ترکیب کے ہے جیسے ظل جسم منسوب یا موضوع فی الشمس کو اسی توجیہ سے نور و ظلمت سے مرکب کہدیا جاتا ہے ورنہ عدم و وجود سے مرکب عدم ہوا جاتا ہے پس جس طرح حقیقت ظل کی ظلمت ہے مگر اس شرط سے کہ اُس کو نور نے ایک خاص ہیئت عطا کر دی ہے۔ اسیطرح حقیقت ممکنات کی عدمات ہیں مگر نہ من حیث ہی ہی اور یہی معنی ہیں میرے کلام کے مکتوب سابق میں کہ وہ عدمات کو مجموعہ حقیقت ممکنات نہیں فرماتے الخ بلکہ اس شرط سے کہ وہ عکوس سے متاثر ہیں جنہوں نے ان عدمات کو ایک خاص تمیز عطا کر دی ہے اسی لئے مجدد صاحب کے کلام میں در رنگ اصول و مواد اور ہیجوں صور حال سے تعبیر کیا گیا ہے۔ پس یہ تعلق مشابہ حلول کے ہے اور زیادہ تر مشابہ حلول قسم اول کے باقی اشکال کا جواب یہ ہے کہ جو خاص امتیاز اس ترکیب سے پیدا ہوا ہے۔ یہ اعیان ثابتہ میں کہاں تھا اور راز اس کا یہ ہے کہ مرتبہ اعیان کا امتیاز اثر ہے علم کا اور اس لئے مثل علم کے قدیم ہے اور یہ امتیاز اثر ہے فعل کا اور اس لئے مثل فعل کے حادث ہے۔ اور دوسری شق کے ذکر میں جو تحریر فرمایا ہے کہ جیسا مجدد صاحب کا ارشاد ہے اور تحریر فرمایا ہے کہ حمل صحیح قرار دیا ہے یہ میری سمجھ میں نہیں آیا مجدد صاحب ایسے وجود ظلی کے قائل نہیں جیسا عکس فی المرآۃ یا فی الماء اور حمل کی تو مصرحاً نفی فرمائی ہے۔ فی قولہ نزد فقیر عین شئی نیست بلکہ شبح ست و مثال آن شئی و حمل یکے بر دیگرے ممتنع است الخ (مکتوب اول ج دوم) باقی مقامات معلمہ بھی میں دیکھ لئے اُن میں کوئی امر اپنے رسالہ کے خلاف نہیں پایا صرف دو مقام۔ حاشیہ لکھنے کی ضرورت محسوس ہوئی ایک اصطلاح ظاہر وجود کے متعلق۔ دوسرے

وحدۃ الوجود وحدۃ الشہود کے اختلاف حقیقی یا لفظی ہونے کے متعلق۔ چنانچہ ذیل میں دونوں مرقوم ہیں اور میں اس سے مسرور ہوا کہ رسالہ کا کوئی جزو اکابر کی تحقیق کے خلاف ثابت نہیں ہوا اور اس مسرت کے سبب آپ ہوئے ورنہ یہ رسائل میں نے کبھی دیکھے بھی نہ تھے فجزاکم اللہ تعالیٰ اور وہ دونوں حاشیے یہ ہیں۔

پہلا حاشیہ۔ رسالہ میں جس مقام پر وجودیہ کے مذہب کی تقریر شروع ہوئی ہے وہاں یہ عبارت ہے اُسکو ظاہر وجود سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے الخ لفظ ظاہر وجود پر یہ حاشیہ ہے بعض اکابر کے قول سے اس میں ایک قید بھی معتبر ہے کہ ذات کا وہ ظہور جو اعیان ثابتہ میں مؤثر ہوا ہے کما فی المکتوب المدنی للشاہ ولی اللہ رحمہ **قولہ** وھذا ھو الذی تسمیہ الصوفیۃ بالفیض الاقدس وبعد اسطر **قولہ** نعبروا عن ھذا المعنی بقولھم وان ظھر الوجود الی قولہ الذی یتصل زمنہ الآثار انما ھو الوجود فقط لکنہ ظھر علی القانون باطن الوجود الخ اور اسی سے اس تسمیہ کی ایک دوسری وجہ بھی معلوم ہوگئی وہ یہ کہ ظہور ذات کا اسی مقام سے شروع ہوتا ہے اس کے قبل باطن محض تھی۔

دوسرا حاشیہ۔ اس ضمیمہ کے مکتوب اول کے جواب میں میرا یہ قول ہے میرا خیال یہ ہے اھ اس پر یہ حاشیہ ہے مکتوب مدنی میں حضرت شاہ صاحب بھی اختلاف لفظی کی طرف گئے ہیں اور مولوی غلام یحیی صاحب بھی اپنے ایک رسالہ میں اسی کے قائل ہوئے ہیں لیکن حضرت مرزا صاحب نے رسالہ مذکورہ پر جو حاشیہ تحریر فرمایا ہے اُس میں ارشاد کیا ہے اما تعارض بمسئلہ تطبیق ضرورتے نداشت کہ ایں توفیق بین المکشوفین اگرچہ خالی از تکلفے نیست لیکن متضمن مصلحت عمدہ است ھی الاصلاح بین الفئتین العظیمتین اھ ۲۵ رجب ۱۳۴۲ھ

اضافہ در جواب مکتوب ثالث۔ ایک تیسرا حاشیہ بھی ہے جو اصل رسالہ کے اسی مقام کے متعلق ہے جہاں خاتمہ کے قریب وحدۃ الوجود وحدۃ الشہود کے فرق کا خلاصہ بیان کیا گیا ہے **فی قولی** وہ فرق یہ ہے کہ وجودیہ کے نزدیک الخ اور اس حاشیہ سے حاشیہ دوم کی بھی مزید توضیح ہو جاتی ہے وہ تیسرا حاشیہ حسب ذیل ہے اس فرق کی تکمیل و تسہیل یہ ہے کہ ذات واجب اصل میں باطن محض تھی جب باقتضائے حکمت ذات باطنہ کے بواسطہ مصنوعات حادثہ ظاہر فرمانے کا ارادہ کیا اور ظاہر ہے کہ ظہور کنہ کا ممتنع ہے پس اس ظہور مقصود کا محل وجود ہوگا بقول عارفین ؎

ملہ یہ عبارت کتاب ہذا کے ص ۶۷۷ سطر ۹ میں ہے ۱۲ شبیر علی عفی عنہ عہ یہ عبارت کتاب ہذا کے ص ۶۷۷ پر ہے ۱۲ شبیر علی عفی عنہ
سہ یہ عبارت کتاب ہذا کے ص ۶۷۷ پر ہے ۱۲ شبیر علی عفی عنہ للمصنف چونکہ یہ حاشیہ بعد میں ذہن میں آیا اس لئے حاشیہ ثانی سے اس کی ترتیب نہیں رہی ۱۲ شبیر علی عفی عنہ

دور بیناں بارگاہِ الست   جز ازیں پے نہ بردہ اند کہ ہست

اور یہی معنی ہیں هو الظاهر والباطن کے یعنی الظاہر بوجودہ والباطن بذاتہ پس اول توجہ ارادہ ظہور کے لئے اپنے وجود کی طرف ہوئی اور یہ مرتبہ ظاہر وجود کہلاتا ہے اور اس کو ظاہر باعتبار ارادہ اظہار کے بمقابلہ باطن ذات کے کہدیا جاتا ہے ورنہ ظہور تام تو اس مرتبہ کا بعد ایجاد حوادث کے ہوگا۔ کما اشیر الیہ فی القول المشهور كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق۔ اور باعتبار تعلق ارادہ ظہور کے بعض نے اس مرتبہ کو صادر اوّل کہدیا ہے نہ کہ باعتبار ایجاد کے کیونکہ وہی بعض اس میں اور ذات میں صرف فرق اعتباری کے بھی قائل ہوئے ہیں اور اس ارادہ کے بعد اس وجود کا اظہار اس طرح کیا گیا کہ اس کے مراتب ظہور میں جو کہ تنزلات کہلاتے ہیں اپنے علم و قدرت و ارادہ و سمع و بصر و کلام و جمیع کمالات سے تصرف کیا گیا اور یہی معنی ہیں اسمار وصفات کو ظاہر وجود پر متجلّی فرمانیکے اور اُن مراتب ظہور میں جو مراتب وجوبیہ ہیں اُن میں اور ذات میں تو محض تغائر اعتباری ہی ہے اور وہ تصرف سے بھی منزہ ہیں پس اُن سے ظہور مقصود متحقق نہیں ہوسکتا اس لئے ظہور مقصود کیلئے مراتب امکانیہ ہیں (جو کہ اسمار وصفات کمال کے مقابل نقائص و عدمات ہیں مثل جہل و عجز وغیرہما) اُن اسماء وصفات سے تصرف کیا گیا اور یہی معنی ہیں ان اسمار کو ان عدمات پر متجلی فرمانیکے (اور یہ عدمات گو اعدام ملکات کے ہیں مگر بوجہ عدم محل کے ان میں وجودیت نہ تھی بلکہ اعدام محضہ ہیں اس لئے اصل رسالہ میں جو انکو عدم محض کہا ہے اُس سے تنافی نہ ہوئی) پس اس اسمار وصفات کی دو تجلیاں متحقق ہوئیں اور ہر ممکن کے حدوث میں یہ دونوں مستمر رہتی ہیں ایک ظاہر وجود پر ہر مرتبہ ظہور میں ایک عدمات پر سو اس میں تو کسی کو کلام نہیں اور کسی کو کسی تجلی سے انکار نہیں اور اسی مقام پر نظر کر کے بعض اکابر نے وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود میں نزاع لفظی کا حکم کر دیا ہے، بایں معنی کہ جو فرقہ جس تجلی کا مثبت ہے دوسرا اُس کا نافی نہیں مگر اب صرف کلام اس میں رہ گیا کہ ممکنات کا مبدا تعین آیا تجلی اوّل ہے اور یہ وحدۃ الوجود ہے یا تجلّی ثانی اور یہ وحدۃ الشہود ہے اور اسی مقام پر نظر کر کے نزاع حقیقی کا حکم کر دیا جاتا ہے اس کی ایسی مثال ہے کہ جیسے حکما اس پر سب متفق ہیں کہ جب کوئی چیز ذہن میں آتی ہے وہاں اُس معلوم کی صورت بھی ذہن میں حاصل ہوتی ہے اور ذہن اس سے متاثر بھی ہوتا ہے اور ذہن میں اور اُس صورت میں ایک تعلق بھی ہو جاتا ہے اس میں تو سب کا اتفاق ہی ہے آگے اس میں اختلاف ہو گیا کہ مبدأ انکشاف ان تین چیزوں میں سے کون چیز ہے اسی اختلاف کے سبب علم کو کسی نے مقولہ کیف سے کہدیا کسی نے مقولہ انفعال سے کسی نے مقولہ اضافت سے کن اچھا خوب

سمجھ لو۔ اور تجلیین مذکورین میں سے تجلی اوّل کا محل چونکہ وجود ہے اور وجود پر وجود طاری ہونیکے کوئی معنی نہیں اس لئے اُس تجلی سے ماہیات کا وجود خیالی ہوگا اور تجلّی ثانی کا محل چونکہ عدمات ہیں اور عدم پر وجود کا طاری ہونا معقول ہے۔ لہذا اُس تجلّی سے ماہیات کا وجود واقعی ہوگا جو اصلی کے مقابلہ میں ظلّی ہے اور یہ دونوں تجلی متعاقب ہوتی ہیں اگر تجلی اوّل سابق ہوتی ہو جس سے وجود خیالی ہوگا تو دوسری تجلّی کا اثر اُس کے تابع ہوگا اُس کا مغیر نہ ہوگا۔ لہذا وہ خیالی ہی رہے گا اور ظلیت بھی اُس کا ایک درجہ ہوگا اور اگر دوسری تجلّی سابق ہوتی ہو جس سے وجود ظلّی ہوگا تو پہلی تجلی کا اثر اُس کے تابع ہوگا اُس کا مغیر نہ ہوگا لہذا وہ ظلی ہی رہے گا۔ اور خیالیت بھی اُس کا ایک درجہ ہوگا جیسے کسی بوتل کو اول رنگین کردیں پھر اُس میں سادہ پانی بھریں تو پانی رنگ میں بوتل کا تابع نظر آتا ہے اور اگر اول پانی کو رنگین کرکے سادہ بوتل میں بھر دیں تو بوتل رنگ میں پانی کے تابع نظر آتی ہے اور واقع میں رنگ کے اعتبار سے نہ بوتل پانی کی مغیر ہوئی نہ پانی بوتل کا مغیر ہوا اور یہ تشبیہ من کل الوجوہ نہیں مطلق تابعیت مع عدم التغیر میں ہے گو کیفیت تابعیت کی طرفین تشبیہ میں متفاوت ہو۔

تمت الضمیمہ[۵]

الحاق + هو للحق احقاق + وللباطل ازهاق

یہ تو رسالہ کے ضمیمہ سے معلوم ہو چکا کہ مسئلہ وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود مسائل کشفیہ سے ہیں کسی نص کے مدلول نہیں۔ ایسے مسائل کیلئے یہی غنیمت ہے کہ وہ کسی نص سے مصادم نہ ہوں یعنی کوئی نص اُن کی نافی نہ ہو باقی اس کی کوشش کرنا کہ نص کو اُن کا مثبت بنایا جاوے اس میں تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر نص اُس کی محتمل ہو تو درجہ احتمال تک اس کا رکھنا غلو تو نہیں مگر تکلف ہے اور اُس کو درجۂ احتمال سے بڑھا دینا غلو ہے اور اگر وہ محتمل بھی نہ ہو تو اُس کا دعویٰ کرنا احتمالاً یا جزماً صریح تحریف ہے نص کی۔ البتہ اگر وہ دعویٰ بطور تفسیر یا تاویل کے نہ ہو محض بطور علم اعتبار کے ہو تو اُس میں یہ تفصیل ہے کہ وہ حکم اگر کسی اور نص سے ثابت ہو تب تو وہ اعتبار داخل حدود ہے اور اگر وہ کسی اور نص سے ثابت نہ ہو تو وہ بھی تکلف ہے چونکہ ان مسائل کے متعلق نصوص میں بعض نے تکلف کا ارتکاب کیا ہے اور بعض نے غلو کا اور بعض نے تحریف کا اس لئے نمونہ کے طور پر اس باب میں چند تنبیہات کرتا ہوں۔

---

[۵] چونکہ اس کے بعد جمادی الثانیہ ۵۳ھ تک بھی اور کوئی خط نہیں آیا لہذا ضمیمہ ختم کردیا گیا ۱۲ منہ

(تنبیہ اول) آیت ربنا ما خلقت ھذا باطلا کیساتھ۔ حدیث الا کل شیٔ ما خلا اللہ باطل کو منضم کرکے بعض نے کہا ہے کہ آیت اس قضیہ کی قوت میں ہے المخلوق لیس بباطل اور حدیث اس قضیہ کی قوت میں ہے کل غیر اللہ باطل ان دونوں مقدموں کا مجموعہ شکل ثانی ہے بعد حذف حد اوسط کے نتیجہ یہ نکلا المخلوق لیس غیر اللہ جب غیر نہ ہوا تو عین ہوا اور یہی وحدۃ الوجود ہے اور اس کا صریح تحریف ہونا ظاہر ہے کیونکہ یقیناً آیت میں باطل کی تفسیر عبث ہے اور حدیث میں باطل کی تفسیر فانی ہے پس حد اوسط مکرر ہی نہیں لہذا استدلال محض باطل ہے۔

(تنبیہ ثانی) آیت اللہ نور السموات والارض میں بعض کا قول ہے کہ نور کی حقیقت ہے ظاہر بنفسہ و مظہر لغیرہ اور یہ اصل شان وجود کی ہے پس نور کا مصداق وجود ہے تو نور السموات والارض کے معنی وجود السموات والارض کے ہوئے تو معلوم ہوا کہ ممکنات کا کوئی وجود جداگانہ نہیں ان کا وجود خود ذات واجب ہے اور یہی وحدۃ الوجود ہے اور یہ تکلف ہے اسی واسطے صاحب روح نے اس کو نقل کرکے کہا ہے وھذا منزع صوفی وانت تعلم انہ مما لا یھتدی الیہ بنور الاستدلال بل ھو طور وراء طور العقل لا یھتدی الیہ الا بنور اللہ عزوجل اھ آیت کی بے تکلف تفسیر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نور (ہدایت) دینے والا ہے آسمانوں (میں رہنے والوں) کا اور زمین (میں رہنے والوں) کا (یعنی آسمان وزمین اور مراد اس سے کل عالم ہے جس کو ہدایت ہوئی ہے ان سب کو اللہ ہی نے ہدایت دی ہے۔ فھذا الحمل حکم بدیعی [illegible] وھو ذو نور بمعنی نور ہادی

(تنبیہ ثالث) آیت کل شیٔ ھالک الا وجھہ میں بعض نے کہا ہے کہ ہالک کے معنے معدوم کے ہیں معلوم ہوا کہ سب ممکنات اس وقت بھی معدوم ہیں یہی وحدۃ الوجود ہے اور یہ تکلف یا غلو ہے کیونکہ یہاں ہالک اسم فاعل بمعنی مستقبل ہے یعنی سب معدوم ہوجاویں گے بمعنی حال نہیں کہ اس وقت معدوم ہیں جیسا ایک دوسرے مسئلہ پر اسی آیت سے بعض کا استدلال تحریف ہے وہ مسئلہ تجدد امثال ہے اس بعض نے یہ تاویل کی ہے کہ ہر موجود دوسری آن میں معدوم ہوتا رہتا ہے۔ روح المعانی میں اس کو نقل کرکے کہا ہے ولا یخفی بطلانہ۔

(تنبیہ رابع) آیت اجعل الالھۃ الھا واحدا سے بعض اہل غلو نے وحدۃ الوجود کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ سب آلہہ کو آلہ واحد قرار دینے پر کفار نے انکار کیا تو معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وحدۃ کا دعویٰ فرمایا ہوگا لیکن یہ استدلال اس لئے غلط ہے کہ یہاں جعل واحد کے معنے یہ ہیں کہ دوسرے آلہہ کی نفی فرمائی اور آلہ واحد کا اثبات کیا نہ یہ کہ سب کے اتحاد کا دعویٰ کیا ہو (نعوذ باللہ) فمن ادعی خلیہ البیان لیس بہ جعل السیاہ

جیسا حدیث میں آیا ہے من جعل الهموم هما واحد اهم الآخرة۔ اور ظاہر ہے کہ یہ مراد نہیں کہ ہموم دنیا و ہم آخرت کو متحد کر دیا بلکہ مقصود یہی ہے کہ ہموم دنیا کی نفی کر دی اور ہم آخرت کو ثابت و باقی رکھا خوب سمجھ لو۔

تنبیہ خامس بعض مغلوبین نے لا الٰہ الا اللہ کی اسی تفسیر میں ایک رسالہ کلمۃ الحق جس کا جواب بعض علماء نے دعوۃ الحق کافی شافی لکھدیا ہے جو شائع بھی ہو گیا یہ سب وحدۃ الوجود کے متعلق نقول تھے آگے وحدۃ الشہود کے متعلق بعض نقول ہیں۔

تنبیہ سادس۔ آیت الم تر الیٰ ربک کیف مد الظل میں بعض نے کہا ہے کہ نور حقیقی کا ماسوا کہ واقع میں ظلمت ہے ظل ہے اور صانع عالم جو کہ معطی نور وجود ہے شمس کے مشابہ ہے اگر مشیت الٰہیہ ہوتی تو اس کو کتم عدم میں ساکن رکھتا مگر شمس کو اس کی دلیل یعنی شاہد بنایا گیا جیسے ارشاد ہے اولم یکف بربک انہ علی کل شیء شہید پھر بتدریج اس کو منقبض کر لیا جیسے ارشاد ہے کل شیء ھالک الا وجھہ۔ تو اس آیت میں ممکنات کو واجب کا ظل کہا گیا اور یہ وحدۃ الشہود ہے اور اس کا تکلف ہونا ظاہر ہے۔ ظاہر تو ظل سے مراد اس کے حقیقی معنی ہیں اور آیت میں دھوپ اور سایہ کے تغیرات سے توحید پر استدلال کیا گیا ہے (بیان القرآن ملاحظہ ہو) دوسرے اگر آیت میں استعارہ بھی مان لیا جائے تب بھی یہ یقینی ہے کہ ظل کے معنے اصطلاحی نہیں پھر آیت اس سے کیا تعلق۔

تنبیہ سابع۔ حدیث السلطان ظل اللہ فی الارض سے بھی استدلال کیا گیا ہے اور اس کا بھی وہی جواب ہے کہ یہاں ظل کے معنے اصطلاحی نہیں بلکہ استعارہ ہے اس بنا پر کہ یرجع الناس الیہ و یاوون الیہ ورنہ ظل بالمعنی الاصطلاحی میں سلطان کی کیا تخصیص ہے۔ تم الالحاق۔ رابع جمادی اخریٰ سنہ ۱۳۴۷ھ وھو اول یوم وقف فیه الریل بقرب الجبانۃ وعندی له الجنۃ بھیۃ فرحا و سرورا علی محطۃ الجدیدۃ وکان الفصل بین ھذا الزمان وزمان دخول الریل فی القصبۃ اثنین وعشرین سنۃ وثلثۃ اشھر وعشرۃ ایام فقط (اشرف علی عفی عنہ)

رسالہ احکام الائتلاف فی احکام الاختلاف

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ؕ

بعد الحمد والصلوٰۃ مقصود اس تحریر سے ایک غلطی عظیم کا رفع کرنا ہے جس میں قریب قریب عام ابتلاء ہو رہا ہے

ف اس قصہ میں اور الحاق میں ایک مناسبت ہے۔ پس اس کا ذکر بے ربط نہیں ہوا وجہ مناسب یہ ہے کہ کوئی شخص قدیم اسٹیشن ملقب بہ لقب لغوی "تھانہ بھون" کا محصول دے کر اس سے تجاوز کر کے جدید اسٹیشن ملقب بہ لقب اصطلاحی "قصبہ تھانہ بھون" پر اترے اور زائد محصول کے مطالبہ کا یہ جواب دے کہ اسٹیشن تھانہ بھون کا مفہوم اس پر بھی ہے ادق سے جواب دیا جائیگا کہ تعلقا تفسیر اس معنی اصطلاحی سے غلط ہے ایسی ہی الحاق ہذا کی بعض تفاسیر ہیں پس یہ بعض تفاسیر مثل اور یہ قصہ مثال ہے ۱۲ منہ

الا ماشاء اللہ۔ اور وہ غلطی یہ ہے کہ عام طور پر علی الاطلاق اتفاق کو مطلوب اور اختلاف کو مذموم سمجھا جاتا ہے بالخصوص اگر علماء میں کسی قسم کا بھی اختلاف ہو جائے اُس کے سبب اُن پر سخت طعن کیا جاتا ہے اور اس مدعا پر دلائل مطلقہ سے (گو وہ کسی دلیل مستقل سے مقید ہی ہوں) تقریراً و تحریراً استدلال کیا جاتا ہے اس خیال کے غلط ہونے پر احقر وقتاً فوقتاً تقریر و تحریر سے متنبہ بھی کرتا رہا ہے لیکن کسی داعی قوی کے پیش نہ آنیکے سبب اُس مستقل تنبیہ کا کوئی خاص اہتمام نہیں کیا گیا۔ امسال بعض اسباب خاصہ کے سبب بعض مراکز تعلیمیہ کی جماعت کے آحاد میں کچھ اختلاف پیش آیا اور امتداد و اشتداد میں کسی قدر معمول سے بڑھ بھی گیا اور اس کے متعلق بعض ایسے صاحبوں نے جن کا یہ منصب بھی نہ تھا بزعم خود خیر خواہی سے مترضانہ خیالات ظاہر کئے اور ان میں سے جنھوں نے مجھ سے خطاب خاص کیا تھا اُن کو اصول صحیحہ کے موافق جواب بھی دیا گیا لیکن غالباً بوجہ اجمال اُن جوابوں کا اُن اصول پر انطباق واضح نہ تھا اس لئے توضیح کی بھی ضرورت تھی۔ نیز آئندہ کے لئے ایسے شبہات کا انسداد بھی ضروری تھا یہ واقعہ اور یہ دو ضرورتیں داعی قوی ہو گئیں کہ تحقیق مسئلہ اتفاق و اختلاف کی کسی قدر تفصیل و توضیح کیساتھ قلمبند کر دی جائے تاکہ شبہات واقعہ مفقود اور شبہات متوقعہ مسدود ہو جاویں اور نیز واعظین و مقررین و مضمون نویس بھی اپنی تقریرات و تحریرات میں ان حدود کی رعایت رکھ سکیں۔ و لقبتہ باحکام الائتلاف فی احکام الاختلاف[۵] واللہ ولی الاعانۃ والیہ التضرع والاستکانۃ۔

مقدمہ۔ جاننا چاہئے کہ اختلاف بتقسیم اولی دو قسم پر ہے۔ ایک حقیقی[۱] دوسرا غیر حقیقی[۲]۔ اور اختلاف کی اقسام سے اتفاق کے اقسام بھی معلوم ہو جاوینگے، اور چونکہ محل کلام اختلاف ہی کو سمجھا جاتا ہے اس لئے موضوع تقسیم کا اسی کو قرار دیا گیا تو اختلاف کی دو قسمیں ہیں حقیقی[۱] و غیر حقیقی[۲] حقیقی سے مراد یہ ہے کہ دو حکموں میں ایسا تعرض ہو کہ وہ دونوں حکم واقع میں معاً صحیح نہ ہو سکیں اگر ایک صحیح ہو تو دوسرا غلط جیسے ایک شخص کہے کہ یہ فعل حلال یا حسن ہے دوسرا اُسی فعل کو کہے کہ یہ حرام یا قبیح ہے تو ظاہر ہے کہ یہ ممکن نہیں کہ واقع میں حلال بھی ہو اور حرام بھی ہو۔ پھر یہ تعارض خواہ درجہ تناقض میں ہو یعنی جیسے اُن دونوں حکموں کا اجتماع نہیں ہو سکتا اسی طرح دونوں کا ارتفاع بھی نہیں ہو سکتا جیسا مثال مذکور میں کہ جیسے یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ فعل حلال بھی ہو اور حرام بھی ہو۔ اسی طرح یہ نہیں ہو سکتا کہ نہ واقع میں حلال ہو اور نہ واقع میں حرام ہو اور خواہ درجہ تضاد میں ہو یعنی دونوں حکموں کا اجتماع تو نہیں ہو سکتا لیکن دونوں کا ارتفاع ہو سکتا ہی جیسے ایک شخص کہی کہ یہ فعل مباح ہے دوسرا کہے کہ مستحب ہے سو ظاہر ہی کہ

[۵] اس تلقیب میں اشارہ ہے کہ جب اختلاف کے صحیح احکام معلوم ہوں گے انکے امتثال کے بعد جو اتفاق ہو گا وہ نہایت مستحکم ہو گا کیونکہ وہی مطلوب شرعی ہو گا جو مصلحت ہی مصلحت ہو اور ایسے امر کا استحکام یقینی ہے مزید تحقیق اُس کی خاتمہ رسالہ کے خاتمہ میں ہے ۱۲ منہ

یہ تو ممکن نہیں کہ مباح بھی ہو اور مستحب بھی مگر یہ ہو سکتا ہے کہ نہ مباح ہو نہ مستحب بلکہ مکروہ وبدعت ہو۔ اور غیر حقیقی سے مراد یہ ہے کہ اُن دو مختلف حکموں میں تعارض نہ ہو بلکہ دونوں حکم صحیح ہو سکتے ہیں مثلاً ایک پتھر سفید ہے ایک سیاہ ہے تو دونوں مختلف تو ہیں لیکن دونوں حکم صحت میں مجتمع ہیں کیونکہ دونوں رنگ کا محل مختلف ہو ایک کو سفید کہنے سے دوسرے کے سیاہ ہونے کی نفی نہیں ہوتی یا ایک زمانہ میں شراب حلال تھی دوسرے زمانہ میں حرام ہو گئی تو یہ دونوں حکم صحیح ہیں اور یہ اختلاف غیر حقیقی واقع میں اختلاف نہیں ہے محض صورت اختلاف ہے اور حقیقت اس کی تعدد ہے۔ پھر اختلاف حقیقی کی دو قسمیں ہیں ایک اختلاف فی الامر الدنیوی۔ ایک اختلاف فی الامر الدینی۔ پھر اختلاف فی الامر الدنیوی کی دو قسمیں ہیں ایک اختلاف عن منشاء صحیح۔ اور ایک اختلاف لا عن منشاء صحیح اور ایک اختلاف فی الامر الدینی کی دو قسمیں ہیں ایک اختلاف فی الفروع ایک اختلاف فی الاصول۔ پھر اختلاف فی الفروع کی دو قسمیں ہیں اختلاف عن دلیل اور اختلاف لا عن دلیل اور اختلاف فی الاصول کی دو قسمیں ہیں۔ اختلاف فی الکفر والایمان اور اختلاف فی البدعۃ والسنۃ۔ یہ سب اقسام اختلاف حقیقی کے تھے اور اختلاف غیر حقیقی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک بفعل العبد۔ دوسرا بجعل الحق پھر اختلاف بجعل الحق کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اختلاف طبائع۔ دوسرا اختلاف شرائع۔ پھر اختلاف شرائع کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اختلاف فی الشریعۃ الواحدۃ۔ ایک اختلاف فی الشرائع المتعددہ۔ مجموعہ ان سب اقسام کا دس قسمیں ہیں۔ چھ اختلاف حقیقی کی اور چار اختلاف غیر حقیقی کی۔

یعنی قسم اوّل۔ اختلاف حقیقی فی الامر الدنیوی عن منشاء صحیح قسم دوم اختلاف فی الامر الدنیوی لا عن منشاء صحیح قسم سوم اختلاف حقیقی فی الامر الدینی من الفروع عن دلیل قسم چہارم اختلاف حقیقی فی الامر الدینی من الفروع عن دلیل قسم پنجم اختلاف حقیقی فی الامر الدینی من الاصول کفراً واسلاماً قسم ششم اختلاف حقیقی فی الامر الدینی من الاصول بدعۃ وسنۃ قسم ہفتم اختلاف غیر حقیقی بفعل العبد۔ قسم ہشتم اختلاف غیر حقیقی بجعل الحق باختلاف طبائع قسم نہم اختلاف غیر حقیقی بجعل الحق فی الشریعۃ الواحدۃ قسم دہم اختلاف غیر حقیقی بجعل الحق فی الشرائع المتعددۃ۔

(وهذا صورة الضبط بهيئة الجدول ذات الشعب)

اختلاف

حقیقی						غیر حقیقی			
فی الدنیا		فی الدنیا				بجعل الحق			
[illegible]	[illegible]	فی الفروع		فی الاصول		[illegible]	[illegible]	باختلاف الشرائع	
		عن دلیل	لا عن دلیل	کفرا و اسلاما	بدعة و سنة			فی الشریعة الواحدة	فی الشرائع المتعددة
قسم اول	قسم ثانی	قسم ثالث	قسم رابع	قسم خامس	قسم سادس	قسم سابع	قسم ثامن	قسم تاسع	قسم عاشر

اور یہ سب اقسام واقعیہ ہیں اور نہ احتمالات عقلیہ تو اور بہت ہیں مگر چونکہ وہ غیر واقع تھے اس لئے ان کا ذکر کرنا پھر اُن کے وقوع کی نفی کرنا فضول سمجھا اب ہم ان سب اقسام کے [illegible] اور اُن کے احکام بیان کرتے ہیں اور اس عجالہ میں ایک مقدمہ ہے جس کو آپ پڑھ رہے ہیں اور دس فصلیں ہیں ایک ایک قسم کے بیان میں اور ایک خاتمہ ہے جس میں کچھ تنبیہات ہیں جو کہ تحقیقات فصول پر تفریعات ہیں۔

والآن اشرع فی المقصود ÷ مستعینا بواھب الکرم والجود

فصل اول۔ اختلاف کی قسم اول کے بیان میں یعنی جو اختلاف کسی امر دنیوی میں ہو اور کسی منشا صحیح سے ہو جیسے دو طبیبوں میں طریق علاج میں اختلاف کہ کسی نے طب یونانی کو اختیار کیا کسی نے ڈاکٹری کو کسی نے ویدک کو یا باوجود طریق میں متفق ہونیکے اختلاف تشخیص کے سبب کسی تدبیر کے متعلق اختلاف ہو کہ ایک طبیب کسی خاص تدبیر کو نافع بتلاتا ہے اور دوسرا طبیب اُس کو مضر بتلاتا ہے اور ہر ایک رائے کا منشا صحیح بھی ہے جس سے وہ استدلال کرتا ہے اور دوسرے کی دلیل کو رد کرتا ہے۔ یا دو وکیلوں میں کسی مقدمہ کے متعلق اختلاف ہے کہ ایک وکیل اُس کو ایک دفعہ میں داخل کرتا ہے۔ اور دوسرا وکیل دوسری دفعہ میں وعلی ہذا واقعات یومیہ جن میں اہل الرائے و اہل تجربہ معمولی طور پر ایسا اختلاف کرتے رہتے ہیں اور یہ منشا کبھی دلیل ہوتی ہے کبھی کسی صاحب تحقیق کی تقلید ہوتی ہے کہ مقلد کی یہی دلیل ہے اور حکم اس اختلاف کا یہ ہے کہ یہ جبتک حدود میں رہے فی نفسہ مذموم نہیں بلکہ اگر اپنی رائے میں شرح صدر ہو تو دلیل صحیح کے پیش نظر ہوتے ہوئے اور دوسری شق میں ضرور دیکھتے ہوئے اُس دلیل کے خلاف محض تقلیداً متفق ہو جانا مذموم ہو گا اور اس باب میں جو نفع و ضرر محتمل ہے چونکہ وہ اکثر دوسرے تک متعدی ہوتا ہے۔ اس لئے یہ اختلاف اُسی مشورہ کی ایک فرد ہے

جس کی ترغیب وتاکید قرآن وحدیث میں آئی ہے اور خلاف شرح صدر مشورہ دینے کی مذمت خود حدیث میں وارد ہے ومن اشار علی اخیہ بامر یعلم ان الرشد فی غیرہ فقد خانہ رواہ ابوداؤد عن ابی ہریرۃ مرفوعاً (مشکوٰۃ کتاب العلم) اور حدود سے خارج ہو جانے پر یہ اختلاف مذموم ہو جاتا ہے مثلاً کسی کا منشاء اختلاف صرف تحقیق وخیر خواہی نہ ہو بلکہ محض اپنی بات کی پیچ اور دوسرے کی تذلیل وتحقیر ہو یا اپنے مخالف کی غیبت وضرر رسانی میں مبتلا ہو جاوے اس عارض سے وہ اختلاف مذموم ہو جاوے گا۔ اگر یہ عارض دونوں جانب ہے تو دونوں کے اختلاف کو مذموم کہیں گے اور اگر ایک جانب ہے تو صرف اُس کے اختلاف کو مذموم کہینگے اور اکثر اُن نصوص کا مورد جن میں مطلق اختلاف کا ذم وارد ہے ایک یہ اختلاف بھی ہے جو عارض مذکور کے سبب مذموم ہو جاوے اور دوسرا مورد وہ اختلاف ہے جو فصل آئندہ میں مذکور ہے چونکہ محمول سے پہلے محمل کی حقیقت کا متعین ہو جانا اعون فی الفہم ہے اس لئے وہ نصوص فصل آئندہ میں مذکور ہونگی۔ اور اسی قبیل سے[عـه] ہے اہل معاملہ کا اختلاف ونزاع جو کسی اپنے حق کے متعلق ہو اور ہر شخص کسی محتمل الصحۃ کی بنا پر دوسرے پر غلبہ حاصل کرنا چاہتا ہو اُس کا بھی یہی حکم ہے کہ جب تک کسی فریق کو اُس منشاء کا غلط ہونا محقق نہ ہو تب تک وہ معذور ہے اور بعد وضوح حق کے پھر اصرار معصیت ہے اور اگر باوجود اپنے حق پر ہونیکے دوسرے سے نزاع قطع کر دے اور اپنے حق سے دست بردار ہو جاوے تو فضیلت عظیمہ ہے۔ حدیث میں ہے۔ عن انس قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم من ترک الکذب وھو باطل بنی لہ فی ربض الجنۃ ومن ترک المراء وھو محق بنی لہ فی وسط الجنۃ الحدیث رواہ الترمذی وقال ھذا حدیث حسن (مشکوٰۃ باب حفظ اللسان) البتہ اگر اپنے دعوے سے دست بردار ہونے سے کوئی محذور شرعی لازم آوے تو اس صورت میں یہ دست برداری اور اتفاق ناجائز ہے مثلاً عورت کے روبرو شوہر نے طلاق دی پھر منکر ہو گیا تو عورت کو جائز نہیں کہ اس دعوے سے دست بردار ہو کر اُس کے انکار کو تسلیم کر لے حدیث میں ہے عن عمرو بن عوف المزنی عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال الصلح جائز بین المسلمین الا صلحاً حرم حلالاً او احل حراماً الحدیث رواہ الترمذی وابن ماجہ وابوداؤد (مشکوٰۃ باب الافلاس) یہ تو اہل معاملہ کا حکم ہے۔ باقی دوسرے لوگوں کو جبتک دلیل شرعی سے ایک کا حق پر ہونا ثابت نہ ہو جاوے دونوں میں احتمال صواب کا سمجھ کر کسی کی نصرت دوسرے کے مقابلہ میں جائز نہیں اور جب دلیل شرعی سے ایک کا حق پر ہونا ثابت ہو جاوے تو اُس کی نصرت اس تفصیل سے واجب ہے کہ اگر یہ ناصر حاکم یا ماذون من الحاکم ہے تو نصرت بالید اور اگر حاکم نہیں اور کسی فتنہ کا بھی اندیشہ نہیں تو وعظ باللسان کیساتھ اور اگر فتنہ دینیہ یا دنیویہ کا اندیشہ ہے تو صرف

[عـه] کنزاع اصحاب المرکز التعلیمی المذکور فی الخطبۃ من ہذا النشان ۱۲

دل سے صاحب باطل کے اس فعل کو بُرا سمجھے اور صاحب حق کے لئے دعا کرتا ہے اس کے متعلق بھی نصوص فصل آئندہ میں مذکور ہوں گے۔

فصل دوم۔ اختلاف کی قسم دوم کے بیان میں۔ یعنی جو اختلاف کسی امر دنیوی میں ہو اور اس کا کوئی منشا صحیح نہ ہو محض نفسانیت اُس کا باعث ہو اُس کا حکم ظاہر ہے کہ وہ مذموم محض ہے خواہ ایک جانب سے ہو یا دونوں جانب سے۔ اب بعض نصوص ذم اختلاف و معاملہ متعلقہ اختلاف کے لکھتا ہوں جن کا وعدہ مع تعیین محل فصل اول میں مذکور ہوا۔ قال الله تعالیٰ ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ریحکم الآیۃ وقال تعالیٰ ولا تقف ما لیس لک به علم وقال تعالیٰ فاصلحوا بین اخویکم الی قوله ولا تلمزوا انفسکم ولا تنابزوا بالالقاب ثم الی قوله تعالیٰ ان بعض الظن اثم ولا تجسسوا ولا یغتب بعضکم بعضا۔ الآیات والاحادیث۔

(۱) عن عائشۃ رض ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال لا یکون لمسلم ان یھجر اخاه فوق ثلثة فاذا لقیه سلم علیه ثلث مرات کل ذالك لا یرد علیه فقد باء باثمه رواه ابوداؤد۔

(۲) عن ابی ھریرۃ قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ایاکم والظن فان الظن اکذب الحدیث ولا تحسسوا ولا تجسسوا ولا تناجشوا ولا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تدابروا وکونوا عباد الله اخوانا وفی روایة ولا تنافسوا متفق علیه (۳) عن ابی الدرداء قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الا اخبرکم بافضل من درجة الصیام والصدقة والصلوٰة قال قلنا بلی قال اصلاح ذات البین وفساد ذات البین ھی الحالقة رواه ابوداؤد والترمذی وقال ھذا حدیث صحیح (۴) وعن الزبیر قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم دب الیکم داء الامم قبلکم الحسد والبغضاء ھی الحالقة لا اقول تحلق الشعر ولکن تحلق الدین رواه احمد والترمذی (۵) وعن ابی صرمة ان النبی صلی الله علیه وسلم قال من ضار ضار الله به ومن شاق شاق الله علیه رواه ابن ماجة والترمذی وقال ھذا حدیث غریب (۶) وعن ابی بکر الصدیق رض قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ملعون من ضار مومنا او مکر به رواه الترمذی وقال ھذا حدیث غریب (۷) وعن ابن عمر رض قال صعد رسول الله صلی الله علیه وسلم المنبر فنادی بصوت رفیع فقال یا معشر من اسلم بلسانه ولم یفض الایمان الی قلبه لا تؤذوا المسلمین ولا تعیروھم ولا تتبعوا عوراتھم فانه من یتبع عورة اخیه المسلم یتبع

الله عورة يفضحه ولو في جوف رحله رواه الترمذي (٨) وعن انس رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما عرج بي ربي مررت بقوم لهم اظفار من نحاس يخمشون وجوههم وصدورهم فقلت من هؤلاء يا جبرئيل قال هؤلاء الذين يأكلون لحوم الناس ويقعون في اعراضهم رواه ابوداؤد (٩) وعن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حسن الظن من حسن العبادة رواه احمد وابو داؤد (١٠) عن عائشة رض قالت اعتل بعير لصفية وعند زينب فضل ظهر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لزينب اعطيها بعيرا فقالت انا اعطي تلك اليهودية فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم فهجرها ذا الحجة والمحرم وبعض صفر رواه ابوداؤد (مشكوة) ف- في اخر الاحاديث دليل لتقييد اول الاحاديث وكذا يدل عليه حديث كعب كما في اللمعات عن السيوطي ومن خاف من مكالمة احد وصلته ما يفسد عليه دينه ويدخل مضرة في دنياه يجوز له مجانبته والبعد عنه ورب هجر جميل خير من مخالطة مؤذية اه من رسالة العذر والنذر (١١) عن ابي سعيد الخدري قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من راى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك اضعف الايمان رواه مسلم والترمذي وابن ماجه والنسائي (ترغيب وترهيب) (١٢) واثلة ابن الاسقع قلت يا رسول الله ما العصبية قال ان تعين قومك على الظلم (١٣) بعلي دفة بن مالك رفعه خيركم المدافع عن عشيرته ما لم يأثم هما لابي داؤد (١٤) اسامة قيل له لو اتيت عثمان فكلمته فقال انكم لترون اني لا اكلمه الا اسمعكم واني اكلمه في السر دون ان افتح بابا لا اكون اول من فتحه الخ للشيخين (١٥) ابو امامة اذا رأيتم امرا لا تستطيعون تغييره فاصبروا حتى يكون الله هو الذي

فصل سوم۔ اختلاف کی قسم سوم کے بیان میں یعنی جو اختلاف ایسے امر دینی میں ہو جو فروع میں سے ہے اور دلیل سے ہو خواہ دلیل نص ہو یا اپنا اجتہاد ہو یا اپنے کسی متبوع صالح للمتبوعیۃ کا اجتہاد یا فتویٰ ہو اور یہی ہے وہ اختلاف جو امت مرحومہ کی جماعت حقہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے اس وقت چلا آرہا ہے اور مبنی اس اختلاف کا اسباب متعددہ ہیں جو کتب اصول وتصانیف حضرت شاہ ولی اللہؒ ورسالہ رفع الکلام لابن تیمیہ وغیرہا میں مدون ہیں مثلاً (۱) ایک مسئلہ میں نصوص مختلفۃ الدلالۃ ہیں اور سب جمع نہیں ہو سکتے اور نسخ بھی متفق علیہ نہیں ایک مجتہد نے ایک پر عمل کیا اور دوسرے کو قواعد کلیہ کے اقتضاء سے متروک العمل کر دیا دوسرے مجتہد نے اس کا عکس کیا اور یہ قواعد کلیہ گو ماخوذ عن النصوص ہیں مگر ہیں اجتہادی اس لئے جانبین میں عمل کی گنجائش ہے مجتہد کو اصالۃً اور مقلد کو تبعاً مثلاً مبیح ومحرم میں محرم کو ترجیح ہونا ایک قاعدہ ہے اور مثلاً

ثبت کا نافی پر مقدم ہونا ایک قاعدہ ہے اور مثلاً کسی واقعہ کا بہ نسبت عورتوں کے مردوں پر زیادہ منکشف ہونا جیسے کسوف کا واقعہ اس میں روایت رجال کی تقدیم ایک قاعدہ ہے اور مثلاً حکایت فعل میں عموم نہ ہونا یہ ایک قاعدہ ہے وامثالہا۔ اور یہ حنفیہ کے قواعد ہیں۔ اسی طرح دوسرے مجتہدین کی تحقیق میں دوسرے قواعد ہیں۔ مثلاً تقیید بالوصف یا تعلیق کی دلالت جانب مخالف سے حکم کی نفی پر یا حمل المطلق علی المقید یا قرآن فی النظم کی دلالت قرآن فی الحکم پر وامثالہا ایسے قواعد سے احد النصین کو دوسرے پر ترجیح دینے سے حکم میں اختلاف ہوجاتا ہے (ع ۲) نصوص مختلفۃ الدلالۃ میں سے ایک مجتہد کو ایک نص پہونچی دوسرے مجتہد کو دوسری پہونچی یا ایک کو کوئی نص نہیں پہنچی اُس نے قیاس پر عمل کر لیا اس لئے باہم اختلاف ہوگیا اور نہ پہنچنے کی دو صورتیں ہیں یا تو بالکل ہی نہیں پہنچی یا سند محتج بہ سے نہیں پہنچی اور اس اخیر کی صورت کا اگر کسی کو خود یا بواسطہ ثقہ عالم کے تحقق ہوجاوے اُس پر قیاس کا چھوڑ دینا واجب ہے (ع ۳) کبھی نصوص مختلفہ مذکورہ بالا میں اوصاف رُواۃ سے ترجیح دینے سے اختلاف ہوجاتا ہے جیسے زیادہ ثقہ ہونا زیادہ حافظ ہونا زیادہ فقیہ ہونا طول ملازمت و صحبت وامثالہا (ع ۴) نصوص ظاہر الدلالت میں مختلف ہیں اور سب ثابت بھی ہیں مگر باہم جمع ہو سکتی ہیں۔ پس ایک مجتہد نے خواہ کسی قاعدہ کلیہ سے یا کسی قرینہ مقالیہ یا مقامیہ سے خواہ ذوق اجتہادی سے ایک نص کے مدلول کو اصل حکم قرار دیا اور دوسرے نص کو ماول یا کسی عارض پر محمول کر لیا اور دوسرے نے اس کا عکس کیا اس لئے باہم اختلاف ہوگیا مثلاً رفع یدین کے بارہ میں احادیث مختلفہ ثابت ہیں حنفیہ نے اس بنا پر کہ اصل نماز میں سکون ہے بقولہ علیہ السلام لما رأهم رافعي ايديهم عند السلام اسكنوا في الصلوٰة عدم رفع کو اصل قرار دیا اور رفع میں تاویل کی کہ مثلاً اعلام اصم یا بعید کے لئے تھا اور شافعیہ نے اس بنا پر کہ نماز عبادت وجودیہ ہے اور رفع امر وجودی ہے اور عدم رفع امر عدمی ہے رفع کو اصل قرار دیا اور عدم رفع کو بیان جواز پر محمول کیا کہ اس سے ظاہر ہوجاوے کہ رفع موقوف علیہ صحت صلوٰۃ کا نہیں (ع ۵) کبھی نصوص میں مدلول کا اختلاف نہیں ہوتا مگر ایک ہی نص کا محمل مختلف ہو سکتا ہے۔ ایک مجتہد نے اپنے ذوق سے یا قواعد کلیہ سے ایک محمل پر محمول کر لیا دوسرے نے اُسی نص کو دوسرے محمل پر اس سے اختلاف ہوگیا مثلاً انتباذ کے لئے جمع بین البسر والتمر حدیث میں نہی وارد ہے اصحاب ظواہر نے اس جمع کو علی الاطلاق مثل جمع بین الاختین کے امر تعبدی قرار دیا اور دوسرے فقہا نے اس کو معلل قرار دے کر ارتفاع علت کے وقت اس جمع کی اجازت دی اور وہ علت خواہ احتمال سرعت تغیر ہو خواہ مراعاۃ مساکین بزمانہ جدب و قحط ہو۔

(م ۶) اجماع کے بعض اقسام کا بعض کے نزدیک حجت ہونا اور بعض کے نزدیک حجت نہ ہونا یہ بھی اسباب اختلاف سے ہو جاتا ہے مثلاً ایسا اجماع جس کے قبل اختلاف ہو چکا ہو اور ایسا اجماع جس کا داعی کوئی دلیل ظنی نہ ہو (م ۷) کسی مسئلہ میں نہ نص ہے نہ اجماع بلکہ محض قیاسی ہے اور وجہ قیاس دونوں مجتہدوں کے نزدیک مختلف ہے اس لئے حکم میں اختلاف ہو گیا اور ابواب فقیہ میں ایسے مسائل بکثرت ہیں اور اس اختلاف کا حکم یہ ہے کہ یہ باتفاق واجماع علماء امت محمود ومقبول ہے اور ان احادیث واقوال اکابر کا یہی محمل ہے عن عمر بن الخطابؓ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول سألت ربی من اختلاف اصحابی من بعدی فاوحی الیّ یا محمد ان اصحابك عندی بمنزلة النجوم فی السماء بعضها اقوی من بعض ولكل نور فمن اخذ بشئ مما هم علیه من اختلافهم فهو عندی علی هدی قال وقال رسول الله صلی الله علیه وسلم اصحابی كالنجوم فبایهم اقتدیتم اهتدیتم رواه رزین (مشکوٰة باب مناقب الصحابة) فی المقاصد الحسنة من المدخل للبیهقی من حدیث سفیان عن افلح بن حمید عن القاسم بن محمد قال اختلاف اصحاب محمد رحمة للعباد ومن حدیث قتادة ان عمر بن عبد العزیز كان یقول ما سرنی لو ان اصحاب محمد صلی الله علیه وسلم لم یختلفوا لانهم لو لم یختلفوا لم تكن رخصة ومن حدیث اللیث بن سعد عن یحیی بن سعید قال اهل العلم اهل توسعة وما برح المفتون یختلفون فیحل هذا ویحرم هذا فلا یعیب هذا علی هذا اه وكان اختلاف موسی و هارون علیهما السلام فی معاملة بنی اسرائیل من هذا القبیل وغضب موسی علیه السلام كان قبل العلم بوجه اجتهاد هارون علیه السلام ۵ اور اس اختلاف کا ایک یہ بھی حکم ہے کہ جب یہ محمود ومقبول ہے تو اس میں ایک کا دوسرے سے عداوت کرنا اور کسی کی تضلیل وتفسیق کرنا جیسا آج کل غلاۃ میں تحریراً وتقریراً معمول ہے سخت بدعت ومعصیت وتعصب

---

۵ وفهم هذا الوجه یتوقف علی تفسیر آیات القصة من قوله تعالی قال یا هارون ما منعك اذ رأیتهم ضلوا الا تتبعن الی قوله ولم ترقب قولی و ایضا تبیین لکسا من تفسیر لابطال ان زعم بعض اہل الزیغ ان فی الآیة دلالة علی ان هارون علیه السلام رضی بالشرک ولم یرض بالتفرق حیث قال انی خشیت ان تقول فرقت بین بنی اسرائیل الخ وحاشا الانبیاء علیهم السلام عن ذلك وهذا من ضروریات الدین اما عدم مفارقته القوم مع مفارقته القوام مارقا بوا فهو ما بینه لا خیه حسب ما ینطق به تفسیرا لكون التفریق اقبح من الشرک وها انا انقل التفسیر من بیان القرآن بعین عبارتها الهندیة ونصها بعد اس کے ہارون علیہ السلام کی طرف متوجہ ہوئے اور کہا اے ہارون جب تم نے (ان کو دیکھا تھا کہ یہ (بالکل) گمراہ ہو گئے (اور نصیحت بھی نہیں سنی) تو (اس وقت) تم کو میرے پاس چلے آنے سے کون امر مانع ہوا تھا (یعنی اس وقت میرے پاس چلا آنا چاہیئے تھا تاکہ ان لوگوں کو اور زیادہ یقین ہوتا کہ تم ان کے فعل کو نہایت ناپسند کرتے ہو اور نیز ایسے باغیوں سے قطع تعلقات جس قدر زیادہ ہو بہتر ہے) سو کیا تم نے میرے کہنے کے خلاف کیا (کہ میں نے کہا تھا لا تتبع سبیل المفسدین جیسا پارہ نہم میں ہے جو بعمومہ دال ہے عدم موافقت مفسدین پر بوجہ من الوجوہ پر اور اس عموم میں مساکنت بھی داخل ہے) ہارون (علیہ السلام) نے کہا کہ اے میرے ماں جائے (یعنی میرے بھائی) تم میری داڑھی مت پکڑو اور نہ سر (کے بال) بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر

ومخالفت سلف ہے۔

فصل چہارم - اختلاف کی قسم چہارم کے بیان میں یعنی جو اختلاف ایسے امور میں ہو جو فروع میں سے ہے اور بلا دلیل محض رائے سے ہو جیسے آج کل مدعیانِ عقل میں عام مرض ہو گیا ہے کہ بلا تحصیل علم دین مسائل دینیہ میں دخل دیتے ہیں اور بجائے دلیل کے اس کہنے کو کافی سمجھتے ہیں کہ ہمارا یہ خیال ہے اور علماء کیساتھ اختلاف کرتے ہیں حکم اس اختلاف کا یہ ہے کہ یہ سخت معصیت اور مذموم ہے اور یہ احادیث اسی باب وارد ہیں عن عبد اللہ بن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی قولہ حتی اذا لم یبق عالما اتخذ الناس رؤسا جھالا فسئلوا فافتوا بغیر علم فضلوا واضلوا متفق علیہ (مشکوۃ باب العلم) (عوف بن مالک) رفعہ تفترق امتی علی بضع وسبعین فرقۃ اعظمھا فتنۃ علی امتی قوم یقیسون الامور برأیھم فیحلون الحرام ویحرمون الحلال للکبیر والبزار (ابن عمرو بن العاص) رفعہ لم یزل امر بنی اسرائیل معتدلا حتی نشأ فیھم المولدون وابناء سبایا الامم فقالوا بالرأی فضلوا واضلوا للقزوینی (ابن سیرین) قال اول من قاس ابلیس وما عبدت الشمس والقمر الا بالمقائیس للدارمی یعنی قولہ تعالی خلقتنی من نار وخلقتہ من طین (المراد القیاس لغیر الماخوذ من الشرع) (من جمع الفوائد)

فصل پنجم - اختلاف کی قسم پنجم کے بیان میں یعنی جو اختلاف ایسے امر دینی میں ہو جو اصول میں سے ہے اور کفر و اسلام کے درجہ میں ہے اس کا حکم ظاہر ہے کہ اہل اسلام کو اہل کفر کیساتھ اختلاف کرنا اور بلا ضرورت شدیدہ یا بلا مصلحت شرعیہ اختلاط و ارتباط نہ کرنا محمود مطلق اور واجب ہے اور معاملات و معاشرات اس سے خارج ہیں جس کی حدود کی تفصیل اپنے محل میں مذکور ہے اور اہل کفر کو اہل اسلام کیساتھ اختلاف کرنا مذموم مطلق اور قبیح ہے۔ قرآن مجید میں جابجا اہل حق کو اہل باطل کیساتھ دینی اختلاف کرنے کا حکم مؤکد وارد ہے کقولہ تعالی ولا تتبع اھواءھم عما جاءک من الحق وکقولہ تعالی ولا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار وغیرہما من الآیات پھر ان میں بھی مسالم اور غیر مسالم کے احکام میں اختلاف ہے وھما مذکوران فی سورۃ الممتحنہ۔ باقی تبلیغ و مناظرہ میں رعایت اخلاق کی اور قول خشن سے تحرز دونوں میں مشترک ہے۔ قال۔ ولا تجادلوا اھل الکتاب الا بالتی

(حاشیہ بقیہ صفحہ گذشتہ) پکڑو (اور میرا عذر سن لو میرے تمہارے پاس نہ آنے کی یہ وجہ تھی کہ) مجھ کو یہ اندیشہ ہوا کہ (اگر میں چلا تو میرے ساتھ غیر عابدین عجل بھی چلینگے اور اُس حالت میں) تم کہنے لگو کہ تم نے بنی اسرائیل کے درمیان میں تفریق ڈالدی (جو بعض اوقات مشارکت فی المسکن سے زیادہ مضر ہوتی ہے کہ مفسدین خالی میدان پاکر بےخطر فساد میں ترقی کرتے ہیں) اور تم نے میری بات کا پاس نہ کیا کہ میں نے کہا تھا اصلح۔ ف حاصل مقام کا یہ ہے کہ یہاں دو اجتہاد ہیں ایک یہ کہ ترک مساکنت زیادہ نافع تھی۔ دوسرا یہ کہ ترک مساکنت زیادہ مضر تھی موسیٰ علیہ السلام کا ذہن اجتہاد اول کی طرف گیا اور ہارون علیہ السلام کا ذہن دوسرے اجتہاد کی طرف گیا اور لا تتبع قوم میں ع

م محکم نہیں کیونکہ عدم اتباع فی الاعتقاد والعمل بھی اس کے امتثال کے لئے کافی ہے باقی توجیہ اسقدر غضب کی اور اخذ لحیہ و رأس کی بارہ ہم واتخذ قوم موسیٰ من

هی احسن وقال تعالیٰ ادع الی سبیل ربك بالحکمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتی هی احسن وقال تعالیٰ وقل لعبادی یقولوا التی هی احسن وقال تعالیٰ وان احد من المشرکین استجارك فاجره حتی یسمع کلام اللہ ثم ابلغه مأمنه اور اسی طرح اہل باطل کو اہل حق کیساتھ اختلاف کرنے کی مذمت اور اس پر وعید وارد ہے کقولہ تعالیٰ وان الذین اختلفوا فی الکتاب لفی شقاق بعید وکقولہ تعالیٰ ولا یزالون مختلفین الا من رحم ربك وکقولہ تعالیٰ ان ربك یقضی بینهم یوم القیٰمة فیما کانوا فیه یختلفون وغیرہما من الآیات۔

فصل ششم - اختلاف کی قسم ششم کے بیان میں۔ یعنی جو اختلاف ایسے امر دینی میں ہو جو اصول میں سے ہے اور سنت وبدعت کے درجہ میں ہے اور اس اختلاف کا حکم بھی باستثنار احکام مخصوصہ بالکفار وہی ہے جو اوپر فصل پنجم میں ذکر کیا گیا ہے اور ان احادیث میں اسی اختلاف کا ذکر ہے۔

(۱) عن عبد اللہ بن عمرو قال هجرت الی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم یوماً قال فسمع اصوات رجلین اختلفا فی آیة فخرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم یعرف فی وجهه الغضب فقال انما هلك من کان قبلکم باختلافهم فی الکتب رواہ مسلم (۲) وعن العرباض بن ساریة فی حدیث طویل من قوله علیه السلام فانه من یعش منکم بعدی فسیری اختلافا کثیرا فعلیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المهدیین تمسکوا بها وعضوا علیها بالنواجذ وایاکم ومحدثات الامور فان کل محدثة بدعة وکل بدعة ضلالة رواہ احمد وابوداؤد والترمذی وابن ماجه (۳) وعن عبد اللہ بن عمرو قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم ان بنی اسرائیل تفرقت علی ثنتین وسبعین ملة وتفترق امتی علی ثلث وسبعین ملة کلهم فی النار الا ملة واحدة قالوا من هی یا رسول اللہ قال ما انا علیه واصحابی رواہ الترمذی (۴) وعن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم ان اللہ لا یجمع امتی او قال امة محمد علی ضلالة وید اللہ علی الجماعة ومن شذ شذ فی النار رواہ الترمذی (۵) وعن ابی امامة قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم ما ضل قوم بعد هدی کانوا علیه الا اوتوا الجدل ثم قرأ رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم ما ضل قوم بعد هدی کانوا علیه الا اوتوا الجدل ثم قرأ رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم هذه الآیة ما ضربوہ لك الا جدلا بل هم قوم خصمون۔ رواہ احمد والترمذی وابن ماجه (۶) وعن ابی ذر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه رواہ احمد وابوداؤد (۷) وعن ابراهیم بن میسرة قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم من وقر صاحب بدعة فقد اعان علی هدم الاسلام۔ رواہ البیهقی فی شعب الایمان مشکوٰة

ف۔ بدعت سے مُراد وہ بدعت ہے جو باتفاق اہل حق بدعت اور جس میں اہل حق کے اجتہاد کی گنجائش ہو وہ مثل مسائل مختلف فیہا کے ہے جن کا حکم فصل سوم میں مذکور ہوا ہے اور ارشاد الطالبین کی اس عبارت کا بھی محمل ہے۔ علاوہ آنکہ انچہ بدعت در بعضے اعمال آنہا راہ یافتہ بنا بر خطائے اجتہادی ست ومجتہد مخطی معذور ست (حواشی باب ہشتم تعلیم الدین)۔

ف (۲) اور معاملات و معاشرت کا استثنار یہاں بھی ہے بلکہ بدرجۂ اولی لما رواہ مسلم عن عائشۃ رض ان رجلا استاذن علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال ائذنوا لہ فلبئس ابن العشیرہ او بئس رجل العشیرۃ فلما دخل علیہ الان لہ القول قالت عائشۃ فقلت یارسول اللہ قلت لہ الذی قلت ثم النت لہ القول قال یاعائشۃ ان شر الناس منزلۃ عند اللہ یوم القیمۃ من ودعۃ او ترکہ الناس اتقاء فحشہ قال النووی وفی ھذا الحدیث مدارا ۃ من یتقی فحشہ وجواز غیبۃ الفاسق المعلن بفسقہ ومن یحتاج الناس الی التحذیر منہ باب ارارۃ من یتقی فحشہ اھ

فصل ہفتم۔ اختلاف کی قسم ہفتم کے بیان میں یعنی جو اختلاف غیر حقیقی ہو اور متعلق لفعل عبد ہو اختلاف غیر حقیقی کی تفسیر اور یہ کہ اختلاف غیر حقیقی واقع میں اختلاف نہیں ہے محض صورت اختلاف ہے۔ اور حقیقت اُس کی تعدد ہے خطبہ میں گذر چکا ہے) مثالیں اس اختلاف کی مثلاً اسباب معاش میں عقلا و اہل تجارب کا اختلاف کسی نے زراعت کو اختیار کر لیا کسی نے تجارت کو کسی نے ملازمت کو جس میں ملازم اجیر خاص ہوتا ہے کسی نے اور کسی پیشہ کو جیسی وکالت و طبابت یا کوئی اور ٹھیکہ کا کام جس میں یہ پیشہ ور اجیر مشترک ہی سو اس کا اختلاف حقیقی نہ ہونا ظاہر ہے کیونکہ کوئی پیشہ ور دوسرے پیشہ کے ذریعہ معاش ہونے کی نفی نہیں کرتا اور نہ علی الاطلاق ایک کو دوسرے پر ترجیح دیتا ہے۔ غرض ان کے مقاصد میں تعارض نہیں ہر ایک نے خاص مصالح سے کسی ایک ذریعہ کو اختیار کر لیا۔ یہی معنی ہیں اختلاف حقیقی نہ ہونے کے اور ان ذرائع کا لفعل عبد ہونا بھی ظاہر ہے اسی طرح کا اختلاف مشائخ کی تدابیر میں ہے جو اصلاح نفس کے لئے اُنھوں نے تجویز کی ہیں کہ ہر شیخ طالب کی استعداد اور مناسبت کی بنا پر خاص تدابیر کو اختیار کرتا ہے اُن میں بھی باہم تعارض نہیں اور حکم اس اختلاف کا ظاہر ہے کہ اس میں کوئی محذور نہیں بلکہ درحقیقت یہ تو اختلاف ہی نہیں محض تعدد ہے اور اسی قبیل سے ہے اختلاف حضرت داؤد وحضرت سلیمان علیہما السلام کا حکم فی الحرث میں جو قرآن مجید میں مذکور ہے اور قضا بالابن للکبری والصغری میں جو حدیث شیخین میں مذکور ہے (مشکوۃ باب بدء الخلق و

فصل ہشتم۔ اختلاف کی قسم ہشتم کے بیان میں یعنی جو اختلاف غیر حقیقی ہو اور بفعل حق ہو اور تکوین کے متعلق ہو جس کو مقدمہ میں اختلاف طبائع سے تعبیر کیا ہے اُس کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوقات کی صورتیں اور مزاج اور الوان وغیرہا مختلف پیدا فرمائے ہیں ان آیات میں اسی اختلاف کا ذکر ہے۔

قال تعالیٰ الم تر ان اللہ انزل من السماء ماء فاخرجنا بہ ثمرات مختلفا الوانہا ومن الجبال جدد بیض وحمر مختلف الوانہا وغرابیب سود ومن الناس والدواب والانعام مختلف الوانہ کذلک وقال تعالیٰ ومن اٰیاتہ خلق السموات والارض واختلاف السنتکم والوانکم وقال تعالیٰ والنخل مختلفا اکلہ وقال تعالیٰ یھب لمن یشاء اناثا ویھب لمن یشاء الذکور او یزوجہم ذکرانا واناثا ویجعل من یشاء عقیما وقال تعالیٰ واللہ خلق کل دابۃ من ماء فمنہم من یمشی علی بطنہ ومنہم من یمشی علی رجلین ومنہم من یمشی علی اربع۔ وقال تعالیٰ ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل والنہار لایۃ وقال تعالیٰ کل فی فلک یسبحون وغیرہا من الآیات اور اس اختلاف کا حکم اس کے سوا کیا ہو سکتا ہے کہ اس کے عین حکمت ہونے میں کسی کو کلام ہی نہیں ہو سکتا اور باوجودیکہ اختلاف کی اس قسم کا کوئی تعلق عبد کے کسی فعل اختیاری سے نہیں جیسا مابعد کے اقسام کا ہے جو تشریع کے متعلق ہیں پھر بھی اس کا ذکر کرنا ایک غلطی کی رفع کرنے کیلئے ہے جس کا ذکر خاتمہ کی تنبیہ ہشتم میں ہے۔

فصل نہم۔ اختلاف کی قسم نہم کے بیان میں یعنی جو اختلاف غیر حقیقی ہو اور بجعل حق ہو اور تشریع کے متعلق ہو اور شریعت واحدہ میں ہو اس کی مثال اختلاف قرارت ہے اس کا حکم اس اعتبار سے کہ تشریع فعل حق ہے وہی ہے جو اوپر کی قسم میں گذرا کہ عین حکمت ہے اور اس اعتبار سے کہ اس پر عمل کرنا فعل عبد ہے یہ حکم ہے کہ سب قرارت قرارت رسول ہونے میں متساوی ہیں جس کو چاہے اختیار کرے کسی کو کسی پر ترجیح دینا تحکم ہے اگر ان میں ایسا اختلاف کیا جاوے گا تو قسم چہارم میں داخل ہو کر مذموم ہو جاوے گا اور ابتدائے اسلام میں جو سبعہ حروف یعنی سات لغات مختلفہ عرب کی اجازت تھی وہ اختلاف بھی اس قسم میں داخل ہے گو اُن میں یہ تفاوت ہے کہ قرارت کا نزول حقیقی ہے اور یہ سب قرارت لغت قریش میں ہیں اور حروف کا نزول حکمی ہے باعتبار نزول اذن کے۔

فصل دہم۔ اختلاف کی قسم دہم کے بیان میں یعنی جو اختلاف غیر حقیقی ہو اور بجعل حق ہو اور تشریع کے متعلق

ہو اور شرائع متعددہ میں ہو اس کی مثال اختلاف شرائع ہے جو مختلف انبیاؑ کو عطا کئے گئے اور شریعت متقدمہ کیلئے شریعت متاخرہ ناسخ ہوتی رہی اس کا حکم اس اعتبار سے کہ تشریع فعل حق ہے وہی ہے کہ عین حکمت ہے اور عبد کے اعتبار سے یہ ہے کہ اعتقاد سب کے حق ہونے کا فرض اور جزو ایمان ہے اور عمل کرنا صرف اُس شریعت پر فرض ہے جس کا یہ مکلف بنایا گیا ہے جیسے ہم پر شریعت محمدیہ پر کہ ناسخ ہے تمام شرائع سابقہ کی عمل فرض ہے اور اگر ایک ہی شریعت میں مثلاً شریعت محمدیہ ہی میں ایک حکم دوسرے کا ناسخ ہو وہ بھی اس خاص اعتبار سے شرائع متعددہ کے حکم میں ہو جائے گی اور اس اختلاف کو باوجودیکہ بوجہ اختلاف حلت وحرمت کے ظاہراً اختلاف حقیقی معلوم ہوتا ہے اختلاف غیر حقیقی اس لئے کہا گیا کہ ازمنہ مختلفہ کے اعتبار سے دونوں حکم صحت وصدق میں مجتمع ہیں یعنی وحدت زمانیہ نہ ہونیکے سبب اُن میں تعارض نہیں اور اختلاف حقیقی سے ایسا ہی تعارض مراد ہے جیسا مقدمہ میں ذکر کیا گیا فصول عشرہ بحمد اللہ ختم ہوئے۔

خاتمہ۔ اس میں بعضی ضروری تنبیہات ہیں جو احکام مذکورہ فصول عشرہ پر بمنزلہ تفریعات ہیں۔

تنبیہ اول۔ عام عادت ہو گئی ہے کہ اگر ایسا اختلاف اطباء میں ہوتا ہے تو اُن کے متقدین ومنتسبین میں گروہ بندی ہو جاتی ہے اور فریق حدود شریعت یا حدود تہذیب سے متجاوز ہو کر دوسرے فریق پر مجالس عامہ وخاصہ میں لعن وطعن وتنقیص کرتا ہے بلکہ بعض اوقات اشتہار بازی تک نوبت آجاتی ہے جس کا سبب بجز طمع مال وزر یا حب جاہ وشہرت یا حسد وتکبر وتعصب ونفسانیۃ کے کچھ نہیں ہوتا جس کا قبح فصل اول میں ظاہر ہو چکا اور اگر یہ اختلاف علماء میں ہو جاتا ہے تو اُس وقت اس کے متعلق کئی فرقے پیدا ہو جاتے ہیں بعض تو ایک ایک جماعت کے طرف دار ہو جاتے ہیں بعضے دونوں سے بیزار ہو جاتے ہیں۔ پھر طرف داروں میں دو قسمیں ہو جاتی ہیں بعضے تو وہ ہیں جن کو حق وباطل کی کچھ خبر نہیں نہ تحقیقاً نہ تقلیداً مشروعاً یا اس سے بڑھ کر یہ کہ یہ بھی خبر ہے کہ ہمارا متبوع باطل پر ہے یا حدود سے تجاوز کر رہا ہے پھر بھی اُس کی نصرت عمیا کرتے ہیں پھر اس نصرت میں نہ غیبت سے پرہیز ہے نہ بہتان سے نہ جھوٹ سے نہ دوسری جماعت کو تقریراً و تحریراً و اخباراً و اشتہاراً بدنام و رسوا کرنے سے باک ہے اور نہ اس کی پروا ہے کہ اس کا اثر کسی اسلامی قوت مقصودہ پر کیا پڑے گا اور دین کو ضعف پہنچے گا یا ان حرکات سے مخالفان دین کی آرزوئیں پوری ہو رہی ہیں یا اُن کو قوت پہنچ رہی ہے اس جماعت کا عاصی اور مورد وعید شدید ہونا ظاہر ہے اور بعض وہ ہیں جو اپنے متبوع کو حق پر سمجھ کر اُن کی نصرت کرتے ہیں مگر نہ نصرت حد شریعت کے اندر ہے یعنی اپنے متبوع سے مدافعت کرتے ہیں اور اُس کے مقابل کو

کوئی ضرر نفسانی یا مالی یا جاہی نہیں پہنچاتے اور اگر مدافعت سے بڑھ کر انتقام لیتے ہیں تو اُس میں جزاء سیئة سیئة مثلها سے تجاوز نہیں کرتے گو اس کی رعایت بنا بر تجربہ پل صراط پر گذرنے سے کم دشوار نہیں۔ یہ لوگ نصرت حق میں ماجور اور مجازاۃ بالمثل میں معذور ہیں۔ اور جو دونوں سے بیزار ہیں وہ وہ ہیں جن کو دین کیساتھ پہلے ہی سے محبت نہیں اور نہ وہ اطاعت احکام کو ضروری سمجھتے ہیں نہ اُن کو فکر عمل ہے نہ اُن کے قلب میں علماء کی عظمت و وقعت و محبت و عقیدت ہے اُن کو اعمال سے بچنے کا اور علماء پر اعتراض کرنے کا ایک بہانہ مل گیا سو اُن کی حالت کا فیصلہ ظاہر ہے حاجت بیان نہیں اور نہ اُن سے خطاب کچھ مفید ہے صرف اتمام حجت کے لئے ایک نظیر جواب میں ذکر کئے دیتا ہوں وہ یہ کہ ان صاحبوں کو اگر اتفاق سے کیمیا کی ہوس ہو جاوے اور کسی شخص کے متعلق یقین بلکہ شبہ بھی ہو جاوے کہ یہ اس کو جانتا ہے مگر اُس کی ظاہری حالت اُس کی تکذیب کرتی ہو تب بھی اُن کو کوئی امر اُس کی خدمت و اطاعت سے مانع نہیں ہوتا محض اسی امید پر کہ اس سے اتنی بڑی دولت مل سکتی ہے اور اس کا دھوکہ باز ہونا بھی ثابت ہو جائے تو خاص اُس سے تو علیحدگی اختیار کرے گا لیکن اگر کسی دوسرے پر اس کا مظنہ ہو جاوے تو یہی معاملہ اُس کیساتھ بھی کرے گا اور بالکل اس شعر کا مصداق ہو جاوے گا۔ ؎

طلبگار باید صبور و حمول　　　　که نشنیده ام کیمیا گر ملول

کشند از برائے دلے بارہا　　　　خورند از برائے گلے خارہا

سو اگر ان صاحبوں کو دین کی طلب ہوتی تو اُس مطلوب کے حاصل کرنے کے لئے یہی معاملہ ان کا علماء کی ساتھ بھی ہوتا گو وہ علماء باعمل بھی نہ ہوتے مگر اس کو تو دولت علم دین ہر حال میں دے سکتے ہیں پھر اس میں دھوکہ بھی نہیں دیتے اگر کسی کو شبہ ہو کہ بعض علماء اپنی غلطیوں کی تاویلیں بھی کرتے ہیں کیا یہ دھوکہ نہیں ہے جواب یہ ہے کہ مسائل تو غلط نہیں بتلاتے یا مسائل دانی کا دعویٰ تو غلط نہیں کرتے نہ اُن کی تاویل کا یہ مطلب ہوتا ہے اُس کا حاصل تو یہ ہے کہ باوجودیکہ مسئلہ کے خلاف کوئی کام لیا مگر یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ مسئلہ تو اپنے حال پر صحیح ہے مگر ہم نے اس کے خلاف نہیں کیا سو اس سے دوسرے کو تو کوئی ضرر نہیں پہنچا خود اُن کا معاملہ حق تعالیٰ کیساتھ ہے وہ آپ بھگتیں گے۔ اور ایک فرقہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ نہ کسی کی طرفدار نہ کسی سے بیزار۔ اُن کی حالت بالکل بے خطر و بے ضرر ہے گو ناصر حق سے اُس کا اجر کم ہو مگر اس میں ترجیح یہ ہے کہ اس میں احتمال معصیت نہیں اور جس شخص کی نصرت پر حق کا غلبہ موقوف نہ ہو اُس کے لئے یہی

طرز اسلم اور بے غبار ہے۔

تنبیہ دوم۔ بعضے لوگ محض حمیت قومی یا نصرت خاندانی کی بناء پر ہر حال میں اپنی برادری یا کنبہ یا اولاد کی طرف داری کو ضروری سمجھتے ہیں۔ جا بیجا کو نہیں دیکھتے اور اس کا نام قومی اتفاق رکھتے ہیں فصل دوم میں اس کا حکم مذکور ہو چکا۔

تنبیہ سوم۔ بعض جہلاء علماء پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ان کے یہاں ہر بات میں اختلاف ہے اب ہم کس کا اتباع کریں کس کو سچا سمجھیں کس کو جھوٹا سمجھیں سو فصل سوم میں جب اُس اختلاف کا قرآن و حدیث و اقوال اکابر امت سے محمود ہونا ثابت ہو چکا ہے تو اس اختلاف پر اعتراض کرنا حق تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اکابر اُمت پر اعتراض کرنا ہے۔ رہا یہ کہ پھر ہم کس کا اتباع کریں سو اس کا فیصلہ نہایت سہل ہے وہ یہ کہ جب کسی مریض کے باب میں ماہرین اطباء کا اختلاف ہوتا ہے یا کسی مقدمہ کے متعلق وکلاء کا اختلاف ہوتا ہے کیا تم سب کو چھوڑ کر مریض کے معالجہ سے اور مقدمہ کی پیروی سے بیٹھ رہتے ہو یا کسی اصول کی بناء پر اُن میں سے ایک کو ترجیح دے کر اپنے مقصود میں مشغول ہو جاتے ہو اسی طرح یہاں بھی ترجیح کے کچھ اصول ہیں جو عقل صحیح سے معلوم ہو سکتے ہیں اُن ہی اُصول سے یہاں بھی ایک کو ترجیح دیکر کام میں لگنا چاہئے مگر اختلاف اطباء کے وقت اُن اصول کا اعمال اور اختلاف علماء کے وقت اُن اصول کا اہمال صرف اس وجہ سے ہے کہ وہاں مقصود دنیوی کو ضروری سمجھتے ہیں اور وہ موقوف ہے اتباع پر۔ اور یہاں مقصود دینی کو ضروری نہیں سمجھتے اس لئے بہانے ڈھونڈتے ہیں بعض لوگ اس سے بڑھ کر جہالت پر کار فرما ہوتے ہیں اور یہ مشورہ دیتے ہیں کہ علماء سب جمع ہو کر ایسے مسائل کا فیصلہ کر کے سب ایک شق پر متفق ہو جاویں اس کا حقیقی جواب سمجھنے کے لئے تو علوم شرعیہ میں مہارت کی ضرورت ہے جو ان صاحبوں میں اس وجہ سے مفقود ہے کہ علم دین میں مشغول ہونا ان کے نزدیک منجملہ جرائم و تنزل کے ہے اس لئے ایک سطحی جواب عرض کرتا ہوں وہ بھی کافی ہے وہ یہ کہ کیا اس کے قبل کسی زمانہ میں ایسے علماء و سلاطین نہیں گذرے جنھوں نے اس ضرورت کا احساس کیا ہو اور اس کا انتظام بھی کر سکتے ہوں اگر جواب نفی میں ہے تو آفتاب نصف النہار کا انکار ہے اور اگر اثبات میں ہے تو اس سے اجمالاً سمجھ لیجئے کہ اس میں کوئی مانع شرعی ضرور تھا جس کے سبب اس کا قصد نہیں کیا گیا تو کیا ایک ممنوع شرعی کی ہم سے درخواست کی جاتی ہے۔ ع ایں خیال ست و محال ست و جنوں۔ کیا علماء تمہاری خواہشوں پر اس آیت کو بھول جائیں گے ولئن اتبعت اھواءھم بعد الذی جاءک من العلم مالک

من اللہ من ولی ولا نصیر۔

لطیفہ۔ ایک عالم سے جو کہ فارسی میں احقر کے اُستاد ہیں ایک عیسائی نے اعتراض کیا کہ اہل اسلام میں دینی تحقیق کی کمی کی ایک بڑی دلیل یہ ہے کہ ان کے اکثر مسائل مختلف فیہ ہیں اگر کافی تحقیق ہوتی تو سب میں متفقہ فیصلہ ہو جاتا اُنھوں نے جواب دیا کہ یہی تو دلیل ہے ان کی غایت تحقیق کی کہ کوئی چھوٹے سے چھوٹا جزو بھی بے تحقیق کئے نہیں چھوڑا اور تحقیق کے لوازم عادیہ سے ہے اہل تحقیق میں اختلاف ہو جانا خصوص جب کہ محل تحقیق معانی میں سے ہو جبکہ مادیات مشاہدہ میں اختلاف ہو جاتا ہے ماشاء اللہ نہایت لطیف جواب ہے

تنبیہ چہارم۔ ایک عام طریقہ ہو گیا ہے۔ مسائل دینیہ میں جہلاء کا دخل دینا اور دلیل کے مقابلہ میں اس کہدینے کو کافی سمجھنا کہ ہمارا خیال یہ ہے اس کا مذموم ہونا فصل چہارم میں گذر چکا ہے اتنا اور مزید کرتا ہوں کہ کیا یہ حضرات کبھی کسی حکیم و ڈاکٹر کی تجویز سننے کے بعد اُس کے خلاف رائے قایم کر کے یہ کہنے کی ہمت کر سکتے ہیں کہ ہمارا خیال یہ ہے یا کسی حاکم و افسر کے سامنے اُس کے حکم کے خلاف رائے ظاہر کر کے یہ کہنے کی جرأت کر سکتے ہیں کہ ہمارا خیال یہ ہے۔ تو افسوس خدا و رسول کے احکام کے سامنے یہ کہنے کی کیسے جسارت ہوتی ہے اگر کہا جاوے کہ وہ اللہ و رسول کے احکام ہی نہیں ہوتے یا تو وہ علماء کا اجتہاد ہوتا ہے یا اگر نصوص ہوتے ہیں تو اُن کی تفسیر علماء کی ہوتی ہے ہم علماء کے مقابلہ میں کہتے ہیں۔ اس کا جواب ظاہر ہے کہ نصوص کو بھی علماء جیسا سمجھتے ہیں تم قیامت تک نہیں سمجھ سکتے اور اگر اُن کا اجتہاد ہے تو وہ اجتہاد بھی ماخوذ نصوص ہی سے ہے اُس کے اخذ کا سلیقہ بھی علماء ہی کو ہے تم کو نہیں لہذا دونوں حالتوں میں علماء کے مقابلہ میں یہ کہنا درحقیقت خدا و رسول ہی کے مقابلہ میں کہنا ہے۔

لطیفہ۔ میرا زمانۂ فراغ درسیات کا قریب تھا کہ ایک وکیل جن کے ساتھ قانون کی کتابیں بھی تھیں ہمارے گھر مہمان ہوئے میں تفریحاً ایک اردو کتاب قانون کی اٹھا کر دیکھنے لگا اور امتحاناً ایک دفعہ کی تقریر اُن کے سامنے کر کے اُن سے تصویب چاہی انھوں نے کہا کہ اس دفعہ کا یہ مطلب نہیں اور جو مطلب اُنھوں نے سمجھا تھا وہ جی کو لگتا تھا دیکھئے اردو اپنی مادری زبان اور معمولی عبارت اور سمجھنے والا ایک فارغ طالب علم اور پھر بھی سمجھنے میں غلطی۔ تو یہ بیچارے اُردو خوان عربی کو یا عربی کے اردو ترجمہ کو کہ وہ دلالت علی المطلوب میں اور بھی بعید ہو جاتا ہے۔ صحیح صحیح کیسے سمجھ سکتے ہیں اور اس سے بڑھ کر یہ کہ اُس سے استنباط کیسے کر سکتے ہیں مجھ کو تو ایسے مدعیان کا منظر دیکھ کر بیساختہ یہ شعر یاد آ جاتا ہے۔ ؎

گربہ میر و سگ وزیر و موش را دیوان کنند　　این چنیں ارکان دولت ملک را ویراں کنند

تنبیہ پنجم - بعض لوگوں کو اتفاق میں یہانتک غلو ہو جاتا ہے کہ کفار سے بھی کامل اتفاق رکھنا چاہتے ہیں حتی کہ اُن کے بعض شعائر مذہبی تک کو اختیار کر لیتے ہیں اور حتی کہ بعض مدعیان علم جوش اتفاق میں مشرکین کو اہل کتاب ثابت کرنیکی کوشش کرنے لگتے ہیں اور حتی کہ اُن کفار کی خاطر احکام اسلامیہ میں تحریف کرنیکو گوارا کر لیتے ہیں اور یہ ہوا چند روز سے زیادہ چل گئی ہے فصل پنجم میں اس کی تحقیق گذر چکی ہے۔

تنبیہ ششم - بعض منسوبین الی التصوف میں یہ مرض ہو گیا ہے کہ اُن کے یہاں بدعت وسنت کا فرق ہی لاشئی ہے اُن کا مذاق یہ ہے کہ ایسے امور میں نزاع و اختلاف ناحقیقت شناسی سے ہے سب کو توسع سے کام لینا چاہئے اور یہ تو اُن کا ذکر ہے جو اللہ کا نام لینے والے اور کسی قدر مجاہدہ سے اپنے اخلاق کو درست کر چکے ہیں ورنہ اُن میں جو ذکر و مجاہدہ سے محروم ہیں وہ تو اہل حق کے دشمن اور سنت سے نفور ہیں اور متبعین سنت کو بُرے القاب سے یاد کرتے ہیں اور اپنے تابعین کو اُن سے نفرت دلاتے ہیں اور بدعات کو سنن بلکہ فرائض سے بڑھ کر مثل جزو ایمان کے اور اللہ و رسول کی محبت کی علامات سے ٹھیرا رکھا ہے اُن کی بیہودگی کا تو ذکر ہی نہیں میں اُن کا ذکر کرتا ہوں جن میں کچھ اثر ذکر و فکر کا ہے سو اُن کا مذاق جس کو وہ مذاق تصوف سمجھتے ہیں یہ ہے کہ ایسے امور میں باہم اختلاف نہ کرنا چاہئے بلکہ بعضے تو جو زیادہ غالی ہیں اسلام و کفر کے اختلاف میں بھی تنگی کو اچھا نہیں سمجھتے اور اُن کا مقولہ یہ ہے موسےٰ بدین خود - عیسےٰ بدین خود - اور ان کے دلائل اس قسم کے اقوال ہیں

ـ۵ حافظا گر وصل خواہی صلح کن باخاص و عام　　با مسلماں اللہ اللہ با برہمن رام رام

سو اول تو خدا جانے یہ کس کا قول ہے دوسرے اگر کسی بزرگ کا بھی ہو تب بھی دو حال سے خالی نہیں اگر قرآن و حدیث کے خلاف ہے تو اُس کو بزرگ کا قول ہی کہنا جائز نہیں اور اگر موافق ہے تو موافقت کی صورت بجز اس کے کچھ نہیں کہ ان اقوال میں کوئی ایسی تاویل کیجائے جس سے وہ قرآن و حدیث کے معارض نہ رہے فصل ششم میں بدعت میں توسع نہ ہونیکی تحقیق گذر چکی ہے۔

لطیفہ - میں بالکل نو عمر تھا اور کانپور میں تازہ تازہ مدرسی پر مامور ہوا تھا - والد صاحب مرحوم اتفاق سے ایک مقدمہ کی ضرورت سے الہ آباد آئے اور بیمار ہو گئے - میں بیماری کی خبر پا کر الہ آباد حاضر ہوا اُس زمانہ میں وہاں ایک ولایتی بزرگ تھے محمدی شاہ ذاکر شاغل با اوقات بزرگ تھے گو صاحب سماع تھے مگر دنیادار

ـ۵ اس کا ابطال احقر نے اپنے رسالہ ارسال الجنود میں کیا ہے ۱۲ منہ

نہ تھے اکثر اہل مقدمہ اُن کی خدمت میں مقدمات میں دعا کرانے کیلئے جایا کرتے تھے والد صاحب مرحوم اپنے ساتھ مجھ کو بھی ان کی خدمت میں لیگئے بہت اخلاق سے پیش آئے اور جب اُن کو معلوم ہوا کہ یہ طالب علم ہے تو فرمانے لگے مولوی اس آیت کا ترجمہ کرو۔ لکل امۃ جعلنا منسکا ھم ناسکوہ فلا ینازعنك فی الامر وادع الی ربك انك لعلی ھدی مستقیم۔ دیکھو اس میں نزاع سے منع فرمایا ہے میں نے عرض کیا کہ حضرت آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نزاع کفار سے منع نہیں فرمایا چنانچہ لاتنازعھم نہیں فرمایا گیا بلکہ کفار کو نزاع رسول سے منع فرمایا ہے چنانچہ لاینازعنك اس میں صریح ہے تو آیت سے تو نزاع اہل باطل مع اہل الحق کی نہی ثابت ہے نہ کہ اس کا عکس کیونکہ اس کا عکس تو دعوت الی الحق ہی جو وادع الی ربك کا مدلول ہے آگے دونوں حکموں کی علت ہے انك لعلی ھدی مستقیم یعنی چونکہ آپ ہدی مستقیم پر ہیں اس لئے آپ کو حق ہے کہ دوسروں کو اپنی راہ کی طرف بلائیں اور وہ لوگ ہدیٰ پر نہیں اس لئے ان کو حق نہیں کہ آپ کو اپنی راہ کی طرف بلائیں یہ بسط ہے اُس تقریر کا جو شاہ صاحب کے جواب میں عرض کی گئی شاہ صاحب سنکر بالکل خاموش ہو گئے مگر خوش رہے۔ اگر کسی طالبعلم کو شبہ ہو کہ بعض مفسرین نے فلا ینازعنك کی تفسیر میں فلا تنازعھم کہا ہے تو جواب صحیح نہ رہا اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ ان بعض کی تفسیر پر مطلق نزاع مراد نہیں بلکہ نزاع خاص مراد ہے یعنی نزاع غیر احسن۔ فصل پنجم میں تبلیغ و مناظرہ کے متعلق ان دونوں کا فرق گذر چکا ہے اور فصل ششم میں اُن آیات کا اشتراک کفار و متنازعین میں گذر چکا ہے۔

تنبیہ ہفتم۔ بعض لوگ اختلاف غیر حقیقی کیساتھ اختلاف حقیقی کا سا معاملہ کرتے ہیں اور اختلاف حقیقی کی بھی وہ قسم جو اصول دینیہ میں ہو کہ اُس میں ایک شخص دوسرے کو گمراہ کہتا ہے چنانچہ بعض مدعیان تصوف سلاسل میں ایک دوسرے پر اس طرح ترجیح دیتے ہیں جس سے دوسرے کی تنقیص ہوتی ہے کوئی چشتی کو بڑھاتا ہے اور نقشبندی کی اہانت کرتا ہے کوئی بالعکس اس کا حکم فصل ہفتم میں مذکور ہو چکا ہے کہ اس اختلاف میں کوئی محذور نہیں بلکہ یہ اختلاف ہی نہیں محض تعدد طرق ہے جیسے ایک کراچی سے حج کو چلا گیا۔ دوسرا بمبئی سے اس میں کسی کی تنقیص کرنا جہل محض اور تعصب قبیح ہے۔

تنبیہ ہشتم۔ مسئلہ اتفاق کے متعلق اکثر محرکین اتفاق اپنی تقریروں میں ایک غلطی کرتے ہیں وہ یہ کہ ان مقررین کا بالعموم یہ شیوہ ہو گیا ہے کہ دلائل تکوینیہ سے بھی اپنے مدعا کی اس طرح تائید کیا کرتے ہیں کہ دیکھو زمین کے اجزاء میں اگر اجتماع و اتفاق نہ ہوتا تو اُس پر ہمارا استقرار نہ ہو سکتا اگر آسمان کے اجزاء میں اتفاق

نہ ہوتا تو ہم اُس کے منافع سے محروم رہتے ان سب کی ذات اور منافع کا وجود اتفاق ہی پر موقوف ہے اس استدلال کا غلط ہونا ظاہر ہے کیونکہ یہ اتفاق تکوینی اگر استحسان اتفاق کی دلیل ہو سکتی ہے تو اسی طرح اختلاف تکوینی جس کا ذکر فصل ہشتم میں ہے۔ استحسان اختلاف کی بھی دلیل ہو سکے گی۔ ولم یقل بہ احد۔

لطیفہ۔ جب میری شادی ہوئی تو برادری کے ایک ممتاز شخص کو جن سے والد صاحب مرحوم کی کچھ کشیدگی تھی والد صاحب نے دعوت شرکت کیلئے مجھ سے رقعہ لکھوایا۔ میں نے اُس میں اتفاق کے محاسن میں اجتماع اجزاء ارض و سماء کا بھی ذکر کیا تھا اُنھوں نے جواب میں وہ حدیث ذکر کی جس میں باہم آسمانوں میں اور زمینوں میں پانچ پانچ سو برس کا فصل وارد ہے اور لکھا کہ یہ حدیث افتراق کے استحسان پر دال ہے۔ او کما قال۔ اب مجھ کو سوچنے سے اپنی کمزوری یاد آتی ہے کہ واقع میں میرا استدلال ہی لاشئی تھا اس لئے اُس کا جواب بے شک لاجواب ہے اور اس غلطی استدلال کے ذکر کا وعدہ فصل ہشتم کے اخیر میں گذرا ہے۔

تنبیہ ہشتم۔ بعض لوگوں کو قرآن مجید کا حقیقی نزول سات قراءت میں اور حکمی نزول سات لغات میں جن کو حدیث میں سبعہ احرف فرمایا گیا ہے۔ سُن کر قرآن مجید کے محفوظ قطعی ہونے پر نعوذ باللہ شبہ ہو جاتا ہے کہ محفوظ قطعی میں اختلاف کیسا اس غلطی کا منشا یہی ہے کہ اختلاف کے معنی تعارض کے سمجھ گئے جس میں ایک کا اثبات دوسرے کی نفی ہے ایسا تعارض فی الواقع منافی محفوظیت کے ہے مگر یہاں تو اختلاف ہی نہیں۔ صرف تعدد ہے اور حفاظت جیسے امر واحد کی ہو سکتی ہے امور متعددہ بھی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ سبع قراءت کا اس وقت تک محفوظ ہونا اور سبعہ احرف کا جبتک وہ باقی تھے محفوظ رہنا مشاہد ہے فصل نہم میں اس کی تحقیق گذر چکی ہے۔

تنبیہ نہم۔ بعض اہل باطل کو نسخ احکام پر یہ شبہ ہو گیا ہے کہ نسخ فرع ہے تعارض کی اور متکلم واحد کے دو کلاموں میں تعارض ہونا مستلزم ہے متکلم کے باذہول عن الکلام السابق کو یا جہل عن مصلحۃ الکلام اللاحق کو اور حق تعالیٰ اس سے منزہ ہے پس نسخ ہی منتفی ہے۔

جواب اس کا ظاہر ہے کہ ان دونوں حکموں میں محض صورۃً تعارض ہے حقیقۃً تعارض نہیں بوجہ اختلاف ازمنہ حکم کے جیسا طبیب ماہر کے نسخوں میں خاص یہ اختلاف ہوتا ہے کہ وہ اول منضج کا نسخہ تجویز کرتا ہے پھر مسہل کا پھر تبرید کا پھر تقویت کا اور یہ سب وہ پہلے ہی سے تجویز کر لیتا ہے کہ مختلف اوقات میں یہ سب نسخے

علی الترتیب استعمال کراؤں گا وہاں کسی کو یہ شبہ نہیں ہوتا پس اشکال کی بنا ہی منہدم ہے۔ لہذا اشکال بھی منعدم ہے اس کا تعارض حقیقی نہ ہونا فصل دہم میں مذکور ہو چکا ہے۔

التفریع علی المجموع ۔ مجموعہ اجزاء رسالہ سے امور ذیل ثابت ہوئے۔

(ع۱) اختلاف کے اقسام عشرہ میں سے اختلاف مذموم صرف چار اختلاف ہیں یعنی قسم دوم۔ وچہارم وپنجم وششم۔ اور وہ بھی جانبین سے نہیں بلکہ صرف صاحب باطل کی طرف سے۔ باقی صاحب حق کی طرف سے تو یہ اقسام بھی محمود اور مطلوب ہیں اور بقیہ چھ اقسام تو علی الاطلاق محمود ہیں۔ اور اگر قسم ہشتم کو اُس وجہ کی بناء پر جو کہ فصل ہشتم میں مذکور ہے ان اقسام میں سے مستثنیٰ کر دیا جائے تب بھی اختلاف محمود کی پانچ قسمیں رہجاتی ہیں تو ہر حال میں زیادہ اقسام اختلاف کے محمود ہی رہے ایک صورت میں چھ قسمیں اور ایک صورت میں پانچ قسمیں اور دوسری جانب چار ہی قسمیں ہیں پس علی الاطلاق اتفاق کو محمود اور اختلاف کو مذموم کہنے کا حکم غلط ہو گیا۔

(ع۲) اختلاف محمود کے بعض اقسام وہ بھی ہیں کہ وہ صرف محمود ہی نہیں بلکہ شرعاً واجب اور اُن کے مقابل اتفاق شرعاً حرام ہے ان سب کی تفصیل فصول سابقہ میں جدا جدا مذکور ہو چکی ہے اور ساتھ ساتھ دلائل بھی مذکور ہوئے ہیں بعض دلائل بطور تتمہ کے اور بھی ذکر کرتا ہوں۔

قال اللہ تعالیٰ۔ وقال انما اتخذتم من دون اللہ اوثانا مودۃ بینکم فی الحیوۃ الدنیا ثم یوم القیمۃ یکفر بعضکم ببعض ویلعن بعضکم بعضا الآیۃ۔ وقال تعالیٰ وقالوا تقاسموا باللہ لنبیتنہ واھلہ ثم لنقولن لولیہ ما شھدنا مھلک اھلہ وانا لصادقون ومکروا مکرا ومکرنا مکرا وھم لا یشعرون وقال تعالیٰ واذ یمکر بک الذین کفروا لیثبتوک او یقتلوک او یخرجوک ویمکرون ویمکر اللہ وغیرھا من الآیات وعن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لابی ذر یا اباذر ای عری الایمان اوثق قال اللہ ورسولہ اعلم قال الموالاۃ فی اللہ والحب فی اللہ والبغض فی اللہ رواہ البیہقی فی شعب الایمان وعن ابی ذر فی حدیث طویل قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان احب الاعمال الی اللہ تعالیٰ الحب فی اللہ والبغض فی اللہ رواہ احمد۔ وروی ابوداؤد الفصل الاخیر وعن ابی رزین فی حدیث طویل انہ قال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احب فی اللہ وابغض فی اللہ

رواہ البیہقی (مشکوٰۃ)

(ع۳) جب بعض افراد اتفاق کے حرام اور بعض افراد اختلاف کے واجب ہوئے اور واجب غیر ہے حرام سے تو ثابت ہوا کہ بعض اختلاف خیر ہے اتفاق سے اور بعض اتفاق شر ہے اختلاف سے۔ عارف رومی اسی

باب میں فرماتے ہیں۔ ۵

جنگ ہا بین کان اصول صلح است — چوں نبی کہ جنگ او بہر خدا است
طرفہ آں جنگے کہ اصل صلحہا ست — شاد آں کایں جنگ او بہر خدا است
غالب است و چیر بر ہر دو جہاں — شرح ایں غالب نگنجد در دہاں
ذرۂ کو محو شد در آفتاب — جنگ او بیروں شد از وصف حساب
چوں ز ذرہ محو شد نفس و نفس — جنگش اکنوں جنگ خورشید ست و بس
رفت از وے جنبش طبع و سکوں — از چہ از انا الیہ راجعون

(خطبہ دفتر سادس)

(ملک) جب بعض اختلاف محمود بلکہ واجب بھی ہے اور جو اختلاف مذموم ہے وہ بھی مطلقاً نہیں بلکہ صرف صاحب باطل کی طرف سے جیسا ابھی نمبر (۱) میں بھی گذرا ہے تو ہرنا اتفاقی کے وقوع پر بعض لوگوں کا جانبین کو ملامت کرنا یا بلا تحقیق ایک پر ملامت کرنا ظلم ہے بلکہ سب سے اول اس کی تحقیق ضروری ہے کہ کس کا اختلاف محمود ہے کس کا مذموم۔ پھر صاحب محمود کی نصرت اور صاحب مذموم پر ملامت کا حق ہے اور اشتباہ کی صورت میں سکوت واجب ہے جیسا تنبیہ اول میں مفصلاً بیان کیا گیا ہے۔

(ملہ ۵) جو دلائل مطلوبیت اتفاق کے ہیں وہ مطلق نہیں بلکہ اُن کے خاص محامل ہیں جیسے دلائل مطلوبیۂ اختلاف کے بھی خاص محامل ہیں ان سب کی تفصیل فصول رسالہ میں مذکور ہوئی ہے۔ ان دلائل مطلوبیۂ اتفاق میں سے ایک خاص دلیل کے متعلق جو کہ کثیر الدور علی الالسنہ ہے ایک خاص غلطی عام ہو رہی ہے اُس کا مختصر دفع بطور تتمہ کے ضروری سمجھتا ہوں وہ دلیل یہ آیت ہے واعتصموا بحبل اللہ جمیعاً ولا تفرقوا واذکروا نعمۃ اللہ علیکم اذ کنتم اعداء فالف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمتہ اخواناً الآیۃ اور وہ غلطی یہ ہے کہ اس آیت میں دو لفظ دیکھ لیتے ہیں ایک جمیعاً کہ اجتماع پر دال ہے۔ دوسرا لا تفرقوا کہ افتراق سے ناہی ہے اور اُس کی قید پر نظر نہیں کرتے اس لئے محل بے محل اس کو استدلال میں پیش کر دیتے ہیں۔ یہ ہے وہ غلطی عام۔ اور دفع اس غلطی کا اس قید میں نظر کرنا ہے اور وہ قید اعتصام بحبل اللہ کی ہے جس کی تفسیر احکام دینیہ کا التزام اعتقادی وعملی ہے۔ تقریر مدلول آیت کی بلحاظ قید یہ ہے کہ تم سب اعتصام اختیار کرو اور اس میں تفرق مت کرو کہ کوئی اعتصام اختیار کرے کوئی نہ کرے پس مقصود بالذات اعتصام ہے نہ کہ اجتماع اور منہی عنہ ترک

اعتصام ہے نہ کہ تفریق۔ پس اگر اعتصام میں تفرق ہوتا ہو اس طور سے کہ بعض نے اعتصام کیا بعض نے نہ کیا تو اس تفرق سے بچنے کے کیلئے اعتصام کو نہ چھوڑیں گے بلکہ اعتصام کے لئے تفرق کو گوارا کر لیں گے اور اگر ترک اعتصام سے اجتماع حاصل ہوتا ہو اس طور سے کہ سب نے اعتصام ترک کر دیا اور بے دینی پر مجتمع ہو گئے تو اس اجتماع کے لئے اعتصام کو ترک نہ کریں گے بلکہ اعتصام کے لئے اجتماع کو ترک کر دیں گے خوب سمجھ لو۔ یہ تو دفع ہے غلطی کا اور اس آیت میں ایک فائدہ عظیمہ علمیہ وعملیہ متعلقہ اتفاق پر بھی دلالت ہے یعنی اس میں اتفاق واجتماع مطلوب کے حاصل ہونے کا ایک سہل اور کامیاب طریقہ بھی بتلایا گیا ہے وہ طریقہ یہ ہے کہ سب مل کر احکام الٰہیہ کا اتباع کرنے لگیں اس سے خود بخود بلا کسی تدبیر مستقل کے لزوماً اتفاق پیدا ہو جاوے گا۔ ورنہ بدون اس کے بڑی سے بڑی تدبیر بھی ناکام ہے۔ اوّل تو حدوث ہی ہیں ورنہ بقا میں تو ضرور۔ اور راز اس کا یہ ہے کہ ایسا اتفاق اغراض پر مبنی ہو گا اور اغراض میں تبدل ہوتا رہتا ہے اُسی کیسا تھ اتفاق بھی رخصت ہو جاوے گا۔ اور جو اتفاق احکام الٰہیہ پر مبنی ہو گا چونکہ احکام بدلتے نہیں اس لئے وہ اتفاق بھی باقی رہتا ہے اور ایسی تدابیر کے غیر نافع ہونے کی طرف دوسری آیت میں اشارہ فرمایا گیا ہے۔ هو الذی ایدک بنصره وبالمؤمنین والف بین قلوبهم لو انفقت ما فی الارض جمیعا ما الفت بین قلوبهم ولکن الله الف بینهم۔ یہ مجمل تقریر ہے آیت اعتصام کے دو مدلولوں کی ایک دفع غلطی متعلق اتفاق اور دوسری تعلیم تدبیر اتفاق۔ اور مفصل تقریر مدلول اول کی احقر کے وعظ الاعتصام بحبل اللہ کے ثلث دوم میں جو اسی آیت کے بیان میں ہے اور مدلول ثانی کی وعظ الاتفاق کے ثلث دوم اور ورق اخیر میں جو ایک دوسری آیت کے بیان میں ہے شائع ہو چکی ہے اگر شوق ہو ملاحظہ فرما لیا جاوے۔

ف قولہ وہ طریقہ یہ ہے الخ میں کہتا ہوں کہ احکام الٰہیہ کے اتباع کا اصل مبنیٰ ہے ترک ہوئی کیونکہ جب تک ترک ہوئی نہ ہو اُس وقت تک صحیح طور پر اتباع احکام الٰہیہ ہی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اب اتفاق کا اصل مبنیٰ ترک ہوئی قرار پایا۔ پس جو لوگ دل سے چاہتے ہیں کہ مسلمانوں میں اتفاق واتحاد ہو اُن کا فرض یہ ہے کہ وہ اپنی خواہشات کو چھوڑ کر اپنے کو حق تعالیٰ خواہش کی تابع بناویں اور جو خدا ورسول کا حکم ہو اُس کو صحیح طور پر سمجھ کر اُس پر عمل کریں اور اگر اس صحیح طور پر عمل کیا جاوے گا تو انشاء اللہ مسلمانوں میں نہ بنیادی اختلافات رہیں گے اور نہ مذہبی فرقہ بندیاں۔ اور جو اختلاف افہام کے تفاوت وغیرہ سے باقی رہے گا وہ اختلاف کی حد میں رہیگا اور مخالفت ومخاصمت کی حد تک نہ پہنچیگا۔ اور ترک ہوئی کا مبنیٰ ہے تواضع اس لئے یہ کہنا بھی نہایت صحیح ہے کہ مبنی اتفاق کا تواضع ہے اس لئے مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ ترک کبر اور تحصیل تواضع کی کوشش کریں تاکہ اُس سے ترک ہوئی حاصل ہو اور اس سے امتثال اوامر الٰہیہ واجتناب عن نواہیہ اور اس سے اتفاق وائتلاف یہ تفصیل ہے حضرت حاجی شاہ امداد اللہ صاحب قدس سرہٗ کے اس مختصر ملفوظ کی (جس کو حضرت مولانا اشرف علی صاحب نے روایت کیا ہے) کہ اتفاق کا اصل مبنیٰ تواضع ہے ۱۲ حبیب احمد کیرانوی۔

الحمد للہ رسالہ ختم ہوا اور غالباً اپنے موضوع میں یہ پہلا رسالہ ہے واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم۔

کتبہ اشرف علی عفی عنہ لیوم النحر من ذی الحجۃ سنہ ۱۳۴۶ھ

رسالہ رد التوحد فی الطلاق ذات التعدد بصورۃ السوال والجواب

السوال۔ جامع کمالات صوری و معنوی حکیم الامۃ جناب مولانا اشرف علی صاحب دامت برکاتہم۔

بعد تحیہ مسنونہ عرض این کہ این استفتار معہ جواب ارسال خدمت اقدس ہے۔ حضور والا بہ نفس نفیس مہربانی فرماکر ملاحظہ کریں اگر مجیب کا جواب صحیح ہے تو دستخط فرما دیا جاوے ورنہ اختصار کیساتھ تردید کردی جاوے جہانتک ممکن ہو جواب باصواب سے جلد مطلع فرماویں نوازش ہوگی۔ جواب کا سخت انتظار رہے گا۔ والسلام

(استفتار) جس کا ذکر خط بالا میں ہے۔ کیا فرماتے ہیں علمار دین اس مسئلہ میں کہ زید اپنی بی بی ناہیدہ سے چندروز قبل سے ناخوش و ناراض رہا کرتا تھا کل اتفاق یہ ہوا کہ زید جس وقت حویلی میں گیا تو ناہیدہ کو واہیات خرافات بولتے پایا۔ اس نے منع کیا۔ نہیں ملنے پر بات بڑھ گئی اور زید نے دو جوتہ ناہیدہ کو مارا جس پر ناہیدہ نے زید کو ماں بہن کی گالی دیا۔ زید نے بحالت غضب ناہیدہ کو کہا کہ ہم نے تم کو طلاق دیا طلاق دیا طلاق دیا۔ اب سوال یہ ہے کہ طلاق بائنہ ہوگیا یا نہیں۔ اور از روئے شرع شریف کوئی صورت پھر اپنے زوجیت میں لانے کی ہے یا نہیں۔

(جواب ہمراہ خط) صورت مسئولہ میں اگر زید کا غصہ اس درجہ تھا کہ زید کے ہوش و حواس درست نہ تھے۔ یا غصہ کی وجہ سے کسی امر کا صحیح ارادہ نہ کر سکتا ہو بلکہ بیخودی میں ایسے کام اس سے سرزد ہوئے ہوں جن پر غصہ دور ہونیکے بعد سخت نادم ہونا پڑے تو ان دونوں صورتوں میں طلاق ہی نہ واقع ہوگی۔ ابوداؤد ج ۲ صفحہ ۱۲۴ قالت سمعت عائشۃ رض تقول سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا طلاق و لا عتاق فی اغلاق قال ابوداؤد الغلاق اظنہ فی الغضب وقال ابن القیم فی زاد المعاد صفحہ ۲۳ والغضب علی ثلثۃ اقسام احدھا مایزیل العقل ولا یشعر صاحبہ بما قال وھذا لا یقع طلاقہ بلا نزاع۔ الثانی مایکون فی مبادیہ بحیث لا یمنع فی التصور ما یقول و قصدہ وھذا یقع طلاقہ الثالث ان یستحکم ویشتد ولا یزیل عقلہ بالکلیۃ ولکن یحول بینہ وبین نیتہ بحیث یندم علی مافرط منہ اذا زال فھذا محل نظر و عدم الوقوع فی ھذہ الحالۃ قوی متجہ۔

ورنہ اگران دوصورتوں کے علاوہ تیسری صورت ہو تو ایک طلاق رجعی واقع ہو گی زید عدت کے اندر رجعت کرسکتا ہے۔ مسلم شریف ج ۱- ان ابا الصہباء قال لابن عباس اتعلم انما کانت الثلث تجعل واحدۃ علی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وثلاثا فی امارۃ عمر فقال ابن عباس نعم عون المعبود شرح ابوداؤد ج ۲- عن ابن عباس قال طلق رکانۃ بن عبد یزید امرأتہ ثلاثا فی مجلس واحد فحزن علیہا حزنا شدیدا قال فسألہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیف طلقتہا قال طلقتہا ثلاثا قال فقال فی مجلس واحد قال نعم قال فانما تملک واحدۃ فارجعہا ان شئت قال فراجعہا قال ابن القیم فی اعلام الموقعین وقد صحح الامام ھذا الاسناد وحسنہ۔ قال الحافظ فی فتح الباری الحدیث اخرجہ احمد وابویعلی وصححہ عن طریق محمد بن اسحق وھذا الحدیث نص فی المسئلۃ لایقبل التاویل الذی فی غیرہ من الروایات ابن عباس رضی سے مروی ہے کہ رکانہ نے اپنی بی بی کو تین طلاقیں دیں۔ کہا راوی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ تو نے کس طرح طلاق دی ہے رکانہ نے کہا میں نے اس کو تین طلاقیں دی ہیں راوی کہتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے پھر پوچھا کیا ایک ہی مجلس میں انھوں نے کہا ہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تو ایک ہی طلاق کا مالک ہے اگر تو چاہے تو اپنی بی بی سے رجعت کرلے کہا کہ رکانہ نے اپنی بی بی سے رجعت کرلی۔ علاوہ ازیں زید کے کلمات طلاق کو تاکید پر محمول کرنا قواعد شرع کے زیادہ موافق وانسب ہے چونکہ طلاق ابغض المباحات ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

خط بالا اور فتویٰ بالا کا جواب حسب ذیل گیا

السلام علیکم۔ تین طلاق کا ایک ہونا جمہور کے مذہب کے خلاف ہے اور جن دلائل سے اس پر استدلال کیا گیا ہے جمہور نے سب کا جواب دیا ہے اور دلائل کی قوت اور ضعف کو تو علماء سمجھ سکتے ہیں مگر عوام کے لئے تو ایک سہل طریق یہ ہے کہ اگر یہ شخص طلاق دینے والا مذاہب اربعہ میں سے کسی مذہب کا مقلد ہے تو نفسانی شہوانی یا اور کسی دنیوی مصلحت سے اپنے امام کی مخالفت کرنا جس کے قول کو دین اور راجح سمجھتا ہے دنیا کو دین پر ترجیح دینا ہے اور مذاہب اربعہ وقوع ثلث پر متفق ہیں نقلہ النووی عن الشافعی ومالک وابی حنیفۃ واحمد وجماہیر العلماء من السلف والخلف اور اگر وہ کسی مذہب کا مقلد نہیں ہے تو مشتبہ میں احتیاط پر عمل کرنا خود حدیث میں مامور بہ ہے کما روی مسلم امرہ صلی اللہ علیہ وسلم لسودۃ بالاحتجاب مع حکم بثبوت

نسبۃ منزہ ہے۔ اور اس میں فتویٰ کے اخیر مضمون کا جواب بھی ہوگیا کہ تاکید پر محمول کرنا قواعد شرع کے زیادہ موافق ہے حیرت سے مشتبہ پر اقدام اقرب الی الشرع ہے یا اس سے احجام اور ابغض المباحات ہونا تو اس کو مقتضی ہے کہ طلاق دینے والا طلاق نہ دے نہ یہ کہ طلاق واقع کرنے کے بعد اُس کو واقع نہ کہا جاوے بلکہ تامل کے بعد تو معلوم ہوتا ہے کہ ابغض مباحات ہونا اُس کو مقتضی ہے کہ زجراً وقوع کا حکم دیا جاوے تاکہ آئندہ اس ابغض کا ارتکاب نہ کریں ورنہ اگر ایسی گنجائشیں دیجاویں گی تو ایقاع پر زیادہ بیباک ہوجاوینگے کہ ایقاع سے کچھ ضرر تو ہوتا ہی نہیں خوب آزادی سے واقع کرتے رہو منصف کیلئے تو اتنا کافی ہے باقی دلائل کا جواب سو ابن القیم نے اس باب میں بہت دلائل جمع کئے ہیں اور یہاں مدرسہ میں اُس کا مفصل جواب لکھا گیا ہے جو شائع ہونے والا ہے اگر کسی کا دل چاہے یہاں آکر ملاحظہ فرمالیں مگر اس مقام پر بہت مختصر کچھ عرض کئے دیتا ہوں۔

۱۔ غصہ میں جو تفصیل لکھی گئی ہے اس کی کوئی دلیل نہیں لکھی اگر ابوداؤد کی حدیث کو دلیل سمجھا جاوے تو اوّل تو اُس میں لفظ اغلاق ہے لفظ غضب نہیں اور اگر اُس کی تفسیر میں کئی وجوہ محتمل ہیں ایک غضب جس پر مفسر کو بھی وثوق نہیں خود اظنہ کہہ رہے ہیں تو کیا تفسیر مظنون دوسرے پر حجت ہوجاوے گی بعض نے اکراہ کے ساتھ تفسیر کی ہے جیسا مجمع البحار و قاموس میں نقل کیا ہے بلکہ یہ تفسیر بہ نسبت غضب کے اقرب ہے کیونکہ عتاق غضب میں کم واقع ہوتا ہے اور اکراہ میں دونوں واقع کئے جاتے ہیں گو وقوع فی الاکراہ بھی مختلف فیہ ہے اور بعض محدثین فقہاء سے ہے یہ تفسیر سنی ہے کہ کلام مغلق مُراد ہے یعنی تکلم کے وقت الفاظ مفہوم نہ ہوئے ہوں جیسا منہ میں کوئی چیز بھری ہو یا کسی نے منہ پر زور سے ہاتھ رکھ لیا ہو۔ قاموس میں بھی اس کی تائید ہے کلام غلق کتف مشکل چونکہ اس صورت میں الفاظ ادا نہ ہوں گے اور طلاق کا تعلق الفاظ سے ہے محض قصد سے نہیں لہٰذا واقع نہ ہوگا جیسا ابوداؤد نے باب فی الوسوسہ بالطلاق میں ایک حدیث اسی مضمون کی نقل کی ہے اور بعض نے اس کو نہی پر محمول کیا ہے۔ مجمع البحار میں ہے او معناہ لا یغلق الطلقات دفعۃ واحدۃ حتی لا یبقی فیھا شئ ولکن تطلق طلاق السنۃ تو اپنے احتمالات کے ہوتے ہوئے کسی خاص تفسیر پر استدلال کا مبنی کرنا کیسے صحیح ہوگا اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ دوسرے غضب کی تفسیر مان لینے پر ابن القیم کی تفصیل کی کیا دلیل ہے ظاہر ہے کہ حدیث تو مطلق ہے اس میں کوئی قید لگانا کسی دوسری دلیل کلی یا جزئی سے ہوگا کیونکہ خود ابن القیم کا قول تو حجت نہیں سو جیسے دوسرے دلائل سے اس حدیث کا ماؤل کرنا جائز ہے اسی

طرح دوسرے دلائل سے ابن عباس اور رکانہ کی حدیث کا ماوّل کرنا جائز ہے اور اگر ان حدیثوں میں تاویل جائز نہیں تو حدیث غضب میں بھی تاویل جائز نہیں بلکہ غضب کے تینوں درجوں میں وقوع طلاق کا حکم کرنا چاہئے۔ اب صرف ابن عباس ور کانہ کی حدیث میں کلام باقی رہ گیا۔ سو دونوں استدلال کا جواب کافی نووی کے کلام میں موجود ہے جس کو ملخصًا نقل کرتا ہوں وہاں کسی عالم سے خواہ مجیب صاحب سے ترجمہ کرا لیجیے

واحتجوا (ای الجمهور) ایضا بحدیث رکانة انه طلق امرأته البتة فقال له النبی صلی الله علیه وسلم آلله ما اردت الا واحدة قال آلله ما اردت الا واحدة فهذا دلیل علی انه لو اراد الثلاث لوقعن و الا فلم یکن لتحلیفه معنی واما الروایة التی رواها المخالفون ان رکانة طلق ثلاثا فجعلها واحدة فروایة ضعیفة عن قوم مجهولین وانما الصحیح منها ما قدمناه انه طلقها البتة ولفظ البتة محتمل للواحدة والثلاث ولعل صاحب هذه الروایة الضعیفة اعتقد ان لفظ البتة یقتضی الثلاث فرواه بالمعنی الذی فهمه وغلط فی ذلك الی قوله واما حدیث ابن عباس فاختلف العلماء فی جوابه وتاویله فالاصح ان معناه انه کان فی الامر الاول اذا قال لها انت طالق انت طالق انت طالق ولم ینو تاکیدًا ولا استینافا یحکم بوقوع طلقة لقلة ارادتهم الاستیناف بذلك فحمل علی الغالب الذی هو ارادة التاکید فلما کان فی زمن عمرؓ وکثر استعمال الناس بهذه الصیغة وغلب منهم ارادة الاستیناف بها حملت عند الاطلاق علی الثلاث عملا بالغالب السابق الی الفهم منها فی ذلك العصر اھ۔

اور رُکانہ کی حدیث کے متعلق نووی کے تحقیق مذکور کی تائید خود ابوداؤد کی تصریح سے ہوتی ہے اُنھوں نے اول ابن عباس کی حدیث جو سوال میں مذکور ہے بسند ابن جریج عن بعض بنی ابی رافع عن عکرمۃ عن ابن عباس روایت کی ہے جس میں لفظ ثلاثًا ہے پھر دو صفحہ کے بعد نافع بن عجیر بن عبدیزید بن رکانہ اور عبداللہ بن علی بن یزید بن رُکانہ کی سند سے نقل کی ہے جس میں لفظ البتۃ ہے اور نافع اور عبداللہ کی روایت کو ابن جریج کی روایت پر اس عبارت سے ترجیح دی ہے ایک عبارت ابن جریج کی روایت کے بعد ہے وحدیث نافع بن عجیر وعبد الله بن علی بن یزید بن رکانة عن ابیه عن جده ان رکانة طلق امرأته (وفی نسخة البتة) فردها الیه النبی صلی الله علیه وسلم اصح لانهم ولد الرجل واهله اعلم به الخ اور ایک عبارت نافع وعبداللہ کی روایت کے بعد ہے وهذا اصح من حدیث ابن جریج ان رکانة طلق امرأته ثلاثا لانهم اهل بیته وهم اعلم به الخ قلت معنی قوله فردها الیه یعنی بالنکاح لانها مطلقة بتطلیقة

واحدة البتة (فتح ابوداؤد) اور ایک جواب ابن عباس کی حدیث کا خود اسی حدیث کے دوسرے طریق میں ہے وھو مافی سنن ابی داؤد عن طاؤس ان رجلا یقال لہ ابو الصہباء کان کثیر السوال لابن عباسؓ قال ماعلمت ان الرجل کان اذا طلق امرأتہ ثلثا قبل ان ید خل بہا جعلوھا واحدۃ علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وصدرا من امارۃ عمر قال ابن عباس بلی کان الرجل اذا طلق امرأتہ ثلثا قبل ان ید خل بہا جعلوھا واحدۃ علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وصدرا من امارۃ عمر فلما رأی الناس قد تتابعوا فیہا قال اجیزوھن علیھم اس میں غیر مدخول بہا کی قید ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم علی الاطلاق نہ تھا اور محمل اس کا یہ ہے کہ غیر مدخول بہا کو جب مفرقاً طلاق دی تو وہ اول ہی صیغے سے نکاح سے نکل گئی اس لئے دوسرا تیسرا طلاق واقع نہ ہوگا اگرچہ استیناف ہی کی نیت ہو پھر لوگوں نے مدخول بہا کو اُس پر قیاس کر کے اسی طرح طلاق دینا شروع کر دیا اور باوجود نیت استیناف کے اُس کو ایک قرار دینے لگے ہوں گے اس واسطے حضرت عمرؓ نے اصلی حکم کو ظاہر فرما کر اُس پر لوگوں کو مجبور فرمایا۔ اور عون المعبود سے جو رکانہ کی حدیث نقل کر کے کہا گیا ہے۔ وھذا الحدیث نص فی المسئلہ لا یقبل التاویل الذی فی غیرہ من الروایات۔ بعد تسلیم تصحیح یا تحسین کی (جس کی میں اس وقت تحقیق نہیں کر سکا) دعویٰ عدم قبول تاویل کا ظاہر البطلان ہے وہ تاویل جو اس لئے بھی ضروری ہے کہ اُس سے سب روایات جمع ہو جاتی ہیں) یہ ہے کہ اُس وقت تعدد میں عادت غالبہ تاکید کی ہوتی تھی اور تاکید کے لئے مجلس واحد شرط ہے تو مجلس واحد علامت تھی ارادۂ تاکید کی پس مقصود آپ کا سوال عن التاکید تھا جس کی یہ ایک تعبیر ہے خواہ یہ روایت باللفظ ہو خواہ بالمعنی۔ چنانچہ دوسری روایت میں آپ کا یہ ارشاد اللہ ما اردت الا واحدۃ۔ اس کی تصریح دلیل ہے اور اس سوال کا یہ بھی مقتضا ہے کہ طلاق مفرق پر محمول کیا جاوے کیونکہ صیغہ واحدہ میں تو مجلس کا تعدد ہو ہی نہیں سکتا جب صیغہ متفرق تھا تو حمل علی التاکید سے کوئی امر آبی نہیں یہ مختصر کلام تھا ابن عباس ورکانہ کی حدیث میں۔ اب اس مذہب وقوع واحدہ علی الاطلاق پر عمل کرنے کو علماء نے نا جائز کہا ہے چنانچہ ابوداؤد کے حاشیہ پر عینی سے نقل کیا گیا ہے۔ وقالوا من خالف فیہ فھو شاذ مخالف لاھل السنۃ وانما تعلق بہ اھل البدع ومن لا یلتفت الیہ لشذوذہ عن الجماعۃ اور فتح القدیر ابن الہمام کا قول نقل کیا گیا ہے لم ینقل عن احد منھم انہ خالف عمرؓ حین امضی الثلاث وھو یکفی فی الاجماع الخ اور ایک بڑی بات یہ ہے کہ اس مذہب پر عمل کرنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ جن کی اقتدا حدیث صحیح

میں مامور بہ ہے اور جمہور صحابہ اور ائمہ مجتہدین کی تضلیل لازم آتی ہے کیونکہ اُن کے اس قول کو عدم اطلاع حدیث پر محمول کرنا ممکن نہیں خود اُن کا یہ قول اُس سے آبی ہے جو مسلم میں مروی ہے فقال عمرؓ ان الناس قد استعجلوا فی امر کانت لھم فیہ اناۃ فلو امضیناہ علیھم فامضاہ اور جمہور کے مذہب پر کوئی محذور لازم نہیں آتا اور سب حدیثوں پر اپنی اپنی جگہ عمل رہتا ہے۔ فاختر ای السبیلین شئت فقط۔ ۲۹ صفر ۱۳۵۱ھ

تمت رسالہ رد التوحید

رسالہ افکار دینی ضمیمہ اخبار بینی

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ احقر نے ۱۳۴۳ھ میں ایک رسالہ اخبار بینی کے مفاسد کے متعلق لکھا تھا اور یہی اُس کا نام تھا۔ اور اس کے ختم پر بعنوان تنبیہ یہ تصریح کر دی تھی کہ اگر کسی اخبار کے بائع و مشتری میں یہ مفاسد نہ ہوں تو میں حلال کو حرام نہیں کہتا لیکن اس کا مصداق بہت قلیل ہے چونکہ اس تنبیہ کا مضمون گو مبہم تو نہ تھا بلکہ مفسر تھا لیکن مجمل تھا اس لئے قاصر النظر لوگوں نے اس کو یا دیکھا نہیں یا سمجھا نہیں۔ اور بیجا اعتراضات کرنے لگے اور کہنے لگے کہ اس حالت میں تو اخبار کا وجود ہی اُٹھ جائے گا۔ اس لازم کی تغلیط کے لئے میری ایک تقریر ملفوظ اور ایک تحریر محفوظ شائع ہو چکی ہے۔ اس وقت سہولت ناظرین کے لئے مناسب معلوم ہوا کہ ان دونوں کے مختصر اقتباسات سے نفس اخبار کی مشروعیت اور خاص آداب سے اس کی مشروعیت قلمبند کر کے دکھلا دیں کہ ان آداب کی رعایت کیساتھ اخبار جاری رہ سکتا ہے۔ البتہ بقدر ضرورت علم دین کی ضرورت ہے اور اگر خود ایڈیٹر صاحب علم نہ ہو تو اخبار کا مسودہ مرتب کر کے کسی محقق مبصر عالم کی خدمت میں خود حاضر ہو کر اصلاح کیلئے پیش کر دے۔ وہ ان مضامین کو آداب شرعیہ پر منطبق فرما کر زبانی سمجھا دیں گے۔ ذیل میں انہیں آداب کی تفصیل ہے۔ اور اس عجالہ کو افکار دینی کے لقب سے اور اُس کے اجزاء کو عنوان فکر سے ملقب کرتا ہوں۔ اور اس کو اخبار بینی کا ضمیمہ بناتا ہوں۔

(فکر اول) جو اخبار حدود شرعیہ کے خلاف ہو اُس کا مذموم ہونا اس آیت سے معلوم ہوتا ہے۔

واذا جاء ھم امر من الامن او الخوف الی قولہ یستنبطونہ منھم یعنی جب ان لوگوں کو کسی امر جدید کی خبر پہنچتی ہے خواہ (وہ امر موجب) امن ہو یا (موجب) خوف تو اس (خبر) کو فوراً مشہور کر دیتے ہیں۔ (اس میں ایسے اخبار اور ایسے جلسے بھی آ گئے حالانکہ کبھی وہ غلط ہوتی ہے کبھی اس کا مشہور کرنا خلاف

مصلحت ہوتا ہے) اور اگر (بجائے خود مشہور کرنے کے) یہ لوگ اس (خبر) کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (کی رائے) کے اوپر اور جو ان میں ایسے امور کو سمجھتے ہیں (یعنی اکابر صحابہ) ان (کی رائے) کے اوپر حوالہ رکھتے (اور خود کچھ دخل نہ دیتے) تو اس کو وہ حضرات پہچان لیتے جو ان میں تحقیق کر لیا کرتے ہیں (پھر جیسا یہ حضرات عملدرآمد کرتے ویسا ہی ان خبر اڑانے والوں کو کرنا چاہئے تھا) (نساء)

(فکر ثانی) اور جو اخبار حدود شرعیہ کے اندر ہو سو اس کا مفید ہونا اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے یعنی ابن ابی ہالہ سے (ایک لانبی حدیث میں) روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اصحاب کے حالات کی تلاش رکھتے تھے اور (خاص) لوگوں سے پوچھتے رہتے کہ (عام) لوگوں میں کیا واقعات (ہو رہے) ہیں (شمائل ترمذی) ف اخبار کا یہی حاصل ہے۔

(فکر ثالث) اس باب میں سب سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ کسی بات کا قلم سے لکھنا بعینہ وہی حکم رکھتا ہے جو زبان سے کہنے کا ہے۔ جس بات کا زبان سے ادا کرنا ثواب ہے اس کا قلم سے لکھنا بھی ثواب ہے۔ اور جس کا بولنا گناہ ہے اس کا قلم سے لکھنا بھی گناہ ہے بلکہ لکھنے کی صورت میں ثواب اور گناہ دونوں میں ایک زیادتی ہو جاتی ہے۔ کیونکہ تحریر ایک قائم رہنے والی چیز ہے مدتوں تک لوگوں کی نظر سے گذرتی رہتی ہے اس لئے جب تک وہ دنیا میں موجود رہے گی اور لوگ اس کے اچھے یا برے اثر سے متاثر ہوتے رہیں گے۔ اس وقت تک کاتب کیلئے اس کا ثواب یا عذاب جاری رہے گا۔ اس لئے ہر مضمون نگار کا فرض ہے کہ ہر مضمون پر قلم اٹھانے سے پہلے اس کو مندرجہ ذیل معیار پر جانچ لے اور درحقیقت یہی معیار تمام ان اداب کی مجمل تصویر کا ہے جن کی تفصیل ہم اس وقت ہدیہ ناظرین کرنا چاہتے ہیں۔

(فکر رابع) مضمون نگاری اور اخبار نویسی میں مذہبی جرائم اور شرعی گرفت سے بچنے کا سب سے بہتر ذریعہ اور جامع مانع اصول یہ ہے کہ جس وقت کسی چیز کے لکھنے کا ارادہ کرے پہلے اپنے ذہن میں استفتاء کرے کہ اس کا لکھنا میرے لئے جائز ہے یا نہیں اگر جائز ثابت ہو تو قدم آگے بڑھائے ورنہ بعض لوگوں کے خوش کرنے کیلئے گناہ میں ہاتھ رنگ کر پرائی بدشگونی کے لئے اپنی ناک نہ کاٹے۔ اور اگر خود احکام شرعیہ میں ماہر نہ ہو تو کسی ماہر سے استفتاء کرنا ضروری ہے یہ ایک شرعی اجمالی قانون ہے جو فقط اخبار نویسی ہی میں نہیں بلکہ ہر قسم کی تحریریں ہر مسلمان کا مطمح نظر ہونا چاہئے اس کے بعد ہم اس کی تفصیل چند نمبروں میں ہدیہ ناظرین کرتے ہیں۔

(۱) جو واقعہ کسی شخص کی مذمت اور معائب پر مشتمل ہو۔ اس کو اس وقت تک ہرگز شائع نہ کیا جائے جب تک حجت شرعیہ سے اس کا کافی ثبوت نہ ملجائے۔ کیونکہ جھوٹا الزام لگانا یا افترا باندھنا کسی کافر پر بھی جائز نہیں لیکن آہ آج اہل قلم اس سے غافل ہیں۔ اور اخبار کا شاید کوئی صفحہ اس سے خالی ہوتا ہو۔

(۲) یہ بات بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ اس معاملہ میں حجت شرعیہ کیلئے کسی افواہ کا عام ہونا یا کسی اخبار کا لکھدینا ہرگز کافی نہیں بلکہ شہادت شرعیہ ضروری ہے کیونکہ دور حاضر کے تمام اخبارات کے صدہا تجربات نے اس بات کو ناقابل انکار کر دیا ہے کہ بہت سے مضامین اور واقعات اخبارات میں شائع ہوتے ہیں اور جس شخص کی طرف سے شائع کئے جاتے ہیں اس غریب کو خبر تک نہیں ہوتی۔ اور یہ صورت کبھی تو قصداً کیجاتی ہے اور کبھی سہواً و خطاءً ہو جاتی ہے اس لئے اگر کسی اخبار میں کسی شخص کے حوالہ سے کوئی مضمون یا واقعہ نقل کر دیا جائے تو شرعاً اس کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ اگر یہ واقعہ کسی کی مذمت یا مضرت وعیب جوئی پر مشتمل نہ ہو تو پھر یہ ضعیف ثبوت بھی کافی ہے۔ اور اس کو نقل کر کے شائع کر دیا جائے۔

(۳) کسی شخص کے عیب یا گناہ کا واقعہ اگر حجت شرعیہ سے بھی ثابت ہو جائے تب بھی اس کی اشاعت اور درج اخبار کرنا جائز نہیں بلکہ اس وقت فرض یہ ہے کہ خیر خواہی سے تنہائی میں اس کو سمجھایا جائے۔ اگر سمجھانے کو نہ مانے اور آپ کو قدرت ہو تو بجبر اس کو روک دیں؛ ورنہ کلمہ حق پہنچا کر آپ اپنے فریضہ سے سبکدوش ہو جائیں۔ اس کی اشاعت کرنا اور رسوا کرنا علاوہ نہی شرعی کے تجربہ سے ثابت ہے کہ بجائے مفید ہونیکے ہمیشہ مضر ہوتا ہے۔ اور اسی لئے رحمۃ اللعالمین صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد احادیث میں اسکی تاکید فرمائی ہے کہ اگر اپنے بھائی مسلمان کا کوئی عیب یا گناہ ثابت ہو تو اس کو رسوا نہ کرے۔ بلکہ پردہ پوشی سے کام لے اور خفیہ اس کو سمجھائے کیونکہ یہی طرز زیادہ موثر اور مفید ثابت ہوا ہے۔

(۴) البتہ اگر کسی مسلمان کا عیب یا گناہ حجت شرعیہ سے ثابت ہو کہ جس کا نقصان اپنی ذات کو پہنچتا ہے اور یہ اُس سے مظلوم ٹھہرتا ہے۔ تو پھر اس کی برائی کو علانیہ شائع کر سکتا ہے اس کے متعلق حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ لا یحب اللہ الجہر بالسوء من القول الا من ظلم۔ ترجمہ اللہ تعالیٰ برائی کے اعلان کو پسند نہیں فرماتے مگر جس پر ظلم کیا گیا ہو (وہ ظالم کے ظلم کا اعلان کر سکتا ہے) امام تفسیر مجاہدؒ کہتے ہیں کہ اس آیت کی مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو پسند نہیں فرماتے کہ کوئی شخص کسی کی مذمت یا شکایت کرے لیکن اگر کسی پر ظلم ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ ظالم کی شکایت کرے اور اپنے معاملہ کا اعلان کرے اور اس کے

ظلم کو لوگوں پر ظاہر کرے (روح المعانی) لیکن اس صورت میں بھی بہتر یہ ہے کہ عام اعلان و اشاعت کے بجائے صرف ان لوگوں کے سامنے بیان کرے جو اس کی دادرسی کر سکیں۔

(۵) اگر کسی اخبار میں کوئی قابل تردید غلط مضمون کسی شخص کے نام سے طبع ہوا ہو تو اس کے جواب میں صرف اس پر اکتفا کیا جائے کہ فلاں اخبار نے ایسا لکھا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے اس شخص کی ذات پر کوئی حملہ نہ کیا جائے۔ کیونکہ ابھی تک کسی حجت شرعیہ سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ واقع میں یہ مضمون اس شخص کا ہے۔

(۶) جو خبر کسی شخص کی مذمت اور ضرر پر مشتمل نہ ہو اس کی اشاعت جائز ہے مگر اس شرط سے کہ اس کی اشاعت کسی مسلمان کی خاص مصلحت یا عام مصلحت کے خلاف نہ ہو اور جس میں ایسا احتمال ضعیف بھی ہو تو بجز ان لوگوں کے جو عقل اور شرع کے موافق اس معاملہ کو ہاتھ میں لئے ہوئے ہوں۔ عام لوگوں پر اس کو ظاہر کرنا نہ چاہیے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اس کے نقصانات کی طرف اس شخص کی نگاہ نہ پہونچی ہو آیت واذا جاءھم امر من الامن او الخوف اذاعوا به میں ایسے ہی اخباروں اور جلسوں کی مضرت اور مذمت کو بیان فرمایا ہے (جیسا اوپر بھی گذرا ہے) لیکن مسلمانوں کیلئے مناسب ہے کہ اس کو بھی محض خبر کی حیثیت سے نقل نہ کرے بلکہ اس سے کوئی دینی یا دنیوی فائدہ پیدا کرے۔ اس کی نقلی دلیل یہ ہے۔ من حسن اسلام المرء ترکه مالا یعنیه۔ ترجمہ۔ انسان کے اسلام کے اچھا ہونے کی علامت یہ ہے کہ بے فائدہ کاموں کو چھوڑ دے۔ اور عقلی دلیل یہ ہے کہ کوئی خبر خود مقصود نہیں ہوتی بلکہ ہمیشہ کسی انشاء کا ذریعہ ہو کر مقصود کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اور دراصل مقصود کوئی فصل ہوتا ہے جو اس خبر سے متعلق ہو اس لئے بہتر ہے کہ نتائج اخبار کو بھی ذکر کرے اُس کے اذادہ میں اضافہ کر دیا جائے۔ مثلاً آپ کسی شخص کے متعلق یہ خبر درج کرتے ہیں کہ اس نے چند ہزار روپیہ کسی مدرسہ یا مسجد یا کسی اور نیک کام میں صرف کیا تو اس کے بعد اس شخص کے لئے دعا ترقی اور دوسرے مسلمانوں کیلئے اس کی ترغیب ذکر کر دی جائے۔ یا مسلمانوں کی کسی جماعت یا ایک شخص کی مصیبت کا ذکر آیا تو خود بھی دعا کرے اور مسلمانوں کو بھی اس کی طرف متوجہ کرے۔ نیز یہ کہ جس سے ہو سکے تو اس کی مادی امداد بھی کرے کسی کی موت کا ذکر کیا ہے تو لوگوں کو اس طرف متوجہ کرے کہ عبرت حاصل کریں اور اپنے لئے اس وقت کیلئے سامان تیار کریں اوّل تو کوئی واقعہ اور کوئی خبر دنیا میں ایسی کم ہوتی ہے جو نتیجہ خیز نہ ہو یا جس سے کوئی دینی یا دنیوی فائدہ متصور نہ ہو۔ لیکن اگر کوئی خبر ایسی بھی ہو تب بھی اُس کو محض تفریح طبع کی مد میں ذکر کر دینا مضائقہ نہیں بلکہ یہ بھی ایک درجہ میں شرعاً مطلوب ہے جب اعتدال کیساتھ ہو۔ اور حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا بعض اوقات

مزاح (خوش طبعی) فرمانا اس حکمت پر مبنی تھا۔

(۷) خلاف شرع مضامین اور ملحدین کے عقائد باطلہ اول تو شائع نہ کئے جائیں اور اگر کسی ضرورت سے اشاعت کی نوبت آئے تو جس پرچہ میں شائع ہوں اسی پرچہ میں ان کی تردید اور شافی جواب بھی ضرور شائع کردیئے جائیں آئندہ پرچہ میں اس کو حوالہ نہ کیا جائے۔ کیونکہ بہت سے آدمی وہ ہوتے ہیں جن کی نظر سے آئندہ پرچے نہیں گذرتے۔ نعوذ باللہ خواستہ اگر وہ اس سے کسی شبہ میں گرفتار ہو گئے تو اس کا سبب شائع کرنے والا ہوگا۔

(۸) اگر مسلمانوں پر کافروں کے ظلم کی خبر شائع کرنا ہو تو جب تک اس ظلم کی نسبت کافروں کی طرف حجت شرعیہ سے ثابت نہ ہو اس طرح شائع کیا جائے کہ فلاں مقام کے مسلمانوں پر مظالم ہو رہے ہیں مسلمان ان مظالم کا انسداد کریں۔ اور جائز طریق پر اُن کی جانی و مالی امداد کریں۔

(۹) اخبار کا اڈیٹر ہمیشہ ایسا شخص بنے جو تمام علوم اسلامیہ پر عبور رکھتا ہو یا کم از کم علماء سے رجوع کرنے کا پابند ہو اور مذہب سے ہمدردی رکھنے والا ہو۔ ورنہ ظاہر ہے کہ اخبار اشاعت بیدینی و بیقیدی کا ایک کامیاب آلہ ہے۔

(۱۰) کسی ایک کتاب کا جو دین کو مضر ہو یا ایسی دوا کا جو شرعاً حرام ہو یا کسی ایسے معاملہ کا جو شرعاً فاسد ہو اشتہار نہ دیا جائے اور نہ اخبار میں تصویر بنائی جائے۔

یہ مختصر گذارش ہے جو محض دلسوزی اور ہمدردی پر مبنی ہے اگرچہ زمانہ کی مسموم ہوا میں کارگر ہونے کی توقع نہیں لیکن بایں ہمہ امید کہ شاید خدا تعالیٰ کسی نیک بندہ کو عمل اور اصلاح کی توفیق عطا فرمائیں، یہ سب عرض کردیا گیا ہے۔ وللہ الحمد۔

فکر خاص۔ آدمی دنیا میں ذخیرہ آخرت جمع کرنے کیلئے آیا ہے پس اصل کام اس کا شغل دینی ہے لیکن بضرورت اسی شغل دینی کی اعانت و تقویت کیلئے دنیوی مشاغل کی بھی اجازت دی گئی ہے بشرط اعتدال و اباحت۔ پس اسی قاعدہ کو پیش نظر رکھ کر جو چیز اس دائرہ سے باہر ہو اس سے مجتنب رہے اور اسی قاعدہ کی معرفت کیلئے کتب و رسائل دینیہ کا پڑھنا سننا اور علماء کی صحبت لازم سمجھے۔

وما علینا الا البلاغ المبین

تمت الضمیمہ۔ ۴ر شعبان ۱۳۴۹ھ

رسالہ تمیز العشق من الفسق

بعد الحمد و الصلوٰۃ۔ جب رسالہ السنۃ الجلیہ فی الچشتیہ العلیہ کی تحریر سے فارغ ہوا کئی روز بعد دفعتہً قلب پر وارد ہوا کہ جن غلطیوں کی اصلاح کیلئے رسالہ مذکورہ لکھا گیا ہے اُس قسم کی ایک غلطی میں مدعیان تصوف کی ایک کثیر جماعت مبتلا ہے جس کا منشا بعض بزرگوں کو اقوال یا احوال کو غلط سمجھنا ہے اور وہ غلطی صور جمیلہ سے متعلق ہے اگرچہ محل حلال ہی نہ ہو جس کا نام عرف میں حسن پرستی یا عشق مجازی ہے۔ مثلاً مولانا جامیؒ فرماتے ہیں ؎

متاب[1] از عشق رو گرچہ مجازی ست — کہ آں بہر حقیقت کارسازی ست

اور مولانا رومی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ؎

عاشقی[2] گر زیں سر و گر زاں سر ست — عاقبت ما را بداں شہ رہبر ست

اور مثلاً بعض بزرگوں کی طرف ایسے واقعات کو منسوب کرنا چونکہ بعض کو اس میں اتنا غلو ہو گیا کہ بجائے معصیت سمجھنے کہ اُس کو واسطہ مشاہدہ حق سمجھ کر طاعت سمجھنے لگے اور اس اعتبار سے یہ غلطی اشد ہے تو مثل اُن اغلاط کے اس کی اصلاح بھی ضروری ہے اور چونکہ یہ غلطی ایک ممتاز[3] شان رکھتی تھی اور باوجود اس کے اغلاط رسالہ سے مناسبت بھی رکھتی تھی اس لئے نظر بامتیاز اس کو مستقل رسالہ قرار دے کر ایک خاص نام بھی رکھدیا گیا تمیز العشق من الفسق اور نظر بمناسبت رسالہ مذکورہ کیساتھ ملحق کر دیا گیا۔ یہ چند سطریں اسی باب میں ہیں۔ اور اس میں دو بحثیں ہیں ایک اجمالی۔ ایک تفصیلی۔

اجمالی تو یہ ہے کہ ان ہی حضرات کے دوسرے اقوال اس کے خلاف بھی ہیں مولانا جامیؒ ہی کا قول اُس قول کے بعد یہ ہے ؎

ولے[4] باید کہ در صورت نمانی — وزیں پل زود خود را بگذرانی

اور مولانا رومیؒ کا قول اُسی قول کے قریب یہ بھی ہے ؎

---

[1] عشق سے اعراض نہ کر اگرچہ وہ مجازی ہو کیونکہ وہ عشق حقیقی کے لئے سبب ہے ۱۲ [2] عشق اگر اس شئے کا ہو یا اُس شئی کا (غرضکہ کسی قسم کا ہو محمود ہے کیونکہ) آخر کار ہمارے لئے اُس شاہ (محبوب حقیقی) کی طرف رہبر ہے ۱۲ مترجم [3] ممتاز شان یہ ہے کہ اس ہی موجب بعد کو موجب قرب بنایا گیا ہے بخلاف سائر الاغلاط ۱۲ [4] لیکن یہ ضرور ہے کہ صورت (یعنی عشق مجازی) میں نہ رہجائے تو (کیونکہ یہ مثل پل کے ہے) اور اس پل سے بہت جلد گذر جانا چاہیئے ۱۲ منہ

عشق[15] ہائے کز پئے رنگے بود	عشق نبود عاقبت ننگے بود
عشق بامردہ نہ باشد پائیدار	عشق را باحیؔ و باقیوم دار
زانکہ عشق مردگاں پایندہ نیست	چونکہ مردہ سوئے ما آئندہ نیست
عشق آں زندہ گزیں کو باقی ست	وز شراب جانفزایت ساقی ست

اور چونکہ محققین کے اقوال اُن کے دوسرے اقوال واحوال سے متعارض نہیں ہوتے لہذا اُن کے اقوال واحوال موہمہ ثابت النسبتہ کے محامل وہ نہیں ہیں جو متمسکین نے سمجھے ہیں۔ یہ تو اجمالی بحث ہے۔ اور تفصیلی بحث یہ ہے کہ اُن کے محامل صحیحہ کو تبلا دیا جائے اور وہ محامل طُرق ہیں عشق مجازی کے موصل الی الحقیقۃ ہونیکے سو اس کے متعلق میں اس کے قبل دوسرے رسالوں میں بقدر ضرورت لکھ چکا ہوں۔ چنانچہ اس وقت ایسی دو تحریریں میرے سامنے ہیں ایک میں اس مرض کے ازالہ کی دوسری میں عشق حقیقی کی طرف امالہ کی تدبیر ہے اور دونوں کا دخل ایصال مذکورہ میں ظاہر ہے سو اُن کو نقل کر دینا کافی سمجھتا ہوں۔

تحریر اول بجواب بعضے اہل ابتلاء۔ مشفقم السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ اول یہ سمجھ لینا چاہئے کہ بدون ہمت کے آسان سے آسان کام بھی نہیں ہوتا۔ دیکھئے امراض ظاہری کے علاج کیلئے دوائے تلخ و ناگوار پینا پڑتی ہے چونکہ صحت مطلوب ہوتی ہے اس لئے ہمت کر کے پی جاتے ہیں اور امراض باطنی میں تو زیادہ اس کی ضرورت ہوگی۔ جب یہ امر معلوم ہوا تو اب اُس کا علاج سنئے اور ہمت کر کے بنام خدا اس کا استعمال کیجئے انشاء اللہ تعالیٰ شفائے کامل حاصل ہوگی۔ علاج اُس کا مرکب ہے چند اجزاء سے۔

اوّل۔ اُس مُردار سے قطعاً تعلق ترک کر دیجئے۔ یعنی اُس سے بولنا چالنا اُس کو دیکھنا بھالنا آنا جانا حتیٰ کہ دل سے شخص بھی اگر اُس کا تذکرہ کرے قطعاً روک دیا جاوے بلکہ قصداً بہ تکلف کسی بہانہ سے اُس کو خوب بُرا بھلا کہکر اُس سے خلاف وخصومت کر لیجاوے اس طور پر کہ اُس کو ایسی نفرت ہو جائے کہ اصلاً اُس کو ادھر میلان وتوقع رام ہونیکی باقی نہ رہے اور اُس سے ظاہراً اس قدر دوری اختیار کیجائے کہ کبھی غلطی سے بھی اس پر نظر نہ پڑے۔ غرض اُس سے انقطاع کلّی ہو جائے۔

---

[15] جو عشق ومحبت رنگ روپ کی وجہ سے ہوتا ہے وہ (حقیقت میں) عشق نہیں بلکہ اُس کا انجام ندامت ہے (کیونکہ) عشق فانی شئی کے ساتھ قایم نہیں رہ سکتا عشق ساتھ حیی وقیوم (یعنی خدا تعالیٰ) کے رکھنا چاہئے کیونکہ فانی چیزوں کا عشق دائمی نہیں اسلئے فانی چیزیں (فنا ہو کر) ہمارے پاس واپس نہیں آتیں۔ پس عشق اُس زندہ کا اختیار کر جو ہمیشہ باقی ہے اور تجھ کو روح تازہ کرنیوالی (محبت کی) شراب پلاتا ہے ۱۲ مترجم

دوم۔ ایک وقت خلوت کا مقرر کرکے غسل تازہ کرکے صاف کپڑے پہن کر خوشبو لگا کر تنہائی میں روبقبلہ ہوکر اوّل دو رکعت نماز توبہ کی نیت سے پڑھ کر اللہ تعالیٰ کے روبرو خوب استغفار اور توبہ کیجاوے اور اس بلا سے نجات پانے کی دعا و التجا کیجاوے اور پانچ سو لیکر ہزار مرتبہ تک لا الٰہ الا اللہ کا ذکر اس طرح کیا جاوے کہ لا الٰہ کیساتھ تصور کیا جاوے کہ میں نے سب غیر اللہ کو قلب سے نکالدیا اور الا اللہ کیساتھ خیال کیا جاوے کہ میں نے محبت الٰہی کو قلب میں جمالیا۔ یہ ذکر ضرب کیساتھ ہو۔

سوم۔ جس بزرگ سے زائد عقیدت ہو اُس کو اپنے قلب میں تصور کیا جاوے کہ بیٹھے ہیں اور سب خرافات کو قلب سے نکال نکال کر پھینک رہے ہیں۔

چہارم۔ کوئی حدیث کی کتاب کا ترجمہ ہو یا ویسے ہی کوئی کتاب ہو جس میں دوزخ اور غضب الٰہی کا جو نافرمانوں پر ہوگا ذکر ہو مطالعہ کثرت سے کیا جاوے۔

پنجم۔ ایک وقت معین کرکے خلوت میں یہ تصور باندھا جاوے کہ میں حق تعالیٰ کے روبرو میدان قیامت میں حساب کیلئے کھڑا ہوں اور حق تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اے بے حیا تجھ کو شرم نہیں آتی کہ ہم کو چھوڑ کر ایک مردار کی طرف مائل ہوا کیا تجھ پر ہمارا یہی حق تھا کیا ہم نے تجھ کو اسی لئے پیدا کیا تھا اے بیحیا ہماری ہی دی ہوئی چیزوں کو آنکھ کو دل کو ہماری نافرمانی میں تو نے استعمال کیا کچھ شرم بھی آئی۔ بڑی دیر تک اس مراقبہ میں غرق و مشغول رہنا چاہیئے اور یہ میں پہلے لکھ چکا ہوں کہ گو نفس کو تکلیف پہنچے مگر اس نسخہ کو ہمت کیساتھ نباہ کر کرنا چاہیئے۔ اللہ تعالیٰ شافی مطلق ہے۔ والسلام

تحریر دوم طریق و شرائط ایصال عشق مجازی بہ عشق حقیقی

اگر ایسا اتفاق ہو کہ عشق مجازی میں بلا قصد مبتلا ہو جائے تو اوّل عفت و پارسائی اختیار کرے یعنی کوئی امر خلاف شرع اُس کیساتھ نہ کرے حتیٰ کہ اُس کو قصداً نہ دیکھے نہ اُس سے باتیں کرے نہ اُس کی باتیں کرے ورنہ دل میں قصداً اُس کا خیال کرے کیونکہ مخالفت شرع عشق حقیقی کے منافی ہے اور منافی کے رہتے ہوئے کب امید ہے کہ عشق حقیقی حاصل ہو۔ دوسرے یہ اُس سے ظاہراً دوری اختیار کرے کہ اتفاقاً و مفاجاۃً بھی اس پر نظر نہ پڑے نہ اُس کی آواز کان میں پہونچے تاکہ اُس سے قلب میں سوز و گداز پیدا ہو اور اگر قصداً یا بغتۃً و اتفاقاً اُس سے متمتع رہا تو عمر بھر اُسی شغل میں رہے گا کبھی نوبت نہ آوے گی کہ ادھر سے مطلوب حقیقی کی طرف توجہ ہو۔

تیسرے یہ کہ خلوت وجلوت میں یہ سوچا کرے کہ اس شخص کا کمال یا حُسن وجمال کہاں سے آیا اور کس نے عطا کیا جب موصوف مجازی کی یہ دلربائی ہے تو موصوف حقیقی کی کیا شان ہوگی بقول ع

چہ باشد آں نگار خود کہ بندد ایں نگار ہا۔ اس سے اس کا عشق مخلوق سے خالق کی طرف مائل ہو جاویگا یہی معنی ہیں اس قول کے کہ شیخ کامل عشق مجازی کا ازالہ نہیں کرتا امالہ کر دیتا ہے جس طرح انجن گرم ہو مگر اُلٹا چلتا ہو تو قطع مسافت کرنیوالے کو مناسب نہیں کہ اُس کو بجھا دے بلکہ آگ تو روشن رکھنا چاہیئے اور اسکی کل پھیر کر سیدھا چلا دیا جاوے اور بعض مشائخ نے جو بعض طالبین کو قصداً عشق مجازی پیدا کرنے کا مشورہ دیا ہے مراد اس سے عشق حلال ہے نہ حرام کیونکہ معصیت تو موصل الی اللہ ہو ہی نہیں سکتی اور جو اس مشورہ سے غرض ہے وہ عشق حلال سے بھی حاصل ہے کیونکہ عشق میں گو وہ مجازی ہو یہ خاصیت ضرور ہے کہ اُس سے قلب میں سوز وگداز پیدا ہو جاتا ہے اور اُس میں باقی تعلقات قلب سے دفع ہو جاتے ہیں اور خیال میں یکسوئی پیدا ہو جاتی ہے اب صرف ایک کام باقی رہجاتا ہے کہ اس تعلق کو حق تعالیٰ کی طرف پھیر دیا جاوے تو بہت آسانی سے قلب خالی ہو جاتا ہے جیسے گھر میں جھاڑو دے کر تمام خس وخاشاک ایک جگہ جمع کر لیتے ہیں پھر ٹوکرے میں اٹھا کر باہر ایک دم سے پھینکدیتے ہیں یہ ظاہر ہے کہ اگر ایک ایک تنکا گھر سے اُٹھا کر باہر پھینکا جاوے مدت طویل صرف ہو اور پھر بھی اس قدر صفائی نہ ہو۔ غرض مقصود اصلی ترک تعلقات یا قلب میں رقت و سوز وگداز پیدا کرنا ہے اگر اور طریق سے حاصل ہو جاوے تو بھی کافی ہے۔ بعض نے اس طریق مجازی کو اختیار کرایا مگر چونکہ اس زمانہ میں اس طریق کے اندر خطرہ شدید ہے کیونکہ نفوس میں شہوت پرستی ولذت جوئی زیادہ ہے اسلئے قصداً ایسے طریق کا ابتلانا جائز نہیں ہاں اگر اتفاقاً مبتلا ہو جاوے تو بطریق مذکورہ بالا اس کا امالہ عشق حقیقی کی طرف کر دینا چاہیئے اور طریقوں کا بدلجانا زمانہ کے بدل جانے سے کوئی امر عجیب نہیں یہ طریقہ حضرت مرشد علیہ الرحمۃ کا ارشاد فرمایا ہوا ہے۔

تنبیہ ۔ یہ ازالہ یا امالہ کی تدبیریں ہیں اگر ان کا اثر مرتب ہو نہیں کسی عارض سے تاخیر ہو جاوے تو پریشان نہ ہوں۔ اس کوشش میں بھی اجر ملتا ہے جو اصل مقصود ہے حتی کہ اگر اسی میں جان بھی جاتی رہے تو شہادت کا ثواب ملتا ہے جیسا کہ ایک حدیث سے ثابت ہے جس کو مقاصد حسنہ میں خطیب وجعفر سراج وابن مرزبان ودیلمی وطبرانی وخرائطی وبیہقی سے کسی قدر تضعیف کیساتھ کہ بعد تعدد طرق وہ ضعف شدید نہیں رہتا ان الفاظ وارد کیا ہے من عشق[۱] فعف فکتم فصبر فمات فھو شہید۔ اب اخیر میں بعض اکابر کے کچھ ارشادات

[۱] جو شخص عاشق ہو اپس پاک دامن رہا اور چھپایا اور صبر کیا پھر مر گیا تو وہ شخص شہید ہے ۱۲

بطور نمونہ کے اس رذیلہ کی مذمت میں نقل کر کے ختم کرتا ہوں۔

از تعلیم الدین فصل عورتوں اور مردوں کی مخالطت کا مضر ہونا

جواہر غیبی میں حکایت لکھی ہے کہ ایک شخص طواف کرتا جاتا تھا اور کہتا تھا اللھم انی اعوذ بک منک[۵۱] کسی نے اس کا حال دریافت کیا کہنے لگا کہ ایک بار کسی امرد حسین کو نظر شہوت سے دیکھا تھا اسی وقت غیب سے ایک طمانچہ لگا جس سے آنکھ جاتی رہی۔ یوسف بن حسین فرماتے ہیں رأیت[۵۲] آفات الصوفیۃ فی صحبۃ الاحداث ومعاشرت الاضداد ورفق النسوان۔ شیخ واسطی فرماتے ہیں اذا ارادالله[۵۳] هوان عبد القاه الی هولاء الانتان الجیف یرید به صحبة الاحداث۔ مظفر قرمنی فرماتے ہیں احسن الارفاق[۵۴] ارفاق النسوان علی ای وجه کان۔ کسی نے حضرت شیخ نصیر آبادی سے کہا کہ لوگ عورتوں کے پاس بیٹھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کے دیکھنے میں ہماری نیت پاک ہے انھوں نے فرمایا مادامت[۵۵] الاشباح باقیة فان الامر والنهی باق والتحلیل والتحریم مخاطب به۔ اور غضب یہ ہے کہ بعض اس کو ذریعہ قرب الٰہی سمجھتے ہیں۔ خدا کی پناہ اگر معصیت ذریعہ قرب الٰہی کا ہو تو سارے رنڈی بھڑوے کامل ولی ہوا کریں اور یہ جو مشہور ہے کہ بدون عشق مجازی کے عشق حقیقی حاصل نہیں ہوتا۔ اول تو یہ قاعدہ کلیہ نہیں دوسرے عشق حلال ہو قع پر بھی ہو سکتا ہے صرف نکتہ اس قاعدہ میں یہ ہے کہ عشق مجازی سے قلب کے تعلقات متفرقہ قطع ہو جاتے ہیں اور نفس ذلیل ہو جاتا ہے اب صرف ایک بلا کو دفع کرنا رہجاتا ہے اس کے دفع کرتے ہی کام بن گیا سو یہ غرض تو اولاد بی بی گائے بھینس ہر چیز کی زیادہ محبت کرنے سے حاصل ہو سکتی ہے غیر عورت یا امرد کی کیا تخصیص ہے اور اگر اتفاقاً بلا اختیار کہیں دل پھنس ہی گیا تو اس وقت مجازی سے حقیقی حاصل ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ محبوب اور محب میں دوری ہو ورنہ وصل و قرب میں تمام عمر اسی میں مبتلا رہے گا۔ اسی لئے مولانا جامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔ شعر

وے[۵۶] باید کہ در صورت نمائی ۔۔۔ وزیں پل زود خود را بگذرانی

یہاں تو ہر روز نیا معشوق تجویز ہوتا ہے بقول شاعر۔ شعر

---

[۵۱] اے اللہ آپ کی پناہ آپ کے غضب سے مانگتا ہوں ۱۲ [۵۲] دیکھا میں نے آفات صوفیہ کو امردوں سے میل جول کرنے میں اور ناجنسوں سے ملنے میں اور عورتوں سے نرمی کرنے میں ۱۲ مترجم [۵۳] جب اللہ کسی بندے کی ذلت و خواری چاہتا ہے تو ان گندوں اور مردوں کی طرف اس کو ڈالتا ہے اور مائل کرتا ہے اس سے انکی مراد امردوں سے میل جول کرنا ہے ۱۲ [۵۴] نرمی اور مہربانی کرنے میں سب سے بڑا عورتوں سے نرمی کرنا ہے جس طرح ہو [۵۵] جب تک جسم انسان باقی ہے امر و نہی بھی باقی ہے اور تحلیل و تحریم کیساتھ مخاطب ہے ۱۲ مترجم [۵۶] ترجمہ اس کا صفحہ ۲۲۵ پر گذرا ۱۲۔

زنِ نو کن اے یار در ہر بہار ۔۔۔۔ کہ تقویم پارینہ ناید بکار[۵۱]

خطوط نفسانیہ اور لذات شہوانیہ حاصل کرنے کیلئے بزرگوں کے اقوال کو آڑ بنا رکھا ہے اور دل کا حال اللہ تعالیٰ کو خوب معلوم ہے اور خود ان سے بھی پوشیدہ نہیں انصاف اور حق پرستی ہو تو سب کچھ امید ہے اشعار

خلق را گیرم کہ بفریبی تمام[۵۲] ۔۔۔۔ در غلط اندازی تا ہر خاص و عام

کارہا با خلق آری جملہ راست ۔۔۔۔ با خدا تزویر و حیلہ کے رواست

کار با او راست باید داشتن ۔۔۔۔ رایتِ اخلاص و صدق افراشتن

ازبوستانِ سعدیؒ

ان کے اشعار خصوصیت سے اس لئے لایا ہوں کہ غرض پرستوں نے حضرت شیخؒ کو اپنے مثل مشہور کیا ہے تو ان کا تبریہ بھی ہو جاوے گا۔ باب سوم (دگفتار اندر ثبوت عشق حقیقی)

چناں فتنہ بر حُسن صورت نگار[۵۳] ۔۔۔۔ کہ با حُسن صورت ندارند کار

ندادند صاحبدلاں دل بپوست ۔۔۔۔ وگر ابلہے داد بے مغز گوست

باب ہفتم (دگفتار در بیان تربیت اولاد)

پسر چوں زدہ بر گذشتش سنیں[۵۴] ۔۔۔۔ زناں محرماں گو فراتر نشیں

بر پنبہ آتش بنا بر فروخت ۔۔۔۔ کہ تا چشم برہم زنی خانہ سوخت

(دگفتار در احتراز از صحبت امردان)

خرابت کند شاہد خانہ کن[۵۵] ۔۔۔۔ برو خانہ آباد گرداں بزن

---

۵۱ اے یار ہر موسم بہار میں نئی عورت کر اسلئے کہ پرانی جنتری کسی کام کی نہیں رہتی ۱۲ ۵۲ مانا میں نے کہ تو مخلوق کو کامل طور پر دھوکہ دے سکتا ہے تو تاکہ ہر خاص و عام کو غلطی میں ڈالدے تو مخلوق کیساتھ تو (اپنے) ہر معاملہ کو درست کر سکتا ہے مگر خدا کیساتھ مکر و حیلہ کسطرح چل سکتا ہے (اسلئے اپنے) معاملہ کو خدا کیساتھ درست کرنا ضروری ہے اخلاص و صدق کا جھنڈا بلند کرنا چاہیئے (یعنی خلوص کو اپنے اندر پیدا کرنا چاہیئے) ۱۲ ۵۳ ایسے مفتون اور فریفتہ صورت بنانیوالے (یعنی خدا تعالیٰ) کے حُسن پر کہ صورت کے حسن سے کچھ تعلق نہیں رکھتے۔ صاحبدل پوست اور صورت کو دل نہیں دیا کرتے اور اگر کسی بیوقوف نے دیا تو وہ بے مغز بیل ہے ۱۲ مترجم ۵۴ لڑکے کی عمر جب دس سال سے زیادہ ہو جاوے تو فہمائش کرنی چاہیئے کہ نامحرم عورتوں سے الگ رہے۔ روئی پر آگ نہ جلانا چاہیئے کیونکہ چشم زدن میں تمام گھر پھنک جائے گا۔ یہی حال اتنی عمر کے لڑکوں اور نامحرم عورتوں کا ہے ۱۲ مترجم ۵۵ معشوق گھر برباد کرنے والا تجھ کو تباہ کر دے گا جا عورت سے نکاح کر کے گھر کو آباد کر و اگر کسی لڑکے کو تو نے دل دیا تو ہاتھ میں روپیہ پیسہ باقی رہے گا اور سر میں بھیجا (یعنی عقل و دولت دونوں برباد ہو جائیں گے) دوسروں کے لڑکوں کی طرف بدنگاہ مت کر اس لئے کہ تیرا لڑکا خراب اور تباہ ہو جاوے گا ۱۲

سر از مغز و دست از درم کن تہی	چو خاطر بفرزند مردم دہی
مکن بد بفرزند مردم نگاہ	کہ فرزند خویشت برآید تباہ

حکایت متصل گفتار بالا۔

در شہوت[۵۱] نفس کافر ببند	دگر عاشقی لت خور و سر ببند

حکایت متصل حکایت بالا۔

گروہے[۵۲] نشینند باخوش پسر	کہ ما پاک بازیم و صاحب نظر
زمن پرس فرسودۂ روزگار	کہ برسفرہ حسرت خورد روزہ دار
ازاں تخم خرما خورد گوسپند	کہ قفل ست بر تنگ خرما و بند
سر گاو عصار ازاں در کہ است	کہ از کنجدش ریسماں کوتہ است

حکایت متصل حکایت بالا۔

یکے صورتے[۵۳] دید صاحب جمال	بگردیدش از سوزش عشق حال
برانداخت بیچارہ چنداں عرق	کہ شبنم برآرد بہشتی ورق
گذر کرد بقراط بروے سوار	بپرسید کیں راچہ افتاد کار

۵۱ نفس بد کو شہوت پرستی سے باز رکھ اور اگر تو نے عشق بازی کی تو لاتیں کھانے اور سر کو زخموں سے باندھنے کیلئے تیار ہو جا۔ یعنی ذلیل اور خوار ہوگا ۱۲ ۵۲ ایک گروہ خوبصورت لڑکے کے پاس بیٹھا ہے اور یہ دعوی کرتا ہے کہ ہم عارف اور خالص نیت ہیں (بطور طعنہ کے سعدیؒ کہتے ہیں کہ مجھ تجربہ کار سے (انکی حالت) دریافت کر دیہ اسلئے ہیں کہ جیسے دسترخوان پر روزہ دار حسرت کہاتا ہے (کہ کھانیکو جی چاہتا ہے مگر روزہ کی وجہ سے کھا نہیں سکتا ایسے ہی یہ لوگ اُسپر حسرت کرتے ہیں مگر لباس پارسلہ کی وجہ سے متمتع نہیں ہو سکتے اور دیکھئے کہ) بکری چھوارہ کی گٹھلیاں اسوجہ سے کھاتی ہے کہ چھواروں کے ڈھیر پر تالا لگا ہوا ہوتا ہے (اور دیکھئے روغن گر کا بیل گھانس کیساتھ مشغول ہوتا ہے کیونکہ تل سے اُسکی رسی تنگ ہوتی ہے ۱۲ مترجم ۵۳ ایک شخص نے ایک باجمال صورت دیکھی سو اس کی حالت عشق کی پریشانی سے متغیر ہوگئی۔ اُس بیچارہ کو (عشق کی گرمی سے) اس قدر پسینہ آیا کہ جیسے شبنم گلاب کے پھول پر گرتی ہے۔ حکیم بقراط کا بحالت سواری اُسپر گذر ہوا دریافت کیا کہ اس شخص کا معاملہ کیا ہے کسی نے جواب دیا کہ یہ ایک عبادت گذار پارسا آدمی ہے کہ اسکے ہاتھ سے کبھی کوئی خطا ظاہر نہیں ہوئی۔ رات دن ہمیشہ پہاڑ اور جنگل میں رہتا ہے آدمیوں کی صحبت سے بھاگنے والا۔ ایک خوبصورت لڑکے پر اس کا دل آگیا عقل اُسکی خراب ہوگئی جسوقت مخلوق سے ملامت سنتا ہے تو روتا ہے (اور کہتا ہے) کہ اس قدر ملامت نہ کرنی چاہیئے اگر میں نالہ و زاری کروں تو مجھکو معذور سمجھو کیونکہ میری آہ و فریاد بے سبب نہیں اس خوبصورت لڑکے نے میرے دلکو پامال نہیں کیا (بلکہ جس نے اسکو پیدا کیا ہے اُس نے دلکو پامال کیا ہے (یعنی عشق مجازی نہیں حقیقی ہے) بقراط نے جو کہ کار آزمودہ تربیت یافتہ تجربہ کار تھا یہ واقعہ سنا تو کہا کہ اگرچہ کسی شخص کی نیکنامی مشہور ہو جاوے لیکن یہ ضروری نہیں کہ وہ جو کچھ کسی کو کہے وہ تسلیم کر لیا جاوے۔ (تو یہ شخص جو دعوی کرتا ہے کہ بواسطہ اس لڑکے کے عشق حقیقی ہے مسلم نہیں اس لئے کہ اگر یہ واسطہ صورت و شکل کیلئے ہے تو کیا خدا تعالی کی یہی مورت ہے کہ جس نے اس عاشق کا دل غارت کیا ہرگز نہیں خدا تعالی صورت و شکل سے پاک ہے اور اگر صنعت دیکھنے کیلئے واسطہ ہے تو

کسی گفتش این عابد پارساست | کہ ہرگز خطائے زدستش نخاست
رود روز و شب در بیابان کوہ | زصحبت گریزاں زمردم ستوہ
بہ بردست خاطر فریبی دلش | فرو رفتہ پائے نظر در گلش
چو آید ز خلقش ملامت بگوش | بگرید کہ چند از ملامت خموش
مگو ار بنالم کہ معذور نیست | کہ فریادم از علتے دور نیست
نہ این نقش دل میربایدز دست | دل آں میربا ید کہ این نقش بست
شنید این سخن مرد کار آمائے | کہن سال پروردۂ پختہ رائے
بگفت ارچہ صیت نکوئی رود | نہ با ہر کسے ہرچہ گوئی رود
نگارندہ را خود ہمیں نقش بود | کہ شوریدہ را دل بہ یغمار بود
چرا[۵۱] طفل یکروزہ ہوشش نبرد | کہ در صنع دیدن چہ مانع چہ خرد
محقق ہماں بیند اندر ابل | کہ در خوبرویاں چین و چگل

ف ۱ یہ بقراط کے قول سے استدلال نہیں بلکہ حضرت شیخؒ کی تقریر یعنی اُس قول کے ساتھ توافق کرنیکے ہے۔
(۲) اور اسی سے جواب حاصل ہوگیا ایک استدلال فاسد کا جو بعض نفس پرستوں سے مجھ کو کل ہی پہونچا کہ حدیث میں ہے اللہ جمیل[۵۲] یحب الجمال۔ جواب یہ ہے کہ اگر یہ منشا ہے تو طفیل جمیل یکروزہ کیساتھ اس کیفیت کی محبت کیوں نہیں ہوتی بس جتنا تفاوت ہے وہی اثر ہے شہوت کا۔

مشورہ۔ اس مرض کے جزئی معالجات کیلئے رسالہ حسن العلاج لسوء المزاج کا بھی ملاحظہ فرمالینا نافع ہی جو النور کی جلد اوّل ذیقعدہ سنہ ۱۳۳۹ھ سے جلد سوم جمادی الاخری سنہ ۱۳۴۱ھ تک مسلسل چلا گیا ہے صرف شوال وذیقعدہ سنہ ۱۳۴۰ھ وصفر سنہ ۱۳۴۱ھ کا پرچہ خالی ہے اور اگر ان پرچوں کے جمع کرنے میں دشواری ہو تو تبویب تربیت السالک میں جو کہ تازہ شائع ہوئی ہے باب سوم کے ایسے مواقع کا دیکھ لینا کافی ہے ان مواقع کے یہ عنوانات ہیں ۱ نظر بد کا علاج ۲ عشق کا علاج ۳ عشق اجنبیہ کا علاج دو جگہ ۴ امرد پرستی وترک فرائض کا

---

[۵۱] یکروزہ بچہ دیکھنے سے اسکے ہوش وحواس کیوں نہیں گئے اسلئے صنعت معلوم کرنے میں بڑے چھوٹے میں کیا فرق ہے۔ حقیقت شناس اونٹ میں وہی بات دیکھتے ہیں جو چین وچگل کے حسینوں میں ۱۲

[۵۲] اللہ تعالیٰ جمیل ہیں پسند فرماتے ہیں جمال کو۔ بحمد اللہ ترجمہ تمام ہوا۔ سراج احمد امروہی ۵ ربیع الثانی سنہ ۱۳۵۱ھ

علاج۔ ۵ شہوت کا علاج دو جگہ ۶ حسن پرستی کا علاج تین جگہ مع ضمیمہ ۷ محبت غیر اللہ کا علاج۔ ۸ حقیقت عشق مجازی جو قنطرۂ حقیقت ہے ۹ لڑکوں سے محبت کا مذموم ہونا ۱۰ تقاضائے نفس سے بچنے کا علاج ۱۱ امارد سے محبت کا علاج ۱۲ نفسانی نگاہ سے بچوں کو دیکھنا ۱۳ زنا و لواطت کا علاج ۱۴ وسوسہ نظر بد کا علاج ۱۵ رغبت الی المعصیت کا علاج ۱۶ بڑھاپے میں شہوت کا اثر ۱۷ غلبۂ خواہش نفسانی کا علاج ۱۸ ایک طبیب کے خط کا خلاصہ ۱۹ خیالی زنا کا علاج ۲۰ خیالی زنا کی حرمت۔

والسّلام کتبہ اشرف علی۔ ۲۶ صفر ۱۳۵۱ھ

رسالہ الادراک والتوصل الی حقیقۃ الاشراک والتوسل

حدیث مصعب بن سعد عن ابیہ انہ ظن ان لہ فضلا علی من دونہ من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم انما نصر اللہ ھذہ الامۃ بضعفائہا ودعوتہم واخلاصہم (رواہ النسائی) وھو عند البخاری بلفظ ھل تنصرون وترزقون الا بضعفائکم **ف**۔ دل علی امرین الاول فضل الضعفاء ومن ثم تری اہل اللہ یقدمون الضعفاء علی الکبراء والثانی ثبوت التوسل بالمقبولین ذواتہم واعمالہم الظاہرۃ واعمالہم الباطنۃ کما تدل علیہ بضعفائہا ودعوتہم واخلاصہم والتفصیل فی المسئلۃ ان التوسل بالمخلوق لہ تفاسیر ثلثۃ الاول دعاءہ واستغاثتہ کدیدن المشرکین وھو حرام اجماعًا اما انہ شرک جلی ام لا فمعیارہ انہ ان اعتقد استقلالہ بالتاثیر فھو شرک کفری اعتقادًا کما ان الصلوٰۃ

حدیث: مصعب بن سعد کی حدیث وہ روایت کرتے ہیں اپنے باپ سے کہ اُن کو یہ خیال ہوگیا کہ مجھکو دوسرے صحابہ رضؓ پر (بوجہ ریاست کے) کچھ فوقیت ہے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی جو نصرت اس اُمت کیساتھ ہے وہ بدولت اُسکے عاجزوں کے اور اُن کی دعا و اخلاص ہی کے ہے (تو رؤسا اُن کے محتاج ہوئے نہ کہ برعکس) روایت کیا اسکو نسائی نے اور یہ حدیث بخاری کے نزدیک ان الفاظ سے ہے تمہاری جو نصرت کی جاتی ہے اور تم کو جو رزق ملتا ہے یہ صرف تمہارے عاجزوں کے بدولت ہے۔

ف: یہ حدیث دو امر پر دال ہے ایک تو عاجزوں کی فضیلت اور اسی وجہ سے تم اہل اللہ کو دیکھتے ہو کہ عاجزوں کو رؤسا پر مقدم رکھتے ہیں اور دوسرا مقبولین سے توسل کا ثبوت اُن کی ذات سے بھی اور اُن کے اعمال ظاہرہ و باطنہ کیساتھ بھی چنانچہ اس مجموعہ پر یہ الفاظ دلالت کرتے ہیں کہ بدولت اُس کے عاجزوں کے اور اُن کی دعا و اخلاص کے (لفظ عاجز ذات پر دال ہے اور دعا عمل ظاہر پر اور اخلاص عمل باطن پر) اور اس مسئلہ میں تفصیل یہ ہے کہ توسل بالمخلوق کی تین تفسیریں ہیں ایک مخلوق سے دعا کرنا اور اُس سے التجا کرنا جیسا مشرکین کا طریقہ ہے اور یہ بالاجماع حرام ہے باقی یہ کہ یہ

والصوم مما يختص باللہ تعالیٰ للمخلوق شرک کفری عملاً ومعاملة لا بسجدة التحیة وان کانت معصیة الا ما کان شعارا

شرک جلی بھی ہے یا نہیں سو اس کا معیار یہ ہے کہ اگر یہ شخص اُس مخلوق کو مؤثر مستقل ہونیکا معتقد ہے تب تو یہ شرک کفری ہے جیسا کسی مخلوق کے لئے نماز روزہ ایسی عبادت کرنا جو خاص ہے حق تعالیٰ کیساتھ عملاً ومعاملة شرک

له حاصل اس اعتقاد تاثیر وعدم اعتقاد تاثیر کے معیار فرق کا یہ ہے کہ بعض کا تو یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی خاص مخلوق کو جو اُس کا مقرب ہے کچھ قدرت مستقلہ نفع وضرر کی اس طرح سے عطا فرمادی ہے کہ اُسکا اپنے معتقد ومخالف کو نفع وضرر پہنچانا مشیت جزئیہ حق پر موقوف نہیں گو اگر روکنا چاہے پھر قدرت حق ہی غالب ہے جیسے سلاطین اپنے نائبین واحکام کو خاص اختیارات اس طرح دیدیتے ہیں کہ اُن کا اجرا اُس وقت سلطان اعظم کی منظوری پر موقوف نہیں ہوتا گو روکنا چاہے تو سلطان ہی کا حکم غالب رہے گا سو یہ عقیدہ تو اعتقاد تاثیر ہے اور مشرکین عرب کا اپنے آلہہ باطلہ کیساتھ یہی اعتقاد تھا" اور بعض کا یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ ایسی قدرت مستقلہ تو کسی مخلوق میں نہیں مگر بعض مخلوقات کو قرب وقبول کا ایسا درجہ عطا ہوتا ہے کہ وہ اپنے متوسلین کیلئے سفارش کرتے ہیں پھر اُس سفارش کرتے ہیں پھر اُس سفارش کے بعد قبول میں تخلف کبھی نہیں ہوتا اور اُس سفارش کی تحصیل کیلئے اُس کیساتھ بلا واسطہ یا بواسطہ معاملہ مشابہ عبادت کرتے ہیں یہ عقیدہ اعتقاد تاثیر نہیں ہے لیکن بلا دلیل شرعی بلکہ خلاف دلیل شرعی ایسا عقیدہ رکھنا معصیت اعتقادیہ ہے اور مشابہ عبادت معاملہ کرنا معصیت عملیہ ہے اور اسی مشابہت کے سبب اطلاقات شرعیہ میں اسکو شرک کہدیا جاتا ہے۔ ھذا ما سنح لی۔ واللہ اعلم تتمیم لزیادة التفہیم۔ تقریر مذکور فارق بین الشرکین جو کہ ماخوذ ہے کلیات شرعیہ سے اپنے دونوں دعووں کے اعتبار سے ایک یہ کہ مشرکین اس تصرف غیر مقید بالاذن کے قائل تھے دوسرے یہ کہ تصرف مقید بالاذن کا قائل ہونا شرک اکبر نہیں زیادت اقناع میں محتاج تھی ادلہ جزئیہ کی جن سے ایک مدت تک باوجود فکر ذہن خالی رہا الحمد للہ کہ برسوں اور کل میں علی التعاقب تین دلیلیں ذہن اور نظر میں گذریں جن کا مجموعہ دونوں دعووں میں تردد کیلئے نافی ہے۔ **دلیل اول عقلی**۔ بر اصول میزانیین جو اپنی جزئیت کے سبب کلیات سے زیادہ کافی ہے وہ یہ ہے کہ مسئلہ توحید الٰہی واجب عقلی ہے خواہ بدیہی ہو یا نظری یہ دوسری بحث ہے اور کسی حکم کا وجوب عقلی مستلزم ہوتا ہے اُس کی نقیض کے امتناع عقلی کو پس نقیض توحید کا حکم ممتنع ہوگا اور اس نقیض کی دو[۲] قسمیں ہیں ایک نفی الٰہ کہ کفر ہے دوسری تشریک الٰہ آخر معہ کہ شرک ہے اور ہر مقسم کا امتناع مستلزم ہوتا ہے اُس کے سب اقسام کے امتناع کو پس شرک کیلئے لازم ہوا کہ وہ کسی امر ممتنع کا اعتقاد ہوگا اور اس امتناع واستحالہ کیطرف نصوص بھی مشیر ہیں کقولہ تعالیٰ لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا وقولہ تعالیٰ لو کان معہ آلہۃ کما یقولون اذا لا تبغوا الی ذی العرش سبیلاً وقولہ تعالیٰ ام اتخذ اللہ من ولد وما کان معہ من الٰہ اذا لذہب کل الٰہ بما خلق ولعلیٰ بعضہم علیٰ بعض وقولہ تعالیٰ لو اراد اللہ ان یتخذ ولدا لاصطفیٰ مما یخلق ما یشاء سبحانہ ونحوہا من الآیات علی ما فسرت فی بیان القرآن۔ اور تصرف مقید بالاذن عقلاً ممتنع نہیں۔ پس وہ شرک نہ ہوگا گو کسی تصرف منفی بالنص کا اعتقاد بوجہ مخالفت نص کے معصیت یا کفر یا بدعت ہو علیٰ اختلاف مراتب النص ومراتب المخالفة مگر شرک کسی حال میں نہ ہوگا اور جاہلان عرب کا مشرک ہونا نص سے ثابت ہے پس لامحالہ وہ تصرف غیر مقید بالاذن کے قائل تھے اس سے بحمد اللہ دونوں دعوے ثابت ہوگئے۔ **دلیل ثانی نقلی** من الاقوال المنقولة عن العلماء الربانیین جو بوجہ صراحت موافقت اکابر کے دلیل عقلی سے زیادہ شافی ہے۔ قال القاضی محمد اعلیٰ التھانوی فی کتابہ کشاف اصطلاحات الفنون الشرک علی اربعة انحاء آلیٰ ان قال منہم من یقول ان اللہ سبحانہ خلق ہذہ الکواکب وفوض تدبیر العالم السفلی الیہا وقال بعد ورقة ان القوم یعتقدون ان اللہ فوض تدبیر کل من الاقالیم الی ملک معین وفوض تدبیر کل قسم من اقسام العالم الی روح سماوی بعینہ (ص۷۶۷ وص۷۶۲) وقال ابن القیم فی اغاثة اللہفان ما حاصلہ انہ تعالیٰ قال ام اتخذوا من دون اللہ شفعاء قل اولو کانوا لا یملکون شیئاً ولا یعقلون قل للہ الشفاعة جمیعا لہ ملک السموات والارض، اخبر ان الشفاعة (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

للكفر كسجدة الصنم وشد الزنار والالقاء ومعنى
استقلاله ان الله قد فوض اليه الامور بحيث
لا يحتاج في مضائها الى مشيئة الجزئية واذ قدر
على عزله عن هذا التفويض و الثاني طلب الدعاء منه
وهذا جائز فيمن يمكن طلب الدعاء منه ولم يثبت
في الميت بدليل فيختص هذا المعنى بالحي والثالث
دعاء الله ببركة هذا المخلوق المقبول وهذا قد
جوزه الجمهور ومنع منه ابن تيمية و اتباعه زعما
منهم انه لم يذكره احد من العلماء انه يشرع
التوسل والاستسقاء بالنبي والصالح بعد موته
ولا في مغيبه كما في رسالة زيارة القبور والعجب
منه انه نفسه قد ذكر في رسالته المذكورة
قول المجوزين ودليلهم بما نصه قالوا ليس
في التوسل دعاء المخلوقين ولا استغاثة
بالمخلوق لكن فيه سوال بجاهه كما في سنن ابن
ماجه بحق السائلين عليك وبحق ممشاي هذا

کفر ہے نہ کہ سجدہ تحیت گو معصیت ہے باستثناء اُس فعل کے جو شعار کفر ہو
جیسے سجدہ صنم شد زنار ورنہ نہیں (صرف معصیت ہے) اور مستقل بالتاثیر ہونیکے
معنے یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ کام اُس کے سپرد ایسے طور پر کر دیئے ہیں کہ وہ اُنکے
نافذ کرنے میں حق تعالیٰ کی مشیت خاصہ کا محتاج نہیں ہے گو اللہ تعالیٰ کو یہ قدرت
ہے کہ اُس کو اس تفویض زدہ اختیار سے معزول کر دے اور دوسری تفسیر
یہ کہ مخلوق سے دعا کی درخواست کرنا اور ایسے شخص کے حق میں جائز ہے
جس سے دعا کی درخواست ممکن ہو اور یہ امکان میت میں کسی دلیل سے ثابت
نہیں پس یہ معنی (توسل کی) زندہ کیساتھ خاص ہونگے۔ اور تیسری تفسیر یہ کہ
اللہ تعالیٰ سے دعا کرنا اُس مقبول مخلوق کی برکت سے اور اسکو جمہور نے جائز
رکھا ہے اور ابن تیمیہ اور اُنکے اتباع نے منع کیا ہے اس خیال سے کہ کسی نے علماء
میں سے اسکو ذکر نہیں کیا کہ توسل یا استسقاء کسی نبی یا صالح کے وسیلے سے انکی وفات
یا غیر حاضری کی حالت میں مشروع ہے جیسا کہ اُنکے رسالہ "زیارۃ القبور" میں
یہ تقریر مذکور ہے اور اُن سے تعجب ہے کہ خود انھوں نے اپنے رسالہ مذکورہ میں مجوزین
کا قول اور ان کی دلیل بھی اس عبارت سے ذکر کی ہے کہ وہ مجوز لوگ کہتے ہیں
کہ توسل میں نہ مخلوق سے دعا ہے اور نہ اُن سے التجا ہے لیکن اُس میں صرف
اُسکی جاہ (و مقبولیت) کے ذریعہ سے (حق تعالیٰ سے) سوال ہے جیسا کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) لمن له ملك السموات والارض وهو الله وحده فهو الذي يشفع بنفسه الى نفسه فيرحم عبده فياذن هو لمن يشاء ان يشفع فيه
فصارت الشفاعة في الحقيقة انما هي له والذي يشفع عنده انما يشفع باذنه له وامره بعد شفاعته سبحانه تعالى وهي ارادته من نفسه ان يرحم عبده وهذا
ضد الشفاعة الشركية التي اثبتها هولاء المشركون ومن داقهم وهي التي ابطلها سبحانه وتعالى في كتابه بقوله ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع فاخبر سبحانه
انه ليس للعباد شفيع من دونه بل اذا اراد الله تعالى رحمة عبده اذن هو لمن يشفع فيه بشفاعة باذنه وليست بشفاعة من دونه والفرق بين الشفيعين
كالفرق بين الشريك والعبد المامور الى ان قال فالرب تعالى هو الذي يحرك الشفيع حتى يشفع والشفيع عند المخلوق هو الذي يحرك المشفوع اليه حتى
يفعل (ص۱۱ الى ص۱۱) ان اقوال سے دعویٰ اولیٰ منطوقاً اور دعوی ثانیہ مفہوماً ثابت ہے دلیل ثالث نقلی من آیات رب العلمین جو عالم
السرائر والضمائر کی شہادت ہونیکے سبب حجیت میں سب سے زیادہ وافی ہے وہو قوله تعالیٰ قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم
ولا تحويلا" وقوله تعالیٰ ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من اذن وامثالها من الآيات التي تفوت الحصر وجہ دلالت دعویٰ اولیٰ پر
یہ ہے کہ ان نصوص میں ملک تصرفات کی نفی کیگئی ہے اور ملک من حیث الملک کا مقتضا بلکہ حقیقت تصرف غیر مقید بالاذن ہے اور سیاق سے مقصود
مزعومات مشرکین کا ابطال ہے اس سے معلوم ہوا کہ وہ ایسے اختیارات وتصرفات کے قائل تھے جو کہ مقید بالاذن نہ ہوں پس دعویٰ اولیٰ ثابت ہو گیا

واللہ تعالیٰ قد جعل علی نفسہ حقا الی آخر ما قال واطال وسرد الآیات و الاحادیث ولم یجب عن ھذہ الدلائل لکن مع ھذا ثبت علی المنع وحقیقۃ ھذا المعنی الثالث اللھم ان العبد الفلانی او العمل الفلانی لنا او لفلان مقبول ومرضی عندک ولنا تلبس وتعلق بہ اما مباشرۃ لہ فی العمل واما محبۃ لہ فی العبد او عمل وانت وعدت الرحمۃ بمن لہ ھذا التلبس فنسئلک ھذہ الرحمۃ فیا لیت شعری ای محذور فیہ نقلا او عقلا نعم لو منع عنہ لمصلحۃ العوام لما خالفناہ لکن الکلام فی تحقیق المسئلۃ فالحق فیہ معنا انشاء اللہ تعالیٰ فاغتنم ھذا التحریر الکاشف بحقیقۃ التوسل وحقیقۃ الشرک اللتین یتحیر فیہما کثیر من الفضلاء والعقلاء۔

سنن ابن ماجہ میں آیا ہے کہ میں اُن لوگوں کے حق سے سوال کرتا ہوں جو آپ سے سوال کرتے ہیں اور اپنے اس چلنے کے حق سے سوال کرتا ہوں (جو محض اخلاص کیساتھ واقع ہوا ہے) اور اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات پر (مقبولین کا) حق قرار دیا ہے اپنے قول کے ختم تک اور دور تک کہتے چلے گئے اور (اس حق کے اثبات کیلئے) آیات و احادیث بیان کی ہیں (غرض مجوزین کے دلائل خود ذکر کئے ہیں) اور ان دلائل کا کچھ جواب نہیں دیا لیکن باوجود اس (جواب نہ دینے) کے اسکے منع ہی پر جمے رہے اور اس معنی ثالث کی حقیقت یہ ہے کہ اے اللہ فلاں بندہ یا فلاں عمل ہمارا یا فلاں بندہ کا عمل آپکے نزدیک مقبول و پسندیدہ ہے اور ہم کو اُس (بندہ یا عمل) سے تلبس اور تعلق ہے اور خواہ تو اُس عمل میں ارتکاب کا اور خواہ اُس بندہ یا اُسکے عمل میں اُس سے محبت رکھنے کا اور آپ نے ایسے شخص پر رحمت فرمانیکا وعدہ کیا ہے جس کو یہ تلبس (و تعلق) ہو پس ہم اُس رحمت (موعودہ) کا آپ سے سوال کرتے ہیں (یہ حقیقت ہے اس توسل کی) پس کاش مجھ کو کوئی یہ بتلاوے کہ اس (معنی) میں کونسی خرابی نقلی یا عقلی ہے البتہ اگر عوام کی (دینی) مصلحت کیلئے اس سے منع کیا جاوے تو ہم بھی ابن تیمیہ کی مخالفت نہ کرینگے لیکن کلام مسئلہ کی تحقیق میں ہے سو اُس میں حق ہمارے ساتھ ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔ پس اس تحریر کو غنیمت سمجھو جس سے حقیقت توسل کی اور حقیقت شرک کی مکشوف ہو گئی جن میں بہت فضلاء و عقلاء متحیر رہتے ہیں۔

تنبیہ۔ مسئلہ توسل کی ضروری تحقیق مع احادیث رسالہ نشر الطیب کی اڑتیسویں فصل میں بھی قابل ملاحظہ ہے۔ فقط خاتمہ۔ مصعب بن سعد کی حدیث جو بشکل رسالہ مستقلہ ہے ختم ہوئی۔

لہ اس تحریر کے بعد ایک تحقیق علامہ شوکانی رح کی جواز توسل کے باب میں نظر سے گذری چونکہ ابن تیمیہؒ کے معتقدین شوکانی کو بھی حجت کہتے ہیں اس لئے اُس کو نقل کرنا نافع معلوم ہوا و ہو ہذا (العدل ۲۹ رجون ۱۹۲۷ء) قاضی شوکانی کا بیان۔ رہی یہ بات کہ انسان اپنے مقصد کے حصول کیلئے اللہ تعالیٰ کے دربار میں کسی شخص کو بطور وسیلہ پیش کرے تو اس میں شیخ عزالدین عبدالسلام فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی شخص کو اللہ تعالیٰ کے دربار میں بطور وسیلہ پیش کرنا جائز نہیں ہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

(حاشیہ بقیہ صفحہ گذشتہ)
وسیلہ بنانا جائز ہوگا لیکن بشرطیکہ وہ حدیث صحیح ہو جو توسل بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اثبات میں پیش کیجاتی ہے۔ شاید حدیث توسل بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم سے شیخ عزالدین کی مراد وہ حدیث ہو جو نسائی نے اپنے سنن اور ترمذی نے اپنی صحیح اور ابن ماجہ وغیرہ محدثین نے اپنی اپنی کتابوں میں باسند نقل کی ہے کہ ایک اندھا دربار نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں حاضر ہوا اور اس نے عرض کیا کہ یارسول اللہ میں اندھا ہوگیا ہوں میرے لئے خدا سے دعا کرو کہ میں بینا ہوجاؤں۔ تو آنحضرت نے فرمایا وضو کرو اور دو رکعت نماز ادا کرو۔ پھر یہ دعا کرو اے اللہ میں تیرے نبی کے طفیل تجھ سے درخواست کرتا ہوں اور تیری طرف متوجہ ہوتا ہوں۔ یا محمد میں اپنی بینائی واپس کرانیمیں تجھے (خدا کے دربار میں) سفارشی پیش کرتا ہوں اے اللہ میرے حق میں اپنے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سفارش قبول فرما۔ پھر نبی کریمؐ نے ارشاد فرمایا کہ ازیں بعد بھی اگر تمہیں کبھی کوئی ضرورت پیش آئے تو اسیطرح مجھے وسیلہ بناؤ (اس شخص نے نبی کریم کو وسیلہ بنایا اور آنکھوں کیلئے دعا کی) تو اللہ تعالیٰ نے اس کو بینا کردیا علماء حدیث مذکورہ بالا حدیث کا مطلب دو طرح بیان کرتے ہیں ایک تو یہ کہ اس حدیث میں توسل کا مطلب وہی ہے جو حضرت فاروق نے بیان کیا ہے کہ اے اللہ جب قحط پڑجاتا تھا تو ہم تیرے نبی کو دربار میں وسیلہ پیش کیا کرتے تھے پس تو ہم پر بارش کرتا تھا اور اب ہم اپنے نبی کے چچا کو تیرے دربار میں وسیلہ پیش کرتے ہیں۔ یہ حضرت عمر کی حدیث صحیح بخاری وغیرہ کتب میں موجود ہے تو حضرت عمرؓ کا یہ مطلب ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں بارش کی دعا کے وقت صحابہ کرام آپ کو وسیلہ بنایا کرتے تھے پھر آنحضرت کی رحلت کے بعد آپ کے چچا عباسؓ کو وسیلہ بنایا جاتا تھا تو صحابہ کے توسل بالنبی کا یہ مطلب ہے، کہ وہ اللہ تعالیٰ سے اس طرح طلب باراں کیا کرتے تھے کہ نبی کریم دعا فرماتے اور صحابہ بھی آپ کے ساتھ دعا کرتے تو اسطرح آں حضرت صحابہ کیلئے خدا کے دربار میں وسیلہ ہوتے کہ سفارشی بھی ہوتے اور ان کیلئے دعا بھی فرماتے۔ اور دوسرا مطلب حدیث توسل بالنبی کا یہ ہے (جو قاضی شوکانی کا مذہب ہے) کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حاجات میں وسیلہ بنانا صرف زندگی کی حالت سے مخصوص نہ تھا بلکہ جس طرح زندگی میں آپ کو وسیلہ بنایا جاتا تھا اسی طرح انتقال کے بعد بھی آپ کو وسیلہ بنانا جائز ہے اور جس طرح آپکی موجودگی میں آپ سے توسل جائز تھا اسی طرح عدم موجودگی میں بھی جائز تھا۔ یہ بالکل واضح ہے کہ نبی کریم کو آپ کی زندگی میں وسیلہ بنانا اور آپکے انتقال کے بعد دوسری بزرگوں کو وسیلہ بنانا صحابہ کرام کے اجماع سکوتی سے ثابت ہے کیونکہ جب حضرت فاروقؓ نے حضرت عباسؓ کو وسیلہ بنایا تو کسی صحابی نے بھی اس کا خلاف نہیں کیا۔ میرے خیال میں جواز توسل کو نبی کریم سے مخصوص کردینا جیسا کہ عزالدین کو وہم ہوا ہے اس کی کوئی وجہ نہیں اس عدم تخصیص کی دو دلیلیں ہیں پہلے تو وہی صحابہ کا اجماع جس سے ہم مطلع کرچکے ہیں اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے دربار میں ارباب فضل اور کمال کو بطور وسیلہ پیش کرنیکا دراصل یہ مطلب ہے کہ ان کے اعمال صالحہ اور کمالات کو وسیلہ بنایا جاتا ہے کیونکہ کوئی شخص وسیلہ بننے کے قابل ہی تب ہوتا ہے جبکہ وہ اعمال صالحہ کرے تو گویا جب کوئی شخص یوں کہے کہ اے اللہ میں فلاں صاحب کمال کو تیرے دربار میں وسیلہ پیش کرتا ہوں تو اس کا وسیلہ بنانا بلحاظ کمال کے ہوگا۔ اور نیک عمل کو وسیلہ بنانا حدیث سے ثابت ہے جیسا مسلم و بخاری وغیرہ میں موجود ہے کہ نبی کریم نے ان تین شخصوں کا قصہ بیان کیا جو غار میں تھے اور غار کے منہ پر پتھر آگیا تھا ان میں سے ہر ایک نے اپنے بڑے عمل کو وسیلہ بنایا اور پتھر غار سے ہٹ گیا تو اگر اعمال صالحہ سے توسل ناجائز ہوتا یا شرک ہوتا جس طرح عزالدین وغیرہ سخت گیر لوگ کہتے ہیں تو اللہ تعالیٰ ان تین آدمیوں کی دعا قبول نہ کرتے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان کا قصہ بیان کرنیکے بعد ان کے فعل توسل کو ضرور ناجائز قرار دیتے (قاضی مرحوم توسل کو ثابت کرکے اب منکرین توسل کے دلائل کا جواب دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جب واضح ہوگیا کہ توسل جائز ہے تو اب معلوم ہوگیا کہ جو دلائل منکرین توسل پیش کرتے ہیں مثلاً ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى) اور فلا تدعوا مع الله احدا اور له دعوة الحق والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشيء) ہمارے دعوے جواز توسل بالنبی والصالحین کیلئے مضر نہیں بلکہ اگر ان آیات کو امتناع توسل کیلئے پیش کیا جائیگا تو یوں کہا جائیگا کہ محل نزاع اور امتناع توسل سے یہ دلائل بالکل اجنبی ہیں کیونکہ مشرکوں کے اس قول سے (کہ ما نعبدهم الا الخ) صاف یہ واضح ہے کہ مشرک قرب الٰہی حاصل کرنے کیلئے بتوں کی عبادت کیا کرتے تھے جو شخص بزرگ کو وسیلہ بناتا ہے وہ اس کی عبادت نہیں کرتا (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) بلکہ یہ سمجھکر کہ خدا کے دربار میں اس کی عزت ہے اس کو وسیلہ بناتا ہے اسیطرح یہ آیت (فلا تدعوا مع اللہ الخ)
جواز توسل کیخلاف نہیں کیونکہ اس میں تو صرف یوں کہا گیا ہے کہ خدا کیساتھ کسی دوسرے کو نہ پکارو اور یوں نہ کہو یا اللہ یا فلاں اور جو کسی بزرگ کو وسیلہ
بناتا ہے وہ تو صرف اللہ کو پکارتا ہے ہاں اللہ کے کسی نیک آدمی کو بوجہ کمال وسیلہ بناتا ہے جسطرح ان غار والے تین اشخاص نے اپنے نیک اعمال کو وسیلہ بنایا تھا اور اسی
طرح آیۃ والذین یدعون من دونہ الخ جواز توسل کیخلاف نہیں کیونکہ مشرک تو انکو بلاتے تھے جو انکی سنتے نہیں تھے۔ اور خدا کو جو انکی سنتا ہے
اسکو نہیں بلاتے لیکن کسی بزرگ کو وسیلہ بنانیوالا تو صرف اللہ کو بلاتا ہے کسی دوسری کو نہیں بلاتا۔ ہمارے کلام سابق سے منکرین توسل کے تمام دلائل
کی بھی قلعی کھل جاتی ہے اور یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ان دلائل کو منع توسل سے دور کا بھی واسطہ نہیں مثلاً انکا یہ استدلال کہ یوم لا تملک نفس لنفس
شیئا والامر یومئذ للہ الخ جواز توسل کے منافی نہیں کیونکہ اس آیت میں صرف یہ بیان ہو رہا ہے کہ قیامت کو سب اختیارات اللہ کو ہونگے اور کسی دوسرے
کو کوئی اختیار نہیں ہوگا لیکن جو شخص کسی بزرگ کو وسیلہ بناتا ہے اُس کا تو کبھی یہ عقیدہ نہیں ہوتا کہ یہ بزرگ اختیارات اُخروی میں خدا کا شریک ہے جو یہ
عقیدہ رکھے کہ غیر اللہ کو امر آخرت میں کچھ اختیار ہے اسکو تو ہم بھی گمراہ سمجھتے ہیں لیکن متوسلین کا یہ عقیدہ ہرگز نہیں ہوتا۔ اسیطرح منکرین توسل کا آیت
لیس لک من الامر شئی و آیت قل لا املک لنفسی نفعا ولا ضرا سے استدلال کرنا غلط ہے کیونکہ ان آیتوں میں تو اسکی تصریح ہو رہی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ
علیہ وسلم کو امر اللہ میں کوئی دخل نہوگا اور یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنے نفع و نقصان کے مالک نہیں تو دوسرے کے نفع نقصان کے کسطرح مالک ہو سکتے ہیں
لیکن کسی نبی یا ولی یا عالم کے توسل کے عدم جواز میں ان آیتوں کا کیا دخل۔ متوسل کا تو یہ عقیدہ نہیں ہوتا کہ غیر اللہ کو امر آخرت یا نفع نقصان میں کوئی اختیار
ہے توسل کا انکار نبی کریم کی شفاعت کا انکار ہے اور شفاعت کا انکار قرآن کا انکار ہے کیونکہ قرآنمجید میں اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مقام محمود
یعنی مقام شفاعت عظمیٰ کے اعزاز سے مشرف فرمایا ہے اور مخلوق کو یہ ہدایت کی ہے کہ آپ کیلئے اللہ تعالیٰ سے اس شرف عظیم کی درخواست کیا کریں
اور اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا ہے کہ مقام محمود کی درخواست کیا کرو۔ آپکو دیا جائیگا اور امت کی سفارش کرو تمہاری سفارش مقبول
ہوگی۔ ہاں شفاعت کا حق اللہ تعالیٰ کی اجازت سے ہوگا۔ پھر خاص اسکو جسکو اللہ تعالیٰ پسند فرمائیں اسیطرح منکرین توسل کا نبی کریم کے اس ارشاد کو کہ اے
فلاں بن فلاں میں اللہ کیطرف سے تیرے لئے کسی چیز کا مالک نہیں پیش کرنا۔ جواز توسل کیخلاف نہیں کیونکہ اس کا تو صرف یہ مطلب ہے کہ جب کسی کو اللہ نفع یا نقصان
پہنچانا چاہے تو میں اس کا خلاف نہیں کر سکتا۔ اور یہ بات ہر مسلمان جانتا ہے لیکن یہ کہاں سے ثابت ہوا کہ توسل ناجائز ہے کیونکہ متوسل کا یہ عقیدہ تو نہیں
ہوتا کہ وسیلہ امر اللہ میں دخیل ہے بلکہ اس کا تو یہ مطلب ہوتا ہے کہ اختیار کلی صرف اللہ کو ہے۔ اور میں اسی سے درخواست کرتا ہوں۔ ہاں کسی
ایسے بزرگ کو جس کے طفیل دعا قبول ہو سفارشی بناتا ہوں اور وسیلہ پیش کرتا ہوں " (ترجمہ در نضید مصنفہ قاضی شوکانی)

حاشیۃ الحاشیۃ

رسالہ الارشاد فی مسئلۃ الاستعداد"

الحدیث (ولقب بیانہ بالارشاد الی مسئلۃ
الاستعداد) ان اللہ تعالیٰ خلق خلقہ فی ظلمۃ فالقی
علیہم من نورہ فمن اصابہ من ذلک النور یومئذ
اھتدی ومن اخطأہ ضل (حم ت ک) عن ابن
عمر (صح) قال الحفنی وفی روایۃ فرش ای طرح د
رمی علیہم من نورہ ای نورہ فمن زائدۃ فی الاثبات
او بیانیۃ ای شیئا ھو نورہ او تبعیضیہ ای بعض
نورہ وفی المشکوۃ زیادۃ وھی فلذلک اقول جف
القلم علی علم اللہ رواہ احمد والترمذی قلت
دلت ھذہ الزیادۃ ان القاء النور کان فی درجۃ
کتابۃ المقادیر کان الخلق سابقا علیہ کما ھو مقتضی
الفاء وقد روی مسلم کما فی المشکوۃ قال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم وکتب اللہ مقادیر الخلائق قبل
ان یخلق السموات والارض بخمسین الف سنۃ
قال وکان عرشہ علی الماء فکان ھذا الخلق فی
مرتبۃ لم تکن فیہ السموات والارض فکان قبل
خلق آدم بکثیر لان خلقہ بعد السموات والارض کما
روی مسلم مرفوعا فی حدیث طویل بعد ذکر خلق
الارض ومافیہا وخلق آدم بعد العصر یوم الجمعۃ
فی آخر الخلق وآخر ساعۃ من النہار فیما بین العصر
الی اللیل الحد وکان خلق السموات والارض

حدیث۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو ظلمت میں پیدا کیا
پھر اُن پر اپنا نور القار فرمایا سو جس کو اُس روز وہ نور پہنچ گیا
اُس نے ہدایت پائی اور جس کو نہیں پہونچا وہ گمراہ ہوا اور مشکوۃ
میں اتنا اور زیادہ ہے کہ میں اسی لئے کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ
کے علم پر قلم خشک ہوگیا۔ میں کہتا ہوں یہ زیادت اس پر
دال ہے کہ یہ القار نور مراتب وجود میں سے اُس درجہ میں
تھا جس میں تقدیر لکھی گئی ہے (کیونکہ آپنے تقدیر کے طے
ہوجانیکو القار نور پر متفرع فرمایا ہے۔ اور مسلم کی حدیث میں ہے
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مخلوقات
کی تقدیرات کو آسمان وزمین کے پیدا ہونیسے پچاس ہزار سال
قبل لکھا ہے آپنے یہ بھی فرمایا اور اُس وقت اللہ تعالیٰ کا عرش
پانی پر تھا (یعنی اُس کو پہلے سے پیدا کر دیا تھا فہو حادث ایضا
ان کان سابقا علی غیرہ) تو یہ پیدایش مذکور (حدیث میں مذکور
ہے) ایسے مرتبہ میں ہوئی ہے کہ اُس میں آسمان وزمین موجود نہ تھے
سو یہ پیدایش مذکور آدم علیہ السلام سے بہت پہلے ہوئی کیونکہ
آدم علیہ السلام کی پیدائش آسمان وزمین کے بعد ہوئی جیسا مسلم
نے ایک حدیث طویل میں مرفوعاً زمین اور زمین کی چیزوں کی
پیدائش کے بعد روایت کیا ہے کہ آدم علیہ السلام عصر کے
بعد جمعہ کے روز آخر خلق میں اور دن کی آخری ساعت میں
عصر اور رات کے درمیان پیدا کئے گئے اور دوم فصلت کی
آیات سے ظاہراً معلوم ہوتا ہے کہ آسمان وزمین کی آفرینش

في ايام متصلة فكان خلق ادم بعد
السموات والارض فكان حمل هذا الخلق على
خلق الذر المستخرج من صلب ادم وحمل القاء
النور على نصب الشواهد والحجج وانزال الآيات
التي هي بعد خلق ادم بكثير وكذا حمل
الظلمة على ظلمة النفس الامارة بالسوء
المجبولة بالشهوات الردية والاهواء
المضلة التي هي بعد خلق بني ادم في الارض
بعيدا كل البعد (خبر لقوله فكان حمل هذا
الخلق) وان ذهبت الى امثال هذا الحمل
جماعة من المحشين الشراح وكذا بعد
القول بعموم الشهوات الردية والاهواء
المضلة للانبياء عليهم السلام في بدء فطرهم
ثم زوالها بعد كيف وقد قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ما من مولود الا يولد على
الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه او
يمجسانه متفق عليه فاذا كان العوام في بدء
الفطرة منزهين عن هذه القاذورات
فكيف بالانبياء عليهم السلام فالاقرب في
تفسير هذا الحديث عندي ذوقا ان
يقال ان هذا النور هو الاستعداد للهداية
والقاء النور هو اعطاء هذا الاستعداد
وهذه الاصابة بالارادة والاختيار منه تعالى

ایام متصلہ میں ہوئی ہے پس آدم علیہ السلام کی پیدائش زمین و آسمان کے بعد
ہوئی اور وہ پیدائش جو حدیث میں مذکور ہے آسمان و زمین کے [illegible]
جیسا اوپر مذکور ہوا تو اس پیدائش (هذا الخلق فی المتن) کو ان ذریات کی پیدائش
پر محمول کرنا جو آدم علیہ السلام کی صلب سے مستخرج ہوئے اور القاء نور کو اقامت
شواہد و دلائل اور انزال آیات پر محمول کرنا جو آدم علیہ السلام کی پیدائش کے بہت
بعد واقع ہوا اور اسی طرح ظلمت کو نفس امارہ کی ظلمت پر محمول کرنا جو کہ شہوات
ردیہ اور گمراہ کن خواہشوں پر پیدا کیا گیا ہے جن کا بنی آدم کے زمین پر پیدا
ہونے کے بعد وقوع ہوا ہے یہ سب بہت بعید ہے کیونکہ حدیث میں [illegible] خلق
اور القاء نور اور ظلمت مذکور ہے یہ سب آدم علیہ السلام سے پہلے ہیں اور یہ
[illegible] یعنی ذریت مستخرجہ اور اقامت دلائل و ظلمت نفس امارہ یہ سب آدم
علیہ السلام کے بعد ہیں تو حمل کیسے صحیح ہوگا اگرچہ ایسے حمل کی طرف ایک جماعت
محشین و شراح کی گئی ہے۔ نیز اس کا قائل ہونا بھی بعید ہے کہ شہوات ردیہ اور خواہشات
مضلہ بدو فطرت میں حضرات انبیاء علیہم السلام کیلئے بھی عام تھے۔ پھر بعد میں
زائل کر دیئے گئے اور یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
ارشاد فرمایا ہے ہر مولود فطرت (صحیحہ) پر پیدا کیا جاتا ہے پھر اس کے والدین
اس کو یہودی یا نصرانی یا مجوسی بنا لیتے ہیں پس عوام الناس بدو فطرت میں
ان گندگیوں سے پاک ہوتے ہیں تو حضرات انبیاء میں اس کا جریان کیسے ہو سکتا ہے
[illegible] حدیث کی تفسیر صحیح نہیں ہو سکتی پس اقرب اس حدیث کی تفسیر میں
میرے ذوق میں یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ یہ نور ہدایت کی استعداد ہے اور ظلمت
اس استعداد سے خالی ہونا ہے اور القاء نور اس استعداد کا عطا فرمانا ہے اور یہ
(نور کا) پہنچ جانا حق تعالیٰ کے ارادہ و اختیار سے ہے بنا بر رحمت کے اور (نور کا)
نہ پہنچنا بھی حق تعالیٰ کے ارادہ و اختیار سے ہے بنا بر حکمت کے اور اس رحمت
اور حکمت کی [illegible] کا سوال نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ سوال تقدیر کے متعلق ہے

رحمة وكذا هذا الخبر أشعر بعدم الإصابة
بالإرادة والاختيار ومنه يفهم الحكمة ولا يسئل عن
علة هذه الرحمة وهذه الحكمة لأنه سر الله عن
القدر ولم يوجد زهيه فكان معنى الحديث أن الله تعالى
خلق خلقه أي المكلفين خالين عن هذا الاستعداد
ثم أفاض على من شاء منهم ذلك الاستعداد رحمة
ولم يفض على من يشاء منهم حكمة فاهتدى بعضهم
بوجود ذلك الاستعداد وضل بعضهم بفقد
هذا الاستعداد ثم هذا الفقد على قسمين الخلو
عن ذلك الاستعداد مع الخلو عن ضده وتلك
حالة من لم تبلغه الدعوة فكانوا معذورين
ان كانوا ضالين بمعنى عدم الاهتداء والثاني
الخلو عن ذلك الاستعداد والاتصاف بضده
وتلك حالة من بلغته الدعوة ولم يقبل
وهم ضالون ضلالا يعذبون عليه فدل الحديث
على كون الاستعداد مجعولا وكون البارى تعالى
مختارا في إعطائه ومنعه وقد ضل ههنا بعض
حيث حكموا بكون الاستعداد غير مجعول وكونه
تعالى غير مختار في منع مقتضاه وإنما قالوا
بذلك ليتخلصوا عن إشكال جبر البارى
تعالى العبد بأن ما صدر عن العبد وإن كان بخلقه
تعالى لكنه خلق ما خلق بلا جبر بل لاقتضاء
استعداده كان ممتنعا تبديله لقدمه وكذا

جس کی اجازت نہیں دی گئی۔ پس حدیث کے معنے یہ ہیں کہ اللہ تعالی نے اپنی
مکلف مخلوق کو اس استعداد (مذکور سے (اولا) خالی پیدا کیا پھر جس پر منظور
ہوا اس استعداد کو بنا بر رحمت کے فائض فرمایا اور جس پر منظور ہوا بنا بر حکمت کے
فائض نہیں فرمایا پس بعضے اُس استعداد کے موجود ہونیسے ہدایت یافتہ
ہوگئے اور بعضے اُس استعداد کے مفقود ہونیسے گمراہ ہوگئے پھر یہ مفقود ہونا دو
قسم پر ہے ایک اُس استعداد سے خالی ہونا اور اُسکی ضد سے بھی خالی ہونا اور یہ
اُس شخص کی حالت ہے جسکو دعوت نہیں پہنچی سو وہ معذور ہیں اگرچہ گمراہ بایں معنے
ہیں کہ وہ ہدایت یافتہ نہوئے اور دوسری قسم اُس استعداد سے خالی ہونا اور
اُس کی ضد کیساتھ متصف ہونا اور یہ اُس شخص کی حالت ہے جس کو دعوت پہنچی
مگر اُسنے قبول نہیں کیا اور یہ ایسی گمراہی سے گمراہ ہیں جس پر معذب ہونگے
پس (اس تفسیر مذکور کی بنا پر) یہ حدیث استعداد کے مجعول ہونے پر اور باری
تعالی کے اسکے اعطاء اور عدم اعطاء میں مختار ہونے پر دال ہوگی اور اس مقام پر
بعض کو لغزش ہوگئی ہے اور گمراہ ہوگئے ہیں۔ اسطرح سے کہ اُنہوں نے استعداد کے غیر مجعول
ہونیکا اور استعداد کے مقتضیات میں حق تعالی کے غیر مختار ہونیکا حکم کر دیا اور
وہ لوگ اسکے صرف اسلئے قائل ہوئے تاکہ اس اشکال کے لازم آنیسے بچ رہیں کہ اللہ
تعالی نے بندہ پر جبر فرمایا ہے (اور بچنا اسطرح سے ہے) کہ بندہ سے جو کچھ صادر
ہوا ہے وہ اگرچہ حق تعالی ہی کے پیدا فرمانیسے ہے لیکن حق تعالی نے جو کچھ پیدا
کیا وہ جبر نہ تھا بلکہ اُسکی استعداد کی اقتضاء سے تھا اور اُسکی تبدیل محال تھی
کیونکہ وہ قدیم ہے اسی طرح اس استعداد کے خلاف پیدا کرنا بھی ممتنع تھا کیونکہ تعلق
کیلئے قوت شرط ہے (اگر خلاف پیدا کرنے اُسکی قوت تھی نہیں) اھ میں کہتا ہوں
کہ ان لوگوں پر یہ استعداد اور استعداد بمعنی امکان ذاتی مختلط ہوگئی اور وہ
امکان ذاتی قدیم ہے اور غیر مجعول ہے اور اُس کے غیر مجعول ہونے میں کوئی محذور
نہیں کیونکہ وہ امر عدمی محض ہے جو جعل کو قبول نہیں کرتا اور یہ امکان ممکن سے

كان ممتنعاً خلقاً ما خالف ذلك الاستعداد لان
القوة شرط الفعلية انتهى قلت واختلط عليهم هذا
الاستعداد بالاستعداد بمعنى الامكان الذي
هو قيد بغير مجعول والمجعول فيكون غير مجعول
لانه امر عدمي محض لا يقبل الجعل ولا
يزول هذا الامكان ابداً عن الممكن لان الامكان
لا يكون الا ذاتياً ولا يكون بالغير لانه لو كان
بالغير لزم ان يكون واجباً في ذاته او ممتنعاً
بذاته فيلزم انقلاب الحقائق وهو محال واذا
كان ذاتياً لا ينفك عن الممكن ابداً لا في وجوده
ولا في عدمه فهو ازلي ابدي لكنه لما لم يكن
وجودياً لا يلزم المحذور اذ المحذور ازلية شيء
موجود لا شيء معدوم لان الاعدام كلها ازلية فهذا
حكم الاستعداد بمعنى الامكان واختلط عليهم ومع
ذلك لم يتخلصوا عن الاشكال بل لزمهم اصعب من
ذلك لانهم هربوا عن كون الباري تعالى جابراً و
لزمهم كونه تعالى مجبوراً غير مختار لا يقدر ان يخالف مقتضى
الاستعداد وهل هذا الا هرباً عن المطر
ووقوفاً تحت الميزاب فتفكروا ثم تفكروا وتدبروا

کبھی منفک نہیں ہوتا کیونکہ امکان ہمیشہ بالذات ہوتا ہے بالغیر نہیں ہوتا کیونکہ اگر
امکان بالغیر ہو تو لازم آتا ہے کہ وہ شیء ممکن واجب بالذات یا ممتنع بالذات ہو گی۔
(پھر ممکن بنیگی) تو انقلاب حقائق لازم آئیگا اور وہ محال ہے اور جب امکان ذاتی ہوا تو
ممکن سے کبھی منفک نہ ہوگا نہ اسکے وجود کی حالت میں اور نہ عدم کی حالت میں پس وہ
امکان ازلی بھی ہے ابدی بھی ہے لیکن چونکہ وہ کوئی وجودی چیز نہیں (بلکہ اس کی
حقیقت عدم الوجوب وعدم الامتناع ہے جو کہ عدمی محض ہے) اسلئے کوئی محذور لازم
نہ آوے گا اسلئے کہ محذور کسی شیء موجود کا ازلی ہونا ہے نہ کہ کسی شیء معدوم کا اسلئے
کہ اعدام سب ازلی ہیں سو یہ حکم اُس استعداد کا ہے جو بمعنے امکان کے ہے اور ان
لوگوں پر وہ مختلط ہو گئی اور باوجود اس (امر باطل کے قائل ہونے) کے اس اشکال
سے انکو خلاصی نہیں ہوئی بلکہ اس سے زیادہ سخت اشکال ان پر لازم آگیا اسلئے کہ وہ
باری تعالیٰ کے جابر ہونے سے بھاگے تھے اب انپر باری تعالیٰ کے مجبور وغیر مختار ہونیکا
اشکال لازم آگیا کہ (نعوذ باللہ) وہ اس استعداد کے مقتضا کے خلاف نہیں کر سکتے) فقط ہے
اور اس کی ایسی مثال ہو گئی کہ بارش سے بھاگ کر اور پرنالے کے نیچے کھڑے ہو گئے
پس خوب تفکر اور تفکر و تدبر و تدبر کرو اور اس تحقیق پر شکر کرو۔

رسالہ التحریض علی صالح التعریض

الحديث (ولقب بيانه بالتحريض على
صالح التعريض) ان مثل الذي يعود في عطيته
كمثل كلب اكل حتى اذا شبع قاء ثم عاد في
قيئه فاكله (ك) عن ابي هريرة (ح) **ف**
اعلم ان الحديث محمول عند الحنفية على الاستقباح
لا على التحريم كما في الهداية وهذا الاستقباح
عند بعضهم كراهة التنزيه وعند بعضهم
كراهة التحريم كذا في الدر المختار وعند غيرهم

حدیث۔ (اور اس حدیث کی شرح کا لقب ہے التحریض علی الصالح التعریض) جو شخص
اپنی دی ہوئی چیز کو واپس کرے اسکی مثال کتے کی سی ہے کہ کھانا کھاتا ہے یہاں تک
کہ جب پیٹ بھر جاتا ہے قے کر دیتا ہے پھر اس قے کو چاٹتا ہے **ف** جاننا چاہیے کہ یہ حدیث
حنفیہ کے نزدیک تقبیح پر محمول ہے نہ کہ تحریم پر جیسا ہدایہ میں ہے پھر یہ تقبیح بعض کے
نزدیک کراہت تنزیہی ہے اور بعض کے نزدیک کراہت تحریمی ہے جیسا درمختار میں
ہے اور غیر حنفیہ کے نزدیک حدیث تحریم کیلئے ہے اور حدیث اپنے ظاہر الفاظ سے تحریم
پر دلالت کرتی ہے کیونکہ قے چاٹنا حرام ہے لیکن جب اسکے چاٹنے والے کی طرف
نظر کیجائے کہ کتا ہے تو پھر حدیث عدم تحریم پر دلالت کرتی ہے کیونکہ کتے کا فعل تحریم

للتحریم والحدیث بظاهرہ یدل علی التحریم
لان العود فی القیء حرام لکن اذا نظر الی الآکل
وهو الکلب یدل علی عدم التحریم لان فعل
الکلب لا یوصف بالتحریم وعلی تفسیر الحنفیة
یدل الحدیث علی مسئلة مهمة عملیة یستعملها
المحققون من الصوفیة فی تربیة اصحابهم
وهی انهم قد یتکلمون فی مخاطبات اصحابهم
بعبارة هی موضوعة لحقیقة لکنها موهمة
لحقیقة اخری هی غیر مدلولة ویریدون
ایهام المخاطب لهذہ الحقیقة الاخری لمصلحة
راجعة الی المخاطب ومن شرطها کون هذہ
المصلحة بحیث لو ارید تحصیلها بطریقها
الظاهر لساغ له لکن ذلک الطریق کان صعبا
علیه وهذا الطریق الموهم سهل علیه ومن امثلة
هذہ المسئلة جواب استاذی مولانا محمد
یعقوب رحمه الله تعالی لبعض الذاکرین
شکا الیه رحمه الله عدم المداومة علی الذکر
فرای فیه اثار العجز عن المداومة ورای انه
لا یرضی بالعمل الغیر الدائم وانه لو لم یتیسر
له المداومة لترک العمل بالکلیة فاجاب
رحمه الله تعالی ان العمل تارة وترکه اخری
نوع من المداومة ایضا فانه مداومة علی
مجموع العمل والترک فحصل له نشاط من

کیساتھ مونسو نہیں ہوتا یہ تو اختلاف مذاہب کا بیان تھا آگے اس حدیث سے ایک
مسئلہ تصوف کے استنباط کا ذکر ہے اور وہ یہ کہ حنفیہ کی تفسیر پر یہ حدیث ایک ضروری
عملی مسئلہ پر دال ہے جسکو صوفیہ محققین اپنے متعلقین کی تربیت میں استعمال کیا کرتے
ہیں اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ یہ حضرات بعض اوقات اپنے متعلقین کے خطاب میں ایسی عبارت
کیساتھ تکلم کرتے ہیں کہ وہ موضوع تو ایک حقیقت کیلئے ہے لیکن موہم دوسری حقیقت
کیلئے ہے جو اس عبارت کا مدلول نہیں اور (اس عبارت کے تکلم کیوقت) مقصود اُنکا
مخاطب ہی کی مصلحت کیلئے اُس کے ذہن کو اُس دوسری حقیقت (غیر مدلولہ) کی
طرف منتقل کرنا ہوتا ہے اور اسکی ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ مصلحت ایسی ہو کہ اگر اُسکو
اُس کے ظاہری طریق سے بھی حاصل کرنیکا ارادہ کیا جاوے تو متکلم کیلئے جائز ہو لیکن یہ
ظاہری طریق اُس مخاطب پر دشوار تھا اور یہ طریق موہم اُس پر سہل تھا اور اس
مسئلہ کی مثالوں میں سے ایک مثال میرے اُستاد حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمہ اللہ
تعالی کا ایک جواب ہے جو بعض ذاکرین کو دیا تھا جس نے اُنسے ذکر پر مداومت نہ
کرسکنے کی شکایت کی تھی اور اُنھوں نے اُس ذاکر میں ذکر پر مداومت کرنے سے عجز
کے آثار محسوس فرمائے اور یہ بھی محسوس کیا کہ یہ عمل غیر دائم پر راضی نہ ہوگا اور
یہ بھی محسوس کیا کہ اگر اس کو دوام میسر نہ ہوا تو عمل کو بالکلیہ ترک کردے گا پس
اُنھوں نے اس کو یہ جواب دیا کہ کبھی عمل کرنا اور کبھی اُسکا ترک کر دینا یہ بھی ایک
نوع کی مداومت ہے کیونکہ یہ مجموعہ عمل و ترک پر مداومت ہے تو اس جواب سے
اُس شخص کو ایک طرح کا نشاط پیدا ہو گیا اور اس نے بالکلیہ عمل کو ترک نہیں کیا پھر
اُس نشاط اور اُس عمل (غیر دائمی) کی برکت سے اُس کو مداومت مطلوبہ حاصل ہوگئی
پس مولانا کے اس ارشاد سے کہ کبھی عمل کرنا اور کبھی ترک کر دینا یہ بھی ایک قسم کی مداومت
ہے مخاطب کے خیال میں یہ بات آگئی کہ یہ مداومت بھی مداومت مطلوبہ ہے اور
مولانا کی یہ مراد نہ تھی کیونکہ مداومت مطلوبہ تو وہی ہے جس کیساتھ بجز نادر
کے ترک کبھی نہ ہو سو اگر مولانا یہ جواب دیتے کہ کبھی عمل کرنا اور کبھی ترک کر دینا

هذا الجواب ولم يترك العمل راسا ثم ببركة هذا
النشاط وهذا العمل حصل له المداومة المطلوبة
فقوله ان العمل تارة وتركه اخرى نوع من المداومة
اوهم المخاطب ان هذه مداومة مطلوبة ولم يكن
مراداً له لان المداومة المطلوبة هي التي لايكون معه
تراخي الانادرا فلما اجاب بان العمل تارة وتركه اخرى
وان لم يكن مداومة لكن لاينبغي تركه بالكلية وهو
يكون سببا للمداومة المطلوبة انشاء الله تعالى
لصعب عليه العمل بهذا الجواب فلهذه المصلحة اختار
هذا الطريق وبه سهل عليه العمل ثم وفق للمداومة
عليه وجه دلالة الحديث عليه ظاهر على مسلك الحنفية
فان قوله صلى الله عليه وسلم كمثل الكلب يعود في قيئه
اوهم المخاطب بحرمته ومراده صلى الله عليه وسلم
الاستقباح فقط فلو صرح صلى الله عليه وسلم بعدم تحريمه
لكان تركه العود اصعب بعدم التصريح به سهل لما
تحقق الشرط المذكور في قولي ومن شرط ان يكون هذه
المصلحة بحيث لواريد تحصيلها بطريقها الظاهر لساغ
له ذلك الخ فبيانه انه صلى الله عليه وسلم لو نهى عن العود في الهبة
بدون هذا التمثيل مع كونه مباحا في نفسه لساغ له كما
يدل عليه قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله
ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم حيث ان نهى
زينب عن نكاح زيد كان مباحا في نفسه لكنه صلى الله
عليه وسلم لما امر بالنكاح ونهى عن الاباء وجب عليها الطاعة
في هذا المباح وكان هذا في حكم جزئي اما وجوب مثل
هذا المباح في حكم كلي فيوخذ على قول بعض العلماء من
قوله صلى الله عليه وسلم لمن سال عن الحج افي كل عام لو قلت
نعم لوجبت قال النووي فيه دليل للمذهب الصحيح انه صلى الله
عليه وسلم كان له ان يجتهد في الاحكام ولا يشترط في حكمه
ان يكون بوحي اه فثبت انه جاز له صلى الله عليه وسلم
مباح او تحريمه على الامة برايه ثم بقاء حكم هذا ا
الاجتهاد او نسخه امر آخر وقال الشوكاني في وجوب الحج
تحت قوله عليه السلام لو قلت نعم لوجبت استدل به

اگرچہ مداومت نہیں ہے لیکن بالکلیہ ترک مناسب نہیں اور یہی انشاء اللہ
تعالیٰ سبب ہو جاویگا مداومت مطلوبہ کا تو اس مخاطب کو اس جواب پر
عمل کرنا دشوار ہو جاتا پس اس مصلحت کیلئے اس طریق کو اختیار کیا اور
اس سے اُس پر عمل سہل ہو گیا پھر اُس کو مداومت کی توفیق ہو اور اس حدیث
کی دلالت اس مسئلہ پر حنفیہ کے مسلک پر ظاہر ہے کیونکہ حضور اقدس کا
یہ ارشاد کہ اُس کی مثال کتے کی سی ہے جو اپنی قے میں عود کرتا ہے مخاطب
میں حرمت کے خیال کو پیدا کرتا ہے اور حضور کی مراد صرف تقبیح ہے سو آپ
اگر عدم تحریم کی تصریح فرما دیتے تو ترک عود فی الھبہ دشوار ہوتا نفس میں
بار بار یہی داعیہ پیدا ہوتا کہ حرام تو ہے ہی نہیں پھر نفع کو کیوں چھوڑیں
اور جب عدم تحریم کی تصریح نہیں فرمائی تو اب ترک عود سہل ہو گیا۔
کیونکہ نفس کو مایوسی ہو گئی کہ اب اس کی گنجائش نہیں رہی) باقی اُس
[illegible] کا تحقق جس کا ذکر میرے اس قول میں تھا کہ اس کی ایک شرط یہ
بھی ہے [illegible] مصلحت ایسی ہو کہ اگر اُس کو اُس کے ظاہری طریق سے بھی
حاصل کرنا ارادہ کیا جاوے تو متکلم کیلئے جائز ہو الخ سو اس شرط کے
تحقق کا بیان یہ ہے کہ اگر آپ عود [illegible] مباح فی نفسہ [illegible]
[illegible] بدون اس تمثیل کے اس عود سے منع فرما دیتے تو آپ کو اس کا حق
[illegible] اس پر دلالت کرتی ہے [illegible]
[illegible] کو یہ حق نہیں کہ جب [illegible] بات کا حکم کر دیں [illegible]
[illegible]
[illegible] بعد [illegible]
[illegible] حضور اقدس
[illegible] تو زینب پر اس مباح میں آپ کی
[illegible] وجوب اطاعت ایک امر جزئی میں تھا

على ان النبي صلى الله عليه وسلم مفوض الى الاحكام
وفي ذلك خلاف مبسوط في الاصول اه وهذا
اقوى دلالة على ما قلناه في انه جاز له صلى الله
عليه وسلم تشريع حكم عام فتحقق الشرط باتم وجه
واوضحه ولا يضر الاختلاف في امثاله ولو ضر
لضر الدليل الخاص في غاية انتفاء الدليل الخاص
ولا يستلزم انتفاءه انتفاء المدلول لامكان
ثبوته بدليل آخر كحديث مسلم الآتي ههنا وهو
الصق بغرضنا لان غرضنا هو الاستدلال على
طريق الاصلاح الخاص لا التشريع العام الذي
كان في حديث الهبة ويكفي بهذا الغرض حديث
مسلم كما ستعلم وهو ما في قولي وفي الباب حديث
آخر اصرح في الدلالة من حديث المتن وهو ما
في صحيح مسلم باب صحة الاقرار بالقتل الى قوله
استحباب طلب العفو منه عن وائل في قصة
تمكين رسول الله صلى الله عليه وسلم ولي القتيل
من القصاص انه لما ولى قال صلى الله عليه وسلم
ان قتله فهو مثله وفي طريق اخرى له عن وائل قال
صلى الله عليه وسلم القاتل والمقتول في النار اهـ
اراد صلى الله عليه وسلم طلب العفو عنه لمصلحة
يحتمل وجوها وهو لما لو امره به صريحا لوجب عليه
لكن لم يامره بصريح اللفظ كيلا يأثم ان لم يمتثل
فعرض صلى الله عليه وسلم بقول فهم منه المخاطب
ما يريده صلى الله عليه وسلم فان المعنى المراد له
صلى الله عليه وسلم مطلق المماثلة فعلا لا حكما
ودخول بعض القاتل النار لا خصوص هذا القاتل
الذي يقتل الظالم قصاصا ويتأيد استدلالي
بالحديث على المسئلة المتصوفة بما قال النووي في شرح
الحديث وان كان ما قاله مجملا وما قلته مفصلا
ونصه انما قال النبي صلى الله عليه وسلم ما قال بهذا
اللفظ الذي هو صادق فيه والايهام مقصود
صحيح وهو ان الولي ربما خاف فعفا والعفو مصلحة
للولي والمقتول في دينهما وفيه مصلحة للجاني وهو
انقاذه من القتل فلما كان العفو مصلحة توصل
اليه بالتعريض وقد قال الضمري وغيره من علماء اصحابنا
وغيرهم يستحب للمفتي اذا رأى مصلحة في التعريض
للمستفتي ان يعرض تعريضا يحصل به المقصود
مع انه صادق فيه الى قوله كمن يسأل عن الغيبة
في الصوم هل يفطر بها فيقول جاء في الحديث الغيبة
تفطر الصائم ويتأيد ما قلت من انه لو امره
صلى الله عليه وسلم بالعفو صريحا لوجب

باقی ایسے مباح کا کسی حکم کلی میں واجب ہو جانا (یعنی خوب آپکے
ذاتی حکم کا تشریع عام بنجانا) سو بعض علماء کے قول پر آپکے اس
ارشاد سے ماخوذ ہوتا ہے جو آپنے اُس شخص سے فرمایا تھا جسنے حج
کے باب میں پوچھا تھا کہ کیا ہر سال میں حج واجب ہے تو آپنے فرمایا
کہ اگر میں ہاں کہدیتا تو پھر ہر سال کیلئے واجب ہو جاتا (ماخوذ
ہونیکی تقریر یہ ہے کہ) نووی نے کہا ہی کہ اس حدیث میں مذہب
صحیح کی دلیل ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو احکام میں اجتہاد
فرمانیکا اختیار تھا اور آپکے حکم میں یہ شرط نہیں کہ وہ وحی ہی سے ہو (ا
اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی
رائے مبارک سے کسی مباح کے واجب فرمانیکا یا کسی مباح
کے حرام فرمادینے کا حق تھا اس لئے اُس سائل کے سوال کے وقت
اگر یہی رائے ہو جاتی کہ ہر سال کیلئے واجب کر دینا چاہئے تاکہ
سب کو بصیرت حاصل ہو کہ بے ضرورت سوال کرنا مضر ہے تو اس
رائے پر عمل کرنا آپ کو جائز تھا) پھر اس حکم اجتہادی کا باقی رہنا
یا منسوخ ہو جانا سو یہ دوسری بات ہے اور شوکانی نے (نیل
الاوطار میں) باب وجوب حج میں اس ارشاد مذکور کے تحت میں
(کہ اگر میں ہاں کہدیتا تو ہر سال حج فرض ہو جاتا) یہ کہا ہے کہ
اس (ارشاد) سے اس پر استدلال کیا گیا ہے (یعنی بعض علماء
نے استدلال کیا ہی) کہ آپ کو احکام کے شروع کرنے کا بھی
اختیار مفوض کیا گیا ہے اور اس میں اختلاف بھی ہے جو اصول میں
بسط کیساتھ مذکور ہے اھ اور یہ قول اُس مضمون پر بالکل صریح
ہیں اور زیادہ قوی ہے جو ہم نے کہا ہے کہ آپکو حکم عام کی تشریع
بھی جائز ہے پس وہ شرط مذکور بھی بوجہ اتم واوضح متحقق ہو گئی

عليه بما حكى مسلم عن اسمعيل بن سالم في حديث
القاتل والمقتول في النار قال فذكرت ذلك
لحبيب ابن ابي ثابت فقال حدثني ابن اشوع
ان النبي صلى الله عليه وسلم انما سأله ان يعفو
عنه فابى اھ قلت لعل مراد ابن اشوع ابداء
احتمال صحيح للحكم بدخوله النار بالقتل فعلم
انه لو امره لوجب عليه امتثال امره صلى الله
عليه وسلم فثبت جميع ما قلنا باقوال علماء الظاهر
ايضا وهذا الاصل يرفع جميع ما اشكل على قوله
صلى الله عليه وسلم في عبد الله بن ابي حين قام
صلى الله عليه وسلم ليصلي عليه فقام عمر فقال
تصلي على ابن ابي وقد قال يوم كذا كذا وكذا فقال
صلى الله عليه وسلم اني خيرت فاخترت وفي رواية
قال سازيد على سبعين والاشكال فيه من
وجهين احدهما ان قوله تعالى استغفر لهم او لا
تستغفر لهم للتسوية لا للتخيير وثانيهما ان قوله
تعالى سبعين مرة مشهور في المبالغة فلا مفهوم
لهذا العدد وتحير في الجواب عنهما العلماء قديما و
حديثا واسهل الوجه في الحديث على ما قاله استاذي
مولانا محمد يعقوب رح بناء على الاصل المذكور قصده
صلى الله عليه وسلم التمسك بمحض الالفاظ من غير
التفات الى المراد بها كما قصده صلى الله عليه وسلم
فيما سبق من حديث الهبة وحديث القصاص ان
يتمسك المخاطب بمحض الالفاظ من غير التفات
الى المراد بها وكان الفعل جائزا في نفسه لعدم ورود
النهي الصريح عن الصلوة والاستغفار وان كان عبثا
في نفسه من الاصل لكنه لما اراد صلى الله عليه وسلم
بعض الحكمة مما نقل في حاشية البخاري عن الكتب
المختلفة بما نصه ولكنه عمل بما قال لاظهار الغاية رحمته
ورأفته على من بعث اليه وروي انه قال صلى الله
عليه وسلم وما يغني عنه قميصي وصلاتي من الله والله
اني كنت ارجو ان يسلم به الف من قومه وروي انه اسلم
الف من قومه لما رآه يتبرك بقميص النبي صلى الله عليه وسلم
اھ وهذه الروايات وان لم ارها منقولة لكنها ليست ب[illegible]
[illegible] من ابداء حكمة قصده صلى الله عليه وسلم امتثال هذا
[illegible] الظاهر بما قاله استاذي مولانا محمد يعقوب رح من انه
[illegible] صلى الله عليه وسلم بهذا الفعل ان التبركات لا
تغني عن احد شيئا اذا لم يكن مؤمنا والله اعلم و[illegible]
ان التقرير هذه المسئلة [illegible] صلى الله [illegible]

اور دیگر علماء کا اس اختیار تشریع عام میں اختلاف ہے مگر ایسے امور
میں اختلاف مضر نہیں کیونکہ اثر اختلاف کا دلیل ظنی ہو جانا ہے اور جس
مسئلہ تصریح کو ہم مستنبط کرتے ہیں اس کیلئے اس کا بھی ظنی ہونا کافی ہے
پھر اگر اختلاف مضر بھی ہو تو دلیل خاص کو مضر ہوگا اور [illegible] اس
ضرر یہ ہوگا کہ وہ دلیل خاص ظنی ہو جائیگی اور دلیل خاص کا انتفاء
مدلول کے انتفاء کو مستلزم نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ وہ دوسری دلیل سے
ثابت ہو جاوے جیسے یہاں مسلم کی حدیث سے جو عنقریب آتی ہے اور وہ
پہلے مقصود تو اس جگہ بیان ہے کیونکہ یہاں مقصود اعلان خاص کے
طریق پر استدلال کرنا ہے نہ کہ تشریع عام پر اور آئندہ مسلم کی
حدیث (آئندہ) کافی ہے جیسا عنقریب تم کو معلوم ہو جائیگا اور وہ
وہ حدیث ہے جو میرے قول آئندہ میں ہے (یعنی یہ سبب بیان تھا اس
مسئلہ کی حدیث متن سے ثابت نہ ہوگا) اور اس باب میں ایک دوسری
حدیث بھی ہے جو دلالت میں حدیث متن سے زیادہ صریح ہے اور وہ
وہ حدیث ہے جو صحیح مسلم میں حضرت وائل سے اس قصہ میں مذکور ہے
کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ولی مقتول کو قصاص لینے
کا اختیار عطا فرما دیا اور جب وہ چلا تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ اگر یہ
اس کو قتل کرے گا تو یہ بھی اسی (قاتل اول) کے مثل ہو جائیگا اور مسلم
ہی کی دوسری روایت میں وائل سے آپ کا یہ ارشاد ہے کہ قاتل اور
مقتول دونوں دوزخ میں ہیں اور آپ کا مقصود کسی مصلحت سے قصاص
معاف کر دینے کی درخواست تھی جس کی متعدد وجوہ ہو سکتی ہیں اور یہ
مقصود معافی کا ایسا ہے کہ اگر آپ اس ولی مقتول کو امر کا صریح حکم فرماتے
تو اس پر واجب ہو جاتا لیکن آپ نے صریح الفاظ سے حکم نہیں دیا تاکہ
اگر وہ امتثال امر نہ کرے تو گنہگار نہ ہو پس آپ نے تعریض (و اشارہ)

کے طور سے ایسی بات فرمادی کہ اُس سے مخاطب نے یہ مضمون سمجھا جو آپ کی مراد نہ تھی کیونکہ آپ کی مراد (پہلے ارشاد میں) مطلق تساوی
فی الفعل تھی نہ فی الحکم (یعنی یہ مطلب تھا کہ دونوں شخص قتل کرنے میں یکساں ہو جائینگے کہ جیسا اصل مجرم قاتل تھا اسیطرح ولی مقتول بھی قاتل
ہو جائیگا۔ گو حکم دونوں قتل کا جدا جدا ہے کہ مجرم کا فعل حرام تھا اور ولی مقتول کا فعل جائز ہے) اور اسی طرح (دوسرے ارشاد میں) آپ کی مراد بعض
قاتل کا نار میں داخل ہونا ہے (یعنی جو ظلماً قتل کرے) نہ خاص اس قاتل کا جو ظالم کو قصاص میں قتل کر رہا ہے اور اس حدیث سے جو میں نے اس
مسئلۂ صوفیہ پر استدلال کیا ہے اُسکی تائید نووی کے قول سے بھی ہوتی ہے جو انھوں نے حدیث کی شرح میں کہا ہے اگرچہ اُنکا قول مجمل ہے اور میرا
قول مفصل ہے (اور اس تائید کے نقل کرنے میں یہ فائدہ ہے کہ اکثر طبائع کو علمائے ظاہر کے اقوال سے زیادہ قناعت ہوتی ہے اور صوفیہ کو مخترع سمجھتے
ہیں اسی واسطے اس حدیث کے جزو عفو کے متعلق اور حدیث آئندہ واقعہ عبداللہ بن ابی کے متعلق بھی علمائے ظاہر کے اقوال نقل کرونگا) اور نووی کے قول
کی عبارت یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ فرمایا ایسے الفاظ سے فرمایا جس میں آپ صادق بھی اور اس میں جو ایہام ہے وہ ایک مقصود صحیح
کیلئے ہے اور وہ مقصود یہ ہے کہ ولی قتیل (اس کہنے سے) ڈر جاویگا اور معاف کر دیگا اور معاف کر دینا ولی مقتول کی بھی اور اصل مقتول کی بھی دینی
مصلحت ہے ولی کی مصلحت تو ثواب ہے عفو کا اور اصل مقتول کی مصلحت اسکے اجر کا بڑھ جانا کیونکہ جس مظلوم کا انتقام نہ لیا جائے اُس کا اجر بڑھ
جاتا ہے) اور اس میں مجرم کی بھی مصلحت ہے کہ قتل سے اُس کی رہائی ہے پس ایسا عفو (سراسر) مصلحت تھی آپ نے تعریض سے اُس کے سامان حاصل
کی اور ضمری وغیرہ نے جو ہماری جماعت کے اور دوسری جماعت کے بھی علماء ہیں یہ کہا ہے کہ مفتی جب تعریض میں مستفتی کی مصلحت دیکھے تو اُس کے
لئے مستحب ہے کہ ایسی تعریض کر دے جس سے مقصود حاصل ہو جائے اور اسکے ساتھ یہ بھی ہو کہ اُس (تعریضی) قول میں سچا ہو آگے مثال دی ہے کہ
جیسے کوئی شخص روزہ میں غیبت کرنیکے متعلق پوچھے کیا اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے تو مفتی یہ کہدے کہ ایک حدیث میں آیا ہے کہ غیبت سے روزہ ٹوٹ
جاتا ہے (پس نووی کی اس نقل سے میرے استدلال کی تائید ہو گئی) اور میں نے جو یہ کہا ہے کہ اگر آپ عفو کا صریح امر فرماتے تو ولی مقتول پر معاف کر دینا
واجب ہو جاتا اس کی تائید اُس سے ہوتی ہے جو امام مسلم نے اسمٰعیل بن سالم سے جو اس حدیث کے راوی ہیں نقل کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حبیب بن
ابی ثابت سے اس کا ذکر کیا کہ ولی مقتول کی نسبت فی النار کیسے فرمایا انھوں نے جواب دیا کہ مجھ سے ابن اشوع نے روایت کیا ہے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ
وسلم نے اُس عفو کی درخواست کی تھی اُس نے انکار کر دیا۔ (اس لئے آپ نے ایسا فرمایا اسلئے کہ اس صورت میں وہ تارک واجب ہوا جو مستحق وعید
ہوتا ہے) میں کہتا ہوں شاید مراد ابن اشوع کی ایک ایسے احتمال کا پیدا کرنا ہے جس سے قتل کرنے پر دخول نار کا حکم صحیح ہو جائے (کیونکہ ابن اشوع
نے کوئی سند بیان نہیں کی) سو (اس جواب سے) اتنا تو معلوم ہو گیا کہ اگر آپ اُس کو عفو کا حکم فرما دیتے تو اُس پر آپ کے حکم کا امتثال واجب ہوتا پس
ہمارے سب دعوے علمائے ظاہر کے اقوال سے بھی ثابت ہو گئے اور اس قاعدہ مذکورہ سے وہ سب اشکالات بھی مرتفع ہو جاتے ہیں جو حضور اقدس
صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد پر واقع ہوتے ہیں جو آپ نے عبداللہ بن ابی (منافق) کے باب میں فرمایا ہے جس وقت آپ اُس کے جنازہ کی نماز
پڑھنے کھڑے ہوئے اور حضرت عمرؓ کھڑے ہو گئے اور عرض کیا کہ آپ عبداللہ بن ابی پر نماز پڑھتے ہیں حالانکہ اُس نے فلاں دن یوں کہا فلاں دن
یوں کہا آپ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے (مجھ کو صریح نہی نہیں فرمائی بلکہ) مجھکو (استغفر لهم او لا تستغفر لهم میں) اختیار دیا ہے سو میں نے
(استغفار کو) اختیار کر لیا اور ایک روایت میں ہے کہ (اللہ تعالیٰ نے ستر پر عدم مغفرت کی خبر دی ہے) میں ستر سے بڑھا دونگا اور اشکال اس میں
دو وجہ سے ہے ایک یہ کہ حق تعالیٰ کا ارشاد (استغفر لهم او لا تستغفر لهم) تسویہ کیلئے ہے تخییر کیلئے نہیں اور دوسرا یہ کہ حق تعالیٰ کا یہ ارشاد
سبعین مرۃ مبالغہ پر محمول ہے (نہ کہ تحدید پر) پس اس عدد کا مفہوم مخالف معتبر نہیں اور ان دونوں اشکالوں کے جواب میں علماء قدیماً
وحدیثاً متحیر رہے ہیں اور سب سے سہل توجیہ حدیث میں جیسا کہ قاعدہ مذکورہ کی بنا پر مولانا محمد یعقوب صاحبؒ نے ارشاد فرمایا ہے یہ ہے کہ حضور
اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے محض الفاظ سے بدون التفات معانی کے تمسک فرمانے کا قصد فرمایا جیسا آپ نے ہبہ اور قصاص کی گذشتہ حدیث
میں اس کا قصد فرمایا کہ مخاطب محض الفاظ سے تمسک کرے اور اس طرف التفات نہ کرے کہ ان الفاظ سے مراد کیا ہے اور محل (یعنی اُس پر

نماز جنازہ کی پڑھنا) فی نفسہ جائز تھا کیونکہ نماز و استغفار سے نہی صریح وارد نہ ہوئی تھی اگرچہ یہ نماز و استغفار فی حد ذاتہ اصل سے فعل غیر مفید تھا لیکن جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں کچھ حکمتوں کی بھی رعایت فرمائی تھی اس لئے وہ فعل عبث بھی نہ رہا اور شاید حکمت وہ ہو جسکو حاشیہ بخاری میں مختلف کتابوں سے نقل کیا ہے جسکی عبارت یہ ہے کہ آپنے جو کچھ (جواب میں فرمایا) اس سے امت پر غایت رحمت و شفقت کے اظہار کو خیال میں ڈالدیا اور یہ بھی روایت ہے کہ آپنے ارشاد فرمایا کہ میرا قمیص اور میری نماز اس کو کیا نافع ہو سکتی ہے واللہ میں امید کرتا ہوں کہ اسکی قوم کے ایک ہزار آدمی اسلام لے آئیں اور یہ بھی روایت ہے کہ اُسکی قوم کے ایک ہزار آدمی اسلام لے آئے۔ جب دیکھا کہ اُس کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے قمیص مبارک کا تبرک عطا ہوا۔ اور ان روایتوں کو میں نے کہیں منقول نہیں دیکھا لیکن یہ روایتیں اس احتمال سے ۔۔ گری ہوئی نہیں کہ شاید حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی حکمتوں کا قصد فرمایا ہو جنمیں ایک حکمت وہ بھی ہے جو میرے استاذ مولانا محمد یعقوب صاحبؒ نے بیان فرمائی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس فعل سے اس کو ظاہر فرما دیا کہ اگر کسی میں ایمان نہ ہو تو اُس کو تبرکات بالکل ۔۔ نہیں دیتے (اس شخص کے برابر کس کو تبرکات نصیب ہو سکتے ہیں مگر منافق ہونیکی وجہ سے پھر نار کے درک اسفل کا مستحق رہا اور پہلی حکمتیں غیر مسلمین کے اعتبار سے تھیں کہ اُن کا تالیف قلب کرنا مقصود تھا اور یہ اخیر کی حکمت مسلمین کے اعتبار سے ہے کہ اُن کو مسئلہ کی تعلیم کرنا مقصود ہے) واللہ اعلم۔ اور میں مناسب سمجھتا ہوں کہ اس مسئلہ کی تقریر کو التحریض علی صالح التعریض سے ملقب کروں۔ یوم الخمیس ۱۳ ربیع الاول ۱۳۳۵ھ

رسالہ الحصحصة فی حکم الوسوسة

الحدیث ان اللہ تعالی تجاوز لامتی عما حدیث بہا انفسہا مالم تتکلم بہ او تعمل بہ (ق م) عن ابی ہریرة (طب) عن عمران ابن حصین (صح) قال العزیزی وفی روایة اخری ما وسوست بہ صدورہا۔ قال الحفنی ان المراتب خمسة ہاجس وخاطر وحدیث نفس وہم وعزم فالشیء اذا وقع فی القلب ابتداء ولم یجل فی النفس سمی ہاجسا فاذا کان موفقا ودفعہ من اول الامر لم یحتج الی المراتب بعدہ فاذ اجال ای تردد فی نفسہ بعد وقوعہ ابتداء ولم یحدث بفعل ولا عدمہ سمی خاطرا فاذا حدثتہ نفسہ بان یفعل بہ اولا یفعل علی حد سواء من غیر ترجیح لاحدہما علی الاخر سمی حدیث نفس

حدیث۔ اللہ تعالی نے میری اُمت کیلئے اُنکے خیالات سے تجاوز فرما دیا ہے جنکی وہ اپنے جی سے باتیں کرتے ہیں جبتک کہ اُن کو منہ سے نہ نکالیں یا اُنکو عمل میں نہ لادیں۔ عزیزی نے کہا ہے کہ ایک دوسری روایت میں ہے کہ اُن کے سینہ میں جو وسوسہ پیدا ہوں حفنی نے کہا ہے کہ (خیال کے) مراتب پانچ ہیں ایک ہاجس دوسرا خاطر تیسرا حدیث النفس چوتھا ہم پانچواں عزم پس جب کوئی بات قلب میں ابتداءً واقع ہوئی اور اُس نے نفس میں کوئی حرکت نہ کی اُس کو ہاجس کہتے ہیں پھر اگر اُس شخص کو توفیق ہوئی اور اول ہی سے اُس کو دفع کر دیا تو وہ مابعد کے مراتب (کی تحقیق) کا محتاج نہ ہوگا اور اگر وہ نفس میں دورہ کرنے لگے یعنی وقوع ابتدائی کے بعد اُس کے نفس میں اُسکی آمد و رفت ہونے لگے مگر اُس کے کرنے نہ کرنے کا کوئی منصوبہ نفس نے نہیں باندھا اُس کو خاطر کہا جاتا ہے جب نفس کرنے نہ کرنیکا برابر درجہ میں منصوبہ باندھنے لگا اور ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہوتی اُس کو حدیث نفس کہتے ہیں سو یہ تین درجے ایسے ہیں کہ ان پر نہ عذاب ہے اگر یہ شر میں ہے اور نہ ثواب ہے اگر خیر میں ہے پھر جب اس فعل کو کر لیا تب اُس پر عقاب یا ثواب ہوگا اور ہاجس اور خاطر اور حدیث النفس ۔۔ ہوگا (جیسا بعض علماء نے ۔۔ بھی گئے ہیں) پھر جب نفس میں کرنے یا نہ کرنے منصوبہ ترجیح فعل کیسا ۔۔ ہونے لگا لیکن وہ ترجیح قوی نہیں ۔۔ ہے جیسا وہم ہوتا ہے ۔۔ ہم کہتے ہیں ۔۔ اس پر ثواب بھی ۔۔

فهذه الثلاثة لاعقاب عليها ان كانت في الشر
ولا ثواب عليها ان كانت في الخير فاذا فعل ذلك
عوقب او اثيب على الفعل الهاجس والخاطر
وحديث النفس فاذا احدثته بالفعل وعزم
مع ترجيح الفعل لكن ليس ترجيحا قويا بل
مرجوحا كالوهم سمي هما فهذا يثاب عليه ان
كان في الخير ولا يعاقب عليه ان كان في
الشر كما في الحديث فاذا قوي ترجح الفعل
حتى صار جازما مصمما لا يقدر على الترك سمي
عزما فهذا يثاب عليه ان كان في الخير ويعاقب
عليه ان كان في الشر قلت الوسوسة عام لجميع
المراتب الثلثة الهاجس والخاطر وحديث
النفس فجميع اقسامها غير مواخذ به وعدم المواخذة
على حديث النفس بالحديث الصحيح وعلى الباقيين
بالاولى لانه اذا ارتفع حديث النفس ارتفع ما قبله
بالاولى وان خالجك ان الحكم بارتفاع حديث
النفس بالحديث يتوقف على كون المراد في
الحديث ما اصطلحتم عليه فما الدليل عليه
فازحه بان هذا الاصطلاح عين اللغة والنصوص
محمولة على اللغة ما لم يطرأ عليها اصطلاح
شرعي ولم يطرأ فيحمل على اللغة وهو ما ذكرنا
فافهم والسر في عدم المواخذة على الهاجس
لانه ليس من فعله وانما هو شئ ورد عليه لا قدرة

اور عقاب بھی ہوتا ہے اگر شر میں ہو پھر جب فعل کا رجحان قوی ہو گیا یہاں
تک کہ جازم مصمم بنگیا کہ ترک پر قابو نہیں رہا اسکو عزم کہتے ہیں اس پر بھی
ثواب ہوتا ہے اگر خیر میں ہے اور عقاب ہوتا ہے اگر شر میں ہو اھ میں کہتا
ہوں کہ لفظ وسوسہ تینوں مرتبوں کو عام ہے۔ یعنی ہاجس اور خاطر اور
حدیث النفس سو وسوسہ کی ان تینوں قسموں پر مواخذہ نہیں ہے اور دونوں
حالتوں میں حکم معافی کا مختلف نہیں ہوتا اور حدیث النفس پر مواخذہ نہ ہونا
تو حدیث صحیح سے ہے (جو اوپر مذکور ہوئی) اور بقیہ دو پر (یعنی ہاجس خاطر پر)
عدم مواخذہ بالاولی ہے۔ کیونکہ جب حدیث النفس معاف ہے تو اس کے
ماقبل کے درجات (یعنی ہاجس وخاطر جو کہ اس سے ادنی درجہ ہیں) بدرجہ
اولی معاف ہونگے اور اگر تمکو یہ خلجان ہو کہ حدیث کی بنا پر حدیث النفس
کی معافی کا حکم اس پر موقوف ہے کہ حدیث میں (حدیث النفس کے)
اصطلاحی معنی مراد ہوں سو اسکی کیا دلیل ہے پس اس خلجان کو اسطرح دفع
کرو کہ یہ اصطلاح عین لغت ہے اور نصوص معنی لغویہ ہی پر محمول ہوتی ہیں
جبتک معانی لغویہ پر کوئی شرعی اصطلاح طاری نہ ہو جائے اور یہاں
طاری نہیں ہوئی۔ پس لغوی معنی ہی مراد ہوں گے۔ اور لغوی معنی حدیث
النفس کے وہی ہیں جو ہم نے اوپر ذکر کیا خوب سمجھ لو۔ اور ہاجس پر عدم مواخذہ
کا راز یہ ہے کہ یہ اس کا فعل نہیں صرف اس پر ایک ایسی شئی وارد ہو گئی
جسپر اس کو نہ قدرت ہے نہ اس کا کوئی تصرف ہے اور خاطر کا درجہ جو اسکے بعد ہے
اگرچہ یہ شخص اسکے دفع پر اس طرح قادر ہے کہ ہاجس کے اول ہی وارد ہونے کے وقت
اسکو ہٹادے (مثلاً کسی دوسری جانب میں لگ جائے) لیکن چونکہ یہ خاطر
حدیث النفس سے کم ہے اور حدیث النفس حدیث کی رو سے معاف ہے اس لئے
یہ خاطر بدرجہ اولی معاف ہے اور اس (تحقیق) سے ایک سخت اشکال حل
ہو گیا اور وہ اشکال یہ ہے کہ کلیات شرعیہ اور قواعد عقلیہ کا مقتضا یہ ہے
کہ اختیاری پر مواخذہ ہو اور غیر اختیاری پر مواخذہ نہ ہو (یہ تو مقدمہ ہے
آگے اشکال ہے کہ) پھر امت مرحومہ کا (یہ) اختصاص (کہ وساوس پر مواخذہ
نہیں ہوتا) اگر مراتب مذکورہ میں سے غیر اختیاری کے اعتبار سے ہے (کہ غیر
اختیاری پر ان سے مواخذہ نہیں ہوتا اور دوسری امم سے ہوتا تھا) تو
امم سابقہ کا امور غیر اختیاریہ کیساتھ مکلف ہونا لازم آتا ہے اور یہ کلیات
شرعیہ کا منافی ہے (جیسے لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا کہ ظاہر اس میں
نفس عام ہے لاحق اور سابق کو) اور اختیاری کے اعتبار سے ہے تو خود ایک

له عليه فلا يصنع والخاطر الذي بعده وان كان قادرا على دفعه بصرف الهاجس اول وروده لكنه لما كان دون حديث النفس هو مرفوع بالحديث كان مرفوعا بالاولى كما ذكروا فوا وبهذا انحل الشكل عويص هو ان الكليات الشرعية والقواعد العقلية تقتضي المواخذة على الاختياري وعدم المواخذة على غير الاختياري فاختصاص الامة المرحومة من بين الامم ان كان باعتبار غير الاختياري من المراتب المذكورة يلزم تكليف الامم السابقة بغير الاختياري وهو ينافي الكليات الشرعية وان كان باعتبار الاختياري فما الفرق بين اختياري واختياري حيث يواخذ على العزم ولا يواخذ على حديث النفس مع اشتراكهما في كونهما اختياريين وجه الانحلال ان الاختصاص باعتبار الاختياري والفرق بين العزم وبين الخاطر وحديث النفس ان الخاطر وكذا حديث النفس وان كان دفعه اختياريا لكنه يحتاج الى قصد للدفع وكثيرا ما يقع الذهول عن هذا القصد فيجر الاول الى الثاني والثالث فالمواخذة عليه لا ينافي الكليات الشرعية لكن الرحمة الالهية قد خصت هذه الامة بالعفو عنه كوضع الاصر والاغلال التي كانت على السابقين عن هذه الامة فهذه المرتبة اختيارية لكن فيها شدة فكانت فرد الاصر والاغلال واما العزم فلا ينجر الهاجس اليه كذلك وانما يحدث بقصد مستقل فهذا هو الفرق بين حديث النفس والعزم فمدار العفو هو الافضاء الذهولي ومدار المواخذة هو العزم المستقل فلو حدث نفسه بالمعصية بعزم مستقل وان لم يعزم تلك المعصية كالالتذاذ بصورة الاجنبية قصدا فالظاهر انه يواخذ عليه وهذا الالتذاذ داخل عندي في عموم حديث والنفس تمنى وتشتهي وفي رواية والقلب يهوى ويتمنى رواه الاول الشيخان والثاني مسلم واستحضار هذا الحديث علاج عظيم للوساوس يزاوله المشائخ ولبعض الاكابر ههنا كلام غير هذا لكن لا يختلف حاصل المقصد

اختیاری اور دوسری اختیاری میں کیا فرق ہے کہ عزم پر تو مواخذہ ہوتا ہے اور حدیث النفس پر مواخذہ نہیں ہوتا باوجودیکہ اختیاری ہونے میں دونوں شریک ہیں) وجہ حل ہونیکی یہ ہے کہ اختصاص مرتبہ اختیاری ہی کے اعتبار سے ہے اور فرق درمیان خاطر وحدیث النفس کے اور درمیان عزم کے یہ ہے کہ خاطر وحدیث النفس کا دفع اگرچہ اختیاری ہے مگر اسکے لئے قصد کی ضرورت ہے اور اس قصد سے اکثر ذہول ہوجاتا ہے پس ہاجس (اس ذہول کی حالت میں) اکثر خاطر اور حدیث النفس کی طرف (بلا قصد) منجر ہوجاتا ہے سو اسمیں (خاطر اور حدیث النفس) پر مواخذہ ہونا کلیات شرعیہ کیخلاف نہیں (کیونکہ یہ بایں معنی اختیاری ہے کہ اس کا دفع اختیاری تھا جب دفع نہ کیا تو لبقاء اختیاری ہوا۔ اور اس بناء پر کسی امت کا اس کا مکلف ہونا کلیات شرعیہ کے خلاف نہ تھا) لیکن رحمت الٰہیہ نے اس امت کو یہ خصوصیت عطا فرمائی کہ اس درجہ کو معاف کردیا جیسے اصر واغلال (بوجھ اور طوق یعنی احکام شدیدہ) کو جو امم سابقہ پر تھے اس امت سے ہلکا کردیا پس یہ مرتبہ اختیاری ہے لیکن اسمیں شدت تھی اسلئے یہ اصر و اغلال کی ایک فرد تھی۔ باقی رہا عزم تو ہاجس اسکی طرف اسطرح سے مفضی نہیں ہوتا بلکہ وہ قصد مستقل سے پیدا ہوتا ہے پس یہ فرق ہے عزم میں اور حدیث النفس میں تو مدار عفو وہ افضا ہوا جو ذہول کے سبب ہو اور مدار مواخذہ عزم مستقل ہوا (جب یہ بات ہے) تو اگر گناہ کا حدیث النفس بھی عزم مستقل سے ہو اگرچہ عزم معصیت نہ ہو جیسے کسی نامحرم عورت کے تصور سے (قصداً) لذت حاصل کرنا سو ظاہر ہے کہ اس پر مواخذہ ہوگا اور ایسا التذاذ میرے نزدیک اس حدیث کے عموم میں داخل ہوگا کہ نفس (بھی) زنا کرتا ہے اور اسکا زنا یہ ہے کہ (وہ) تمنا کرتا ہے اور اشتہا کرتا ہے اور ایک روایت میں ہے کہ قلب میلان کرتا ہے (اور ظاہر ہے کہ التذاذ بدون اشتہار و میلان کے ہو نہیں سکتا پس یہ التذاذ بھی زنا ہوا) اور اس حدیث کا مستحضر رکھنا وساوس کا علاج عظیم ہے جس کا مشائخ استعمال کرتے ہیں (اور اسی حیثیت سے اس رسالہ میں یہ حدیث لائی گئی ہے) اور بعض اکابر (جیسے غزالیؒ) کا کلام اس مقام پر اور طرح ہے لیکن اصل مقصود نہیں بدلتا (یعنی اختیاری پر مواخذہ اور غیر اختیاری پر عدم مواخذہ خواہ حقیقۃً غیر اختیاری ہو خواہ حکماً)

ویلقب بیان هذا الحدیث بالحصحصة فی حکم الوسوسة۔

رسالہ قائد قادیان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بعد الحمد والصلوٰۃ - قادیان ایک گاؤں کا نام ہے ضلع گورداسپور پنجاب ہندوستان میں - اس رسالہ میں اُس گاؤں کے ایک قائد یعنی پیشوا کی حالت باطلہ کا بقدر ضرورت بطور نمونہ بہیئت رسالہ انموذج کے تذکرہ ہے جس سے ناظرین کافی تبصرہ حاصل کر کے اپنے دین کی حفاظت کر سکیں و الرسالۃ مشتملۃ علیٰ ثلثۃ فصول - شرفنا اللہ تعالیٰ بالنفع والقبول -

کتبہ اشرف علی ۲۲ شوال سنہ ۱۳۳۰ھ

فصل اول در فہرست بعضے اکاذیب و اباطیل قادیانی کہ بعضے ازانہا بدرجہ کفر رسیدہ است اعاذنا اللہ تعالیٰ منہما

نمبر شمار	اقوال قادیانی باختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت قول لقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
نمبر ۱	لیکن ضرور تھا کہ قرآن و احادیث کی وہ پیشین گوئیاں پوری ہوتیں جنمیں لکھا تھا کہ مسیح موعود جب ظاہر ہوگا تو علماء اسلامی کے ہاتھ سے دکھ اٹھائیگا وہ اسکو کافر قرار دینگے اور اُس کے قتل کیلئے فتوے دیئے جاوینگے اور اُس کی سخت توہین کیجاویگی اور اُس کو دائرہ اسلام سے خارج اور دین کا تباہ کرنیوالا خیال کیا جائیگا (اربعین ۳ ص ۱۷)	صحیفہ رحمانیہ ۲ ص ۲	قرآن مجید کی کسی آیت یا کسی حدیث میں یہ مضمون نہیں محض افترا علی اللہ والرسول ہے
نمبر ۲	مولوی غلام دستگیر قصوری نے اور مولوی اسمٰعیل علیگڈہ والے نے میری نسبت قطعی حکم لگایا کہ اگر وہ کاذب ہے تو ہم سے پہلے مرے گا اور ضرور ہم سے پہلے مرا گا کیونکہ کاذب ہے مگر جب ان تالیفات کو دنیا میں شائع کر چکے تو پھر بہت جلد آپ ہی مر گئے اور اسطرح پر ان کی موت نے فیصلہ کر دیا کہ کاذب کون تھا (اربعین ۳ ص ۹)	ایضاً	مرزائیوں کو چیلنج دیا گیا کہ ان کی کتابوں میں یہ مضمون دکھلاویں مگر کسی کو ہمت نہ ہوئی - (صحیفہ ۲ ص ۳)
نمبر ۳	جس طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد اُن کی اُمت میں سلسلہ نبوت -	ایضاً ص ۳	حدیث لانبی بعدی

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
	جاری رہے گا اسی طرح آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی امت میں بھی سلسلہ نبوت جاری رہے گا	مع جواب استدلال	ونص خاتم النبیین سے اس کا بطلان ظاہر ہے۔
۴	توفی کو موت ہی کے معنے میں منحصر سمجھنا۔	ایضاً ص۵	تفسیر کبیر میں ہے کہ توفی جنس ہے۔ اس کے تحت میں انواع ہیں۔ موت اور آسمان پر اُٹھایا جانا۔ افعال الٰہی فرمانا تعیین نوع کی ہے اس میں تکرار نہیں۔ صحیفہ رحمانیہ ۲ ص۳۔ خود قرآن مجید کی آیت وھوالذی یتوفکم باللیل میں اس کے معنے سلا دینا ہے خود مرزا صاحب ازالۃ الاوہام ص۲۶۱ جلد دوم میں لکھتے ہیں کہ مات کے معنے لغت میں نام کے ہیں۔ آیت کا یہ مطلب ہوا کہ میں آپ کو سلا دینے والا ہوں پھر اپنی طرف اُٹھالینے والا ہوں۔ چنانچہ خازن میں ہے کہ نیند کی حالت میں اُٹھالیا تاکہ خوف لاحق نہ ہو۔ صحیفہ ۲ ص۵ و۶) اور یہ بات کہ کثرت سے جس معنی میں ہو ہر جگہ اُسی پر محمول کرینگے خود ہی قاعدہ غلط ہے۔ اصحاب النار کا لفظ قرآن میں بکثرت معذبین بالنار کے معنی میں ہے مگر سورۂ مدثر میں ملائکہ کو اصحاب النار

نمبر شمار	اقوال قادیانی باختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
			کہاگیا ہے جہاں یہ معنے نہیں ہیں۔
نمبر ۵	حضرت ابن عباس رضؓ نے متوفی کی تفسیر ممیت فرمائی ہے۔	ایضاً	در منثور میں بروایت صحیح حضرت ابن عباس رضؓ سے ثابت ہے کہ اس آیت میں تقدیم وتاخیر کے قائل ہیں آپ فرماتے ہیں رافعك الی ثم متوفيك فی اخر الزمان (صحیفہ رحمانیہ ۴ ص ۵)۔
نمبر ۶	خدانے اس امت میں مسیح موعود بھیجا جو اس پہلے مسیح سے اپنی تمام شان میں بہت بڑھ کر ہے (دافع البلاء ص ۱۳) پھراسی رسالہ کے آخر میں لکھتے ہیں بلکہ یحیٰ نبی کو اس پر ایک فضیلت ہے کیونکہ وہ شراب نہیں پیتا تھا اور کبھی نہیں سنا گیا کہ کسی فاحشہ عورت نے آکر اپنی کمائی کے مال سے اسکے سر پر عطر ملا تھا یا ہاتھوں اور اپنے سر کے بالوں سے اُسکے بدن کو چھوا تھا یا کوئی بے تعلق جوان عورت اُسکی خدمت کرتی تھی اسی وجہ سے خدا نے قرآن میں یحیٰ کا نام حصور رکھا مگر مسیح کا یہ نام نہ رکھا کیونکہ ایسے قصے اس نام کے رکھنے سے مانع تھے اھ۔	صحیفۂ رحمانیہ نمبر ۵ ص ۲	اس میں حضرت مسیح علیہ السلام کی سخت اہانت ہے کہ اُن کو پاک دامن نہ سمجھا اور یہ کفر ہے۔
نمبر ۷	ہرایک شخص جس کو میری دعوت پہونچی ہے اور اُس نے مجھے قبول نہیں کیا وہ مسلمان نہیں ہے (حقیقۃ الوحی ص ۱۶۳) اور اسی صفحہ میں ہے علاوہ اس کے جو مجھے نہیں مانتا وہ خدا اور رسول کو بھی نہیں مانتا اھ۔	صحیفۂ رحمانیہ ۵ ص ۳۰	یہ بالکل نبوت مستقلہ کا دعوٰی ہے پس توجیہ ظلی اور بروزی کی محض اُڑ اور تلبیس ہے۔

نمبر	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی۔	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ۔
نمبر ۸	قرآن مجید کے وہی معنی لائق اعتبار ہیں جو میں بیان کروں اور حدیث وہی لائق اعتبار ہے جسے میں صحیح کہدوں ورنہ ردی میں پھینکدینے کے لائق ہے۔ حاشیہ میں ہے کہ حدیث کا ردی کی طرح پھینکنا اور غیر معتبر ہونا رسالہ اعجاز احمدی کے صفحہ ۳۰ و ۳۱ و صفحہ ۵۶ سطر اخیر و صفحہ ۵۷ سطر ا وغیرہ اور ضمیمہ تحفہ گولڑویہ حاشیہ صفحہ ۱۰ میں مرقوم ہے۔	صحیفہ رحمانیہ ۷ ص ۲	کتنا بڑا باطل اور بلا دلیل بلکہ خلاف دلیل دعویٰ ہے کیا بجز صاحب وحی کے ایسا دعویٰ کوئی کر سکتا ہے پس ایسا مدعی وحی قطعی کا مدعی ہے۔
نمبر ۹ نمبر ۱۰	لکھتے ہیں کہ میرے انکار سے کافر ہو جاتا ہے۔ صفحہ ۱۶۳ حقیقۃ الوحی۔ خدا نے مجھے اطلاع دی ہے کہ تمہارے پر حرام ہے اور قطعی حرام ہو کہ کسی مکفر یا مکذب یا متردد کے پیچھے نماز پڑھو بلکہ تمہارا وہی امام ہو جو تم میں سے ہو۔ حاشیہ اربعین ۳ ص ۲۸۔	صحیفہ رحمانیہ ۶ صحیفہ رحمانیہ نمبر ۶ ص ۷	مثل خانہ نمبر ۸ نماز ہر مسلمان کے پیچھے درست ہے تو پھر غیر احمدی کے پیچھے نماز نہ پڑھنا اُس کو کافر سمجھنا ہے۔
نمبر ۱۱	سوال ہوا کہ اگر کسی جگہ امام نماز حضور کے حالات سے واقف نہیں تو اُس کے پیچھے نماز پڑھیں یا نہ پڑھیں۔ فرمایا پہلے تمہارا فرض ہے کہ اُسے واقف کرو پھر اگر تصدیق کرے تو بہتر ورنہ اُس کے پیچھے اپنی نماز ضائع نہ کرو اور اگر کوئی خاموش رہے نہ تصدیق کرے نہ تکذیب تو وہ بھی منافق ہے اُس کے پیچھے نماز نہ پڑھو۔ فتاویٰ احمدیہ ج ۱ ص ۸۲۔	ایضاً	ایضاً
نمبر ۱۲	دعویٰ نبوت کے متعلق مرزا کے بعض الہامات و اقوال (۱) فارسلنا الیکم رسولا شاھدا علیکم کما ارسلنا الی فرعون رسولا حقیقۃ الوحی ص ۱۰۱ (۲) لیس انک لمن المرسلین علی صراط مستقیم ط		ان سب اقوال میں رسالت کا دعویٰ ہو جو صریح آیۃ ختم نبوت کے خلاف ہو اور بعض میں رسالہ مستقلہ تشریعیہ کا دعویٰ جو تاویل ظلیت اور بروزیت

نمبر شمار	اقوال قادیانی باختصار مع حوالہ کتاب قادیانی		کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
نمبر ۱۲	تنزیل العزیز الرحیم صنہ ۱۰ حقیقۃ الوحی (۳) انا ارسلنا احمد الی قومہ فاعرضوا وقالوا کذاب اشر- اربعین صنہ ۲۶ و ۱ (۴) فکلمنی ونادانی وقال انی مرسلك الی قوم مفسدین وانی جاعلك للناس اماما- وانی مستخلفك اکراما- کما جرت سنتی فی الاولین صنہ ۹۶ انجام آتھم (۵) الہامات میں میری نسبت بار بار بیان کیا گیا ہے کہ یہ خدا کا فرستادہ خدا کا مامور خدا کا امین اور خدا کی طرف سے آیا ہے جو کچھ کہتا ہے اُس پر ایمان لاؤ اور اُس کا دشمن جہنمی ہے صنہ ۱۶۲ انجام آتھم مطبوعہ ضیاء الاسلام قادیان (۶) سچا خدا وہی ہے جس نے قادیان میں اپنا رسول بھیجا (دافع البلاء صنہ ۱۱) (۷) تیسری بات جو اس وحی سے ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ بہر حال جب تک کہ طاعون دنیا میں رہے گو ستر برس تک رہے قادیان کو اس کی خوفناک تباہی سے محفوظ رکھے گا کیونکہ یہ اُس کے رسول کا تخت گاہ ہے صنہ ۱۰ دافع البلاء (۸) مجھے بتلایا گیا تھا کہ تیری خبر قرآن وحدیث میں موجود ہے اور تو ہی اس آیت کا مصداق ہے کہ ہوالذی ارسل رسولہ بالہدیٰ ودین الحق لیظہرہ علی الدین کلہ صنہ ۷ اعجاز احمدی (۹) خدا وہی خدا ہے جس نے اپنے رسول یعنی اس عاجز کو ہدایت اور دین حق اور تہذیب اخلاق کے ساتھ بھیجا صنہ ۳۶ ، ۳ ، اربعین و ۱۰)	صحیفہ رحمانیہ نمبر ۱۷ صنہ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ و ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ و ھدیہ عثمانیہ - صنہ ۴۹	کو باطل کرتا ہے جیسے قول ۹ و ۱۰ میں ہے اور بعض میں مزید تحریف بھی ہے جیسے قول ۸ میں ہے کہ بجائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خود کو مصداق بتایا ہے اور چونکہ قول ۷ کی تکذیب قادیان میں طاعون کے آجانے سے ہو گئی چنانچہ ۱۹۰۴ء میں قادیان میں طاعون آیا اور ۲۸۰۰ کی آبادی میں سے ۳۱۲ مرے جن میں اُن کے خاص مرید عبد الکریم سیالکوٹی بھی تھے اور صدق لوازم رسالت دوحی سے ہے اور لازم کی نفی سے ملزوم کا انتفاء یقینی ہے تو علاوہ نصوص شرعیہ کے خود اُن کا یہ قول بانضمام واقعہ طاعون اُن کے کاذب ہونے کی کافی دلیل ہے اور اگر طاعون کی پیشین گوئی میں کوئی قید ہے جو معلوم نہیں تو پھر توسیع مکان کے لئے چندہ کیوں مانگا۔ ممکن ہے کہ اُس مکان میں رہنے کے بعد بھی اُس وجہ غیر معلوم سے مبتلائے طاعون ہو تو چندہ بھی برباد گیا اور یہ صریح دھوکہ ہے کیونکہ دینے والا تو اسی خیال سے دے رہا ہے کہ محفوظ رہیں گے۔

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی۔	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
	سمجھو کہ شریعت کیا چیز ہے جس نے اپنی وحی کے ذریعہ سے چند امر و نہی بیان کئے اور اپنی امت کے لئے ایک قانون مقرر کیا وہی صاحب شریعت ہوگا پس اس تعریف کی رو سے بھی ہمارے مخالف ملزم ہیں کیونکہ میری وحی میں امر بھی ہیں اور نہی بھی صـ۶ صـ۷ اربعین (۱۱) صاحب شریعت نبی ہوں (اربعین ۴)		توچندہ کی ترغیب کے وقت اس کو کیوں نہیں ظاہر کیا صفحہ ۲۶ کشتی نوح ملاحظہ ہو (الہدیہ عثمانیہ صـ۱۴۱)۔
نمبر ۱۳	تتمہ خانہ (۱۲) (۱) مجھے اپنی وحی پر ایسا ہی ایمان ہے جیسا کہ توریت و انجیل و قرآن کریم پر صـ۱۹ اربعین ۴ (۲) میں خدا تعالیٰ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ میں ان الہامات پر اسی طرح ایمان لاتا ہوں جیسا کہ قرآن شریف اور خدا تعالیٰ کی دوسری کتابوں پر اور جس طرح میں قرآن شریف کو یقینی اور قطعی طور پر خدا تعالیٰ کا کلام جانتا ہوں اسی طرح اس کلام کو بھی جو میرے پر نازل ہوتا ہے صـ۲۱۱ حقیقۃ الوحی (۳) اور جس قدر مجھ سے پہلے اولیاء اور ابدال اور اقطاب اس امت میں گذر چکے ہیں اُن کو یہ حصہ کثیر اس نعمت کا نہیں دیا گیا پس اس وجہ سے نبی کا نام پانے کے لئے میں ہی مخصوص کیا گیا اور دوسرے تمام لوگ اس نام کے مستحق نہیں۔ صـ۳۹۱ حقیقۃ الوحی (۴) خدا تعالیٰ نے اس امت میں مسیح موعود بھیجا جو اس پہلے مسیح سے اپنی تمام شان میں بڑھ کر ہے مجھے قسم ہے اُس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے کہ اگر مسیح ابن مریم	صحیفہ رحمانیہ صـ۷ ۲ وصـ۳ وصـ۳ وصـ۹ وصـ۱۳ وصـ۱۹ وصـ۲۰ وصـ۲۲ وصـ۲۷ وصـ۳۱	ان سب اقوال میں مضمون مشترک دعویٰ ہے نبوۃ مستقلہ قطعیہ کا جو تاویل بروزیت و ظلیت کا مبطل ہے کیونکہ اس تاویل سے تو دوسرے بزرگوں کے لئے بھی ثابت ہو سکتی ہے جس کی نفی قول (۳) میں کی ہے اور قول (۴) میں دعویٰ افضلیت کا ہے حضرت مسیح علیہ السلام سے جو کہ نبی مستقل ہیں افضل نہیں ہو سکتا اور دعویٰ افضلیت کے ساتھ اُن کی تحقیر و تنقیص بھی ہے اور قول (۵) میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر افضلیت کا دعوےٰ ہے اسی طرح قول (۶) میں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ جامع کمالات اپنے کو بتایا ہے اور اُس سے بڑھ کر قول (۷)، و (۸) و (۹) میں حضور صلی اللہ علیہ

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
	میرے زمانہ میں ہوتا تو وہ کام جو میں کر سکتا ہوں وہ ہرگز نہ کر سکتا اور وہ نشان جو مجھ سے ظاہر ہو رہے ہیں وہ ہرگز نہ دکھلا سکتا ص۱۲۸ حقیقۃ الوحی (۵) اُس نے میری تصدیق کیلئے بڑے بڑے نشان ظاہر کئے جو تین لاکھ تک پہونچتے ہیں ص۶۸ تتمہ حقیقۃ الوحی اور رسول اللہ صلی علیہ وسلم سے بقول مرزا صاحب تین ہزار معجزے ظاہر ہوئے۔ صحیفہ ۲ ص۱۴۱ حاشیہ تحفہ گولڑویہ ص۳ وحاشیہ حصہ سوم فیصلہ آسمانی ص۵۸ از تحفہ گولڑویہ ص۳۹ (۶) لیکن پھر بھی دو نام دو نبیوں سے کچھ خصوصیت رکھتے ہیں۔ یعنی مہدی کا نام ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے خاص ہے اور مسیح یعنی مؤید بروح القدس کا نام حضرت عیسٰی علیہ السلام سے کچھ خصوصیت رکھتا ہے اور نبیوں کی پیشین گوئیوں میں یہ بھی تھا کہ امام آخر الزماں میں یہ دونوں صفتیں اکٹھا ہو جائینگی۔ ص۱۳ اربعین ۲ (۷) لہ خسف القمر المنیر وان لی ۔ غسا القمران المشرقان اتنکر (ترجمہ از مرزا) اُسکے لئے (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے۔ ذرا ترجمہ کا ادب قابل لحاظ ہے) چاند کا خسوف ظاہر ہوا اور میرے لئے چاند اور سورج دونوں کا۔ اب کیا تو انکار کریگا ص۷۱ قصیدہ اعجازیہ (۸) اور ظاہر ہے کہ فتح مبین کا وقت ہمارے نبی کریم کے زمانہ میں گذر گیا اور دوسری		وسلم پر اس طرح فضیلت کا دعویٰ ہے کہ یہ حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے باب میں لفظاً تو غیر ثابت اور معنیً ثابت مگر ظنی اور مرزا کے حق میں الہامی جو کہ اُن کے نزدیک قطعی ہے اور ظاہر ہے کہ فضیلت قطعیہ والا افضل ہوگا فضیلت ظنیہ والے سے اور سب سے بڑھ کر قول (۱۰) میں تو معراج ترقی انتہا تک پہونچ گئی کہ حق تعالیٰ کی خاص صفت میں شریک ہو گئے اور جو خدا کا مساوی ہوگا وہ نبی کا ظل کیوں ہوگا۔

نمبر شمار	اقوال قادیانی باختصار مع حوالہ قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ خبریہ
	فتح باقی رہی کہ پہلے غلبہ سے بہت بڑی اور زیادہ ظاہر ہے اور مقدر تھا کہ اسکا وقت مسیح موعود کا وقت ہو اور اُسی کی طرف خدا تعالیٰ کے اس قول میں اشارہ ہو سبحان الذی اسریٰ الخ صـ۱۹۳ سیرۃ الابدال (۹) لولاک لما خلقت الافلاک صـ۸۵ استفتاء (۱۰) انما امرک اذا اردت شیئاً ان تقول لہ کن فیکون۔		
نمبر ۱۴	تتمہ خانہ نمبر ۱۲ پھر جب کہ خدا نے اور اُس کے رسول نے اور تمام نبیوں نے آخر زمانہ کے مسیح کو اُس کے کارناموں کی وجہ سے افضل قرار دیا ہے تو پھر شیطانی وسوسہ ہے کہ یہ کہا جاوے کہ کیوں تم مسیح بن مریم سے اپنے تئیں افضل قرار دیتے ہو صـ۵۳ حقیقۃ الوحی۔	صحیفہ رحمانی ۱۱ و ۱۲ صـ۳۷	چونکہ کوئی نائب رسول کسی ادنیٰ نبی کے درجہ کو نہیں پہونچ سکتا چہ جائے کہ ایک اولو العزم رسول سے افضل ہو جاوے تو اس میں صاف نبوت مستقلہ غیر ظلیہ وغیر بروزیہ کا دعویٰ ہے۔
نمبر ۱۵	۱۸۸۸ء کے اشتہار میں لکھتے ہیں کہ ہر ایک مانع کے دور ہونے کے بعد انجام کار اس عاجز کے نکاح میں لائے گا۔ ازالۃ الاوہام میں لکھا ہے کہ خدا تعالیٰ نے ظاہر فرمایا کہ احمد بیگ کی دختر کلاں انجام کار تمہارے نکاح میں آئے گی اور آخر کار ایسا ہی ہوگا۔ شہادت القرآن صفحہ ۷۵ میں لکھتے ہیں ان میں سے وہ پیشین گوئی جو مسلمانوں کی قوم سے تعلق رکھتی ہے بہت ہی عظیم الشان ہے۔ کیونکہ اس کے اجزاء یہ ہیں (۱) مرزا	حصہ دوم فیصلہ آسمانی صـ۲ و صـ۹	اس پیشینگوئی کا کاذب ہونا اظہر من الشمس ہے چنانچہ ۱۸۹۲ء میں اس کا نکاح ہوا اور ۱۹۰۸ء میں مرزا صاحب مرے اور وہ دونوں میاں بی بی ہونے کی حالت پر زندہ رہے اور کاذب ہونے کا نتیجہ وہ خود انجام آتھم صـ۳۱ کے حاشیہ میں لکھ رہے ہیں میں بار بار کہتا ہوں کہ نفس پیشین گوئی داماد احمد بیگ کی تقدیر مبرم ہے اس کی انتظار کرو

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
	احمد بیگ ہوشیار پوری تین سال کی میعاد کے اندر فوت ہو (۲) اور پھر داماد اس جو اس کی دختر کلاں کا شوہر ہے اڑھائی سال کے اندر فوت ہو (۳) اور پھر یہ کہ مرزا احمد بیگ تا روز شادی دختر کلاں فوت نہ ہو (۴) اور پھر یہ کہ وہ دختر بھی تا نکاح اور تا ایام بیوہ ہونے اور نکاح ثانی کے فوت نہ ہو (۵) اور پھر یہ کہ عاجز بھی ان تمام واقعات کے پورے ہونے تک فوت نہ ہو (۶) اور پھر یہ کہ اس عاجز سے نکاح ہو جاوے اور ظاہر ہے کہ یہ تمام واقعات انسان کے اختیار میں نہیں اھ		اور اگر میں جھوٹا ہوں تو یہ پیشینگوئی پوری نہیں ہو گی۔ اور میری موت آجاوے گی۔ اور احمد بیگ کے مرنے سے وسوسہ نہ کیا جاوے کیونکہ مرکب صادق وکاذب کا کاذب ہے اور یوں تو کیفما اتفق کوئی شخص دس پیشینگوئی کردے تو کسی نہ کسی کا واقع ہو جانا اتفاقی بات ہے دلیل صدق نہیں۔
۱۶ و ۱۷ و ۱۸ و	اعجاز احمدی میں پیشینگوئی ہے کہ مولوی ثناء اللہ صاحب قادیان میں تمام پیشینگوئیوں کی پڑتال کے لئے میرے پاس ہرگز نہ آئیں گے۔ اور مرزا صاحب نے پیر مہر علی شاہ صاحب سے مناظرہ کا اشتہار دیا اور یہ بھی لکھدیا کہ اگر میں پیر صاحب اور علماء کے مقابلہ پر لاہور نہ جاؤں تو پھر میں مردود و جھوٹا ملعون ہوں۔ نیز مرزا صاحب نے مولوی ثناء اللہ صاحب کی نسبت میں آخری فیصلہ کا اعلان دیا اور اس طرح دعا کی کہ اے میرے آقا اب میں تیرے تقدس اور رحمت کا دامن پکڑ کر	فیصلہ آسمانی حصہ دوم ص۷ و فیصلہ آسمانی حصہ سوم ص۲۳ ہدیہ عثمانیہ ص۲۵	مگر مولوی صاحب ۱۰ر جنوری ۱۹۰۳ء کو قادیان پہونچے۔ اور مرزا صاحب نے بجز اظہار غیظ وغضب اور زبردستی کی باتوں کے اور کچھ نہیں کیا ص۱۰ و ص۱۱۔ الہامات مرزا۔ اسی طرح پیر صاحب تاریخ مناظرہ سے ایک روز پہلے ۲۴ر اگست ۱۹۰۰ء کو لاہور پہونچے اور ۲۹ر تک منتظر مرزا صاحب کے رہے مگر مرزا صاحب گھر سے نہ نکلے (حاشیہ فیصلہ آسمانی

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ۔
	تیری جناب میں ملتجی ہوں کہ مجھ میں اور ثناء اللہ میں سچا فیصلہ فرما اور وہ جو تیری نگاہ میں حقیقت میں مفسد اور کذاب ہے اُس کو صادق کی زندگی ہی میں اُٹھا لے لے میرے مالک تو ایسا ہی کر (اخبار الحکم جلد ۱۱ ۱۳ اکتوبر ۱۹۰۷ء) مجھے خدا نے اطلاع دی ہے کہ ڈاکٹر عبدالحکیم خاں پٹیالوی میری زندگی میں مرجائے گا (چشمۂ معرفت صفحہ ۳۲) از اخبار اہل سنت والجماعت ج ۱ نمبر ۳ صفحہ ۵ کالم ۲۔		حصہ ۳ صفحہ ۴۳) مباہلہ ثنائیہ میں مرزا صاحب پہلے مر گئے اسی طرح مولوی عبدالحق صاحب غزنوی و ڈاکٹر عبدالحکیم خاں کے مباہلہ و بد دعا میں ہوا۔ شہادت آسمانی حصہ ۲ صفحہ ۱۱۱۔
۱۹	شعر فارسی۔ اینک منم کہ حسب بشارات آمدم ٭ عیسیٰ کجاست تا بنہد پا بمنبرم۔ شعر اردو ابن مریم کے ذکر کو چھوڑو ٭ اُس سے بہتر غلام احمد ہے۔ سہ اشعار دیگر فارسی۔ آنچہ داد است ہر نبی را جام ٭ داد آں جام را مرا بہ تمام۔ انبیا گرچہ بودہ اند بسے ٭ من بعرفاں نہ کمترم ز کسے ٭ کم نیم زاں ہمہ بروے یقین۔ ہر کہ گوید دروغ ہست لعین (حقیقۃ النبوۃ از مرزا محمود نقلاً عن ابیہ) قول ولما ترک یونس لسوء فہمہ الاستقامۃ والاستقلال (آتھم ص۲۵)۔	ہدیہ عثمانیہ ص۳ و ص۲۳ و تذکرہ یونس ص۱۴	کھلی اہانت ہے ایک نبی اولوالعزم کی کیا اس کے کفر ہونے میں کوئی شبہ ہونے میں کوئی شبہ ہوسکتا ہے۔ اور صریح تفضیل ہے اپنی سب انبیاء پر کیونکہ جو سب کمالات انبیاء کا جامع ہوگا سب سے افضل ہوگا اور ایک قول میں اہانت ہے یونس علیہ السلام کی کہ اُن کو بدفہم کہا ہے۔
۲۰	مسجد اقصیٰ سے مراد مسیح موعود کی مسجد ہے جو قادیان میں واقع ہے (حاشیہ صفحہ ۵	ہدیہ عثمانیہ ص۱۲۹	تمام علماء اسلام کی تفسیر کے خلاف اور تواتر کے بھی خلاف۔

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی۔	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
	سیرۃ الابدال۔		کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شب معراج میں قادیان کی مسجد میں تشریف لائے تھے جس کا نام ونشان بھی نہ تھا
۲۱	جب احمد بیگ کے مرنے کی پیشین گوئی میعاد کے اندر پوری نہ ہوئی تو مرزا کو اقرار کرنا پڑا کہ اس وعید کی میعاد میں تخلف ہوگیا (انجام آتھم ص۲۹)	تذکرہ یونس ص۶	صریح نصوص کے خلاف ہے۔
۲۲	(۱) انت منی وانا منک (حقیقۃ الوحی ص۷۴) (۲) ظہورک ظہوری (حقیقۃ الوحی (۳) انت منی بمنزلہ توحیدی وتفریدی (حقیقۃ الوحی ص۸۶) (۴) انت منی بمنزلۃ ولدی (حقیقۃ الوحی ص۸۶) (۵) میں نے اپنے کشف میں دیکھا کہ خود خدا ہوں اور یقین کیا کہ خود وہی ہوں (کتاب البریہ ص۷۸)	محکمات ربانی ص۶۹	خدا ہونا یا خدا کا بیٹا ہونا یا خدا کے ساتھ اتحاد شرعاً وعقلاً ہر شخص جانتا ہے کہ باطل ہے۔
۲۳	تتمہ خانہ ۱۲ و ۱۳ (۱) یاتی قمر الانبیاء (حقیقۃ الوحی ص۹۹) (۲) یا نبی اللہ کنت لا عرفک (للخاتمہ ص۸۵) (۳) خدا نے مجھے اطلاع دی ہے کہ یہ تمام حدیثیں جو پیش کرتے ہیں تحریف معنوی اور لفظی سے آلودہ ہیں یا سرے سے موضوع ہیں اور جو شخص حکم ہو کر	محکمات ربانی	مثل خانہ ۱۲ و ۱۳۔

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
	آیا ہے اُس کو اختیار ہے کہ حدیثوں کے ذخیرہ میں سے جس انبار کو خدا سے علم پاکر چاہے رد کرے (ضمیمہ تحفہ گولڑویہ صفحہ ۱) ہم اب تک سمجھتے ہیں کہ علم اُس کو کہتے ہیں کہ اُس کا حکم قبول کیا جاوے۔ اور اُس کا فیصلہ گو وہ ہزار حدیث کو موضوع کہے ناطق سمجھا جاوے (اعجاز احمدی صفحہ ۲۹)۔		
۲۴	میں نے اپنے ایک کشف میں دیکھا کہ میں خود خدا ہوں اور یقین کیا کہ وہی ہوں اس حالت میں میں یوں کہہ رہا تھا کہ ہم ایک نیا نظام اور نیا آسمان اور نئی زمین چاہتے ہیں سو میں نے تو پہلے آسمان اور زمین کو خیالی صورت میں پیدا کیا جس میں کوئی ترتیب اور تفریق نہ تھی۔ (کتاب البریہ صفحہ ۷۸ و صفحہ ۷۹)۔	قادیانی مباہلہ کی داستان صفحہ ۶	جس کو کوئی عذر شرعی نہ ہو وہ بلا تاویل ایسا دعویٰ کرے اس کا جو شرعاً حکم ہے ظاہر ہے۔
۲۵	(۱) آپ کے (حضرت عیسٰے کے) ہاتھ میں سوائے مکر و فریب کے اور کچھ نہ تھا۔ (۲) یہ بھی یاد رہے کہ آپ کو (یعنی حضرت عیسٰی کو) جھوٹ بولنے کی بھی عادت تھی۔ (۳) آپ کا (حضرت مسیح کا) خاندان بھی نہایت پاک اور مطہر ہے۔ تین دادیاں اور نانیاں آپ کی زنا کار اور کسبی عورتیں تھیں جنکے خون سے آپ کا وجود ظہور پذیر ہوا۔	خیر خواہی صفحہ ۴ و اشتہار مسیح قادیان اور توہین انبیاء ذیشان	عیاں راچہ بیاں اور جواب الزامی میں بھی اس عنوان کا اختیار کرنا خلاف ایمان ہے۔ اس کا عنوان یہ ہے کہ اگر تمہارا قول مان لیا جاوے تو یہ یہ امور لازم آویں گے۔ نعوذ باللہ منہ اھ خصوص جب کہ انجام آتھم کے حاشیہ صفحہ ۶ میں یہ لکھتے ہیں کہ عیسائیوں

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار معہ حوالہ قادیانی کتاب	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
	(۴) آپ کا (حضرت عیسٰیؑ کا) کنجریوں (کسبیوں) سے مناسبت اور صحبت بھی اسی وجہ سے ہو کہ جدی مناسبت درمیان میں ہے ورنہ کوئی پرہیزگار انسان ایک جوان کنجری (کسبی) کو ایسا موقع نہیں دے سکتا کہ وہ اُس کے سر پر اپنے ناپاک ہاتھ لگاوے اور زنا کاری کا عطر اُس کے سر پر ملے اور اپنے بالوں کو اُس کے پیروں پر ملے۔ سمجھنے والے سمجھ لیں کہ ایسا انسان کس چلن کا آدمی ہو سکتا ہے (ضمیمہ انجام آتھم) (۵) یسوع (یعنی حضرت عیسٰیؑ) کے دادا صاحب داؤد نے تو سارے بُرے کام کئے۔ ایک بے گناہ کو اپنی شہوت رانی کے لئے فریب سے قتل کرایا اور دلالہ عورت بھیجکر اُس کی جورو کو منگوایا اور اس کو شراب پلائی اور اُس سے زنا کیا۔ اور بہت سا مال زناکاری میں ضائع کیا انتہی معیار المذہب ص۔		نے بہت سے آپ کے معجزے لکھے ہیں مگر حق بات یہ ہے کہ آپ سے کوئی معجزہ نہیں ہوا پھر صفحہ میں لکھتے ہیں ممکن ہی کہ اپنی معمولی تدبیر سے کسی شبکور وغیرہ کو اچھا کیا ہو اور اسی صفحہ میں ہے کہ آپ کے ہاتھ میں سوائے مکر و فریب کے الخ ÷ ازالۂ اشتہار مسیح قادیان۔ اور توہین انبیاء ذی شان یہ صریح ہے کہ یہ الزامًا نہیں بلکہ اسی کو حق سمجھ کر لکھا ہے۔ نیز دافع البلاء کی عبارت جو خانہ (۶) میں ہے جس میں یہ قصے نقل کر کے لکھا ہے کہ اسی وجہ سے خدا نے قرآن میں یحییٰ کا نام حصور رکھا مگر مسیح کا یہ نام نہ رکھا کیونکہ ایسے قصے اس نام کے رکھنے سے مانع تھے اھ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ الزام نہیں کیونکہ پادریوں پر قرآن کا حوالہ حجت نہیں بلکہ خود اپنی تحقیق ہے۔ قرآن سے اپنا دعا [illegible]

تم الفهرس المختصر الكاشف عن حقائق القائل القادياني. حفظ الله تعالى جميع المسلمين عن امثال هذه الضلال الشيطاني. وان اشتقت الى البسط في الاطلاع عليها وعلى جوابها فانظر ما في الفصل الثاني۔

(نوٹ) الامداد جمادی الاولیٰ وثانیہ ۱۳۴۲ھ ورجب وشعبان ورمضان ۱۳۴۲ھ دیکھنا مزید معلومات کے لئے مفید ہے۔

رسالہ الحکم التحقانی فی حزب الآغاخانی

سوال۔ کیا فرماتے ہیں علماء دین ومفتیان شرع متین صورت مسئولہ میں کہ ہمارے شہر کٹک میں ایک شخص اطراف بمبئی کا باشندہ قوم سے خوجہ سوداگر رہتا ہے اپنے آپ کو سرآغاخاں کا مُرید اور پیرو ظاہر کرتا ہے۔ اتفاق سے اس کے ہاں ایک میت ہوگئی تاجر مذکور نے اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرنا چاہا۔ اس پر یہاں کے مسلمانوں میں کچھ کشمکش پیدا ہوگئی ہے ایک فریق کی رائے ہے کہ اُس کو مسلمانوں کے قبرستان میں ہرگز دفن نہ کیا جاوے کیونکہ سرآغاخاں دائرہ اسلام سے خارج ہیں۔ اور اپنی رائے کی تائید میں امور ذیل پیش کرتا ہے۔

۱ سرآغاخاں کی تصویر کی پرستش کرتا ہے۔ ۲ ہندوؤں کے مشہور اوتار کرشن کی مورت اپنے عبادت خانہ میں رکھ چھوڑی ہے۔ ۳ دیوالی جو ہندوؤں کا مشہور تیوہار ہے اس میں اپنے حساب کا بھی کھاتہ تبدیل کرتا ہے۔ علاوہ اس کے اور بھی بعض مراسم مشرکانہ ادا کرتا ہے۔ ۴ مثلاً اپنے کھاتہ کے ابتداء میں بجائے بسم اللہ الخ کے لفظ اوم لکھتا ہے۔ ۵ سرآغاخاں کے اندر خدائی حلول کا معتقد ہے۔ مسلمانوں کا دوسرا فریق کہتا ہے کہ وہ کلمہ گو ہے اپنے آپ کو مسلمان کہتا ہے۔ اُس کو کسی طرح کافر نہیں کہہ سکتے خود تاجر صاحب سے جو دریافت کیا گیا تو اُس نے بھی بیان کیا کہ میں مسلمان ہوں۔ کلمہ پڑھتا ہوں۔ عیدین کی نماز تم لوگوں کے ساتھ ملکر ادا کرتا ہوں۔ مسلمانوں کی ضروریات میں چندہ دیتا ہوں۔ فرق صرف یہ ہی کہ میں سرآغاخاں کو اپنا رہنما اور مرشد سمجھتا ہوں جیسے عام طور پر مسلمان کسی نہ کسی پیر کے مُرید ہوا کرتے ہیں ویسا۔ فریق اول۔ اس تمام بیان کو تاجر مذکور کی ضرورت اور مصلحت وقت پر محمول کرتا ہے۔ اب حضور سے چند امور دریافت طلب ہیں۔

(سوال اول)۔ سرآغاخانیوں کے متعلق حضور کی کیا تحقیق ہے ان کو شرعاً مسلمان کہیں گے یا کافر۔

(سوال دوم) اگر کافر ہیں تو تاجر مذکور کا اپنی صفائی میں یہ پیش کرنا کہ میں مسلمان ہوں کلمہ گو ہوں وغیرہ وغیرہ۔ اس بیان سے اُس کو مسلمان سمجھا جائیگا یا نہیں۔

(سوال سوم) اگر نہیں تو ایک مدعی اسلام کی تکفیر کیسے ہوسکتی ہے۔ کافر اور مسلمان ہونیکا آخر معیار کیا ہے۔

(سوال چہارم) بعض بہی خواہاں قوم کا خیال ہے کہ گو تاجر مذکور شرعی نقطہ نگاہ اسلام سے خارج ہوا لیکن

اس وقت ہم مسلمانوں کو اتحاد قومی اور ترقی کی ضرورت ہے۔ لہذا ایسے جھگڑے بکھیڑوں کو نکالنا مناسب نہیں
یہ وقت نازک ہے۔ سب مدعیان اسلام کو مسلمان کہنا اور سمجھنا چاہیئے ان کو اسلام سے خارج کرکے اپنی تعداد
اور مردم شماری کو گھٹانا نہیں چاہیئے۔ بہی خواہان قوم اور ہمدردان اسلام کا یہ خیال شرعاً کس قدر وقعت رکھتا ہے

(سوال پنجم) سر آغاخانیوں کے معتقدات کا خواہ اسلام روادار ہو یا نہ ہو ہر دست یہ امر حل طلب ہے کہ
خصوصیت کے ساتھ تاجر موصوف کا بیان اور دعوئ اسلام کو ملحوظ رکھتے ہوئے اُس کو کافر کہیں گے یا مسلمان
سمجھیں گے۔ اور اُن کو مسلمانوں کے قبرستان میں جگہ دی جاوے کیا معاملہ کرنا چاہیئے۔

(سوال ششم) جو نام نہاد مولوی تاجر مذکور کے میت کی نماز جنازہ پڑھتے اور اس کو مسلمان کہتے اور
اور کہلواتے ہیں اور اس میں کوشش کرتے ہیں اُن کا کیا حکم ہے۔

(نوٹ) اسی اثنا میں گجراتی زبان میں ایک استفتا دستیاب ہوگیا جس میں اُن کے عقائد اور طریقہ نماز
کا تذکرہ موجود ہے۔ مزید بصیرت کے لئے منسلک لفافہ ہذا ہے۔

طریقہ نماز باصولِ دعا تعلیم کردہ آغاخان

نماز پڑھو۔ نماز پڑھو۔ نماز پڑھو۔ خدا تم کو برکت دے۔ خدا کا نام لو۔ خداوند شاہ علی تم کو ایمان اور اخلاق
دے۔ یا شاہ میری شام کی نماز اور دعا قبول کر۔ جو حق تم کو ملا ہیں اس کا واسطہ دیتا ہوں۔ اے ہمارے آقا آغا
سلطان محمد شاہ اس کے بعد سجدہ کرو۔ اور اگر رات کی نماز ہو تو اس طرح کہو۔ میری شام کی اور رات کی
دعائیں۔ اگر صبح کی نماز ہو تو اس طرح کہو میری شام کی۔ رات کی اور صبح کی دعائیں۔ اس کے بعد سجدہ
کرو۔ اور تسبیح پڑھو۔ اور حسب ذیل طریقہ پر دعا اور درود پڑھو۔

تسبیح۔ میں اپنے گناہوں پر پچھتاتا ہوں۔ دو مرتبہ۔ میں سر سے پاؤں تک تیرا قصور وار اور گنہگار ہوں
اے غفور رحیم شاہ میرا گناہ معاف کر۔ پیر تیری ہی عبادت کرتے ہیں۔ بندہ دعا مانگتا ہے اے سچے شاہ تو منظور
رکھنے والا ہے۔ میں شاہ کے اس فرمان کو سر اور آنکھوں پر رکھتا ہوں جو پیر کے ذریعہ مجھکو ملا ہے یہ کہکر تسبیح
زمین پر رکھدو۔ اور نیچے بتایا ہوا ورد کرو۔

شبھ۔ سبحان اللہ۔ الحمد للہ۔ لا الہ الا اللہ۔ اللہ اکبر۔ لاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔ الرحمن۔ ذی
الجلال والاکرام۔ ان تمام صفتوں سے بنا ہوا قدوس۔ سب پر طاقتور خدا۔ ایران کے ضلع چالدیا میں انسان کا

جسم لیکر ستر باپ کی پیٹھ سے نکلا۔ اُنہتر ۶۹ خدا ہو جانے کے بعد ستر ہویں اوتار کے نطفہ سے۔ اڑتالیسواں امام۔ دسواں بے عیب اوتار ہمارا خداوند آغا سلطان محمد شاہ داتا۔ اس کے بعد سجدہ کرو۔ حق شاہ اچھا دنیا اور زمین کا شاہ خلیفہ اور، اور گدی کے جانشینوں کے نام کا وظیفہ کرو۔ دنیا اور زمین کے اچھوں کا نام یہ ہے۔ شاہ کے خلیفہ ابوطالب ولی کا نام حسب ذیل۔

۱ ہمارا سچا خداوند شاہ علی ۲ ہمارا سچا خداوند شاہ حسین ۳ ہمارا سچا خداوند شاہ زین العابدین۔ ۴ ہمارا سچا خداوند شاہ محمد باقر ۵ ہمارا سچا خداوند شاہ جعفر صادق۔ ۶ ہمارا سچا خداوند شاہ اسمٰعیل ۷ ہمارا سچا خداوند شاہ محمد ابن اسمٰعیل ۸ ہمارا سچا خداوند شاہ رفیع احمد۔ ہکذا الی ۵۔ ۴۶ ۴۷ ہمارا سچا خداوند شاہ آغا علی شاہ ۴۸ ہمارا سچا خداوند شاہ آغا محمد شاہ داتا۔

اور اس وقت کی امامت کا مالک خداوند زماں۔ امام شیخ المشائخ۔ امامت کی طاقت رکھنے والا مانو۔ آغا سلطان محمد شاہ داتا۔ بیشمار۔ کروڑوں آدمیوں کا دستگیر۔ اس وقت کی امامت کا مالک۔ اے شاہ جو حق تمکو ملا ہے۔ بہ طفیل اس کے اپنے حضور میں میری دعا منظور کر اے ہمارے خداوند آغا سلطان محمد شاہ۔

منقول از رسالہ تقویۃ الایمان بزبان گجراتی۔

(الجواب) اول چند مقدمات ممہد کرتا ہوں الف قال اللہ تعالیٰ۔ لقد کفر الذین قالوا ان اللہ ھو المسیح بن مریم (ب) قال اللہ تعالیٰ ما جعل اللہ من بحیرۃ ولا سائبۃ ولا وصیلۃ ولا حام ولکن الذین کفروا یفترون علی اللہ الکذب (ج) قال اللہ تعالیٰ ولا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار (د) قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی صلوتنا واستقبل قبلتنا واکل ذبیحتنا فذلک المسلم رواہ البخاری (ھ) قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اٰیۃ المنافق ثلث رواہ الشیخان۔ زاد مسلم وان صام وصلی وزعم انہ مسلم (و) عن حذیفۃ قال انما النفاق کان علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاما الیوم فانما ھو الکفر والایمان رواہ البخاری (ز) فی اللمعات فی شرح الحدیث ای حکمہ بعدم التعرض لاھلہ والستر علیھم کان علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لمصالح کانت مقتصرۃ علی ذلک الزمان اما الیوم فلم یبق تلک المصالح فنحن ان علمنا انہ کافر سرا قتلناہ حتی یومن اھ (ح) فی رد المحتار احکام المرتد تحت قول الدر المختار لان التلفظ بھا صار علامۃ علی الاسلام مانصہ افاد بقولہ صار ان ما کان فی زمن الامام محمد تغیر لانھم فی زمنہ ما کانوا یمتنعون عن النطق بھا فلم تکن علامۃ الاسلام فلذا

اشرطوا معہا التبری لھا فی رمز قاری الھدایۃ فقد صارت علامۃ الاسلام لانہ لا یاتی بہا الا المسلم الخ (ط)
فی الدر المختار احکام غسل المیت فی محل فنھم کذ فرذمیۃ حبلیٰ من مسلم الخ (ی) فی مختصر المعانی بحث الاسناد ما نص
وقولنا فی التعریف بتاول یخرج نحو ما مر من قول الجاھل انبت الربیع البقل رائیا الانبات من الربیع الخ وفیہ
بحث وجوب القرینۃ للاسناد المجازی ما نصہ وصدورہ عطف علی استحالۃ ای وکصدورہ عن
الموحد فی مثل اشاب الصغیر الخ۔ آیات وروایات وعبارات بالا سے یہ اُمور مستفاد ہوئے۔
اول۔ حلول کا قائل ہونا کفر ہے (آیت الف) **ثانی** جو رسوم اور عادات کفار کے ساتھ ایسی خصوصیت
رکھتے ہوں کہ بمنزلہ اُن کے شعار کے ہو گئے ہوں اگر عُرفاً وہ شعار مذہبی سمجھے جاتے ہوں وہ بھی کفر ہیں۔
(آیت ب) اسی اصل پر فقہاء نے شد زنار کو کفر فرمایا ہے۔ ورنہ تشبہ بالکفار ہیں جو مستلزم رکون الی الکفار
ہونیکے سبب معصیت و حرام ہے (آیت ج) جس طرح عادات مخصوصہ بالمسلمین دلیل اسلام ہیں۔
(روایت د) بشرطیکہ کوئی یقینی دلیل کفر کی نہ ہو۔ ورنہ کفر ہی کا حکم کیا جائیگا لقولہ تعالیٰ ان الذین یکفرون
باللّٰہ ورسلہ ویریدون ان یفرقوا بین اللّٰہ ورسلہ ویقولون نؤمن ببعض ونکفر ببعض ویریدون ان یتخذوا
بین ذلک سبیلا۔ اولئک ھم الکفرون حقا۔ اور اسلام کی وجہ واحد کو کفر کی وجوہ متعددہ پر ترجیح اسیوقت
ہے جبکہ وہ وجوہ کفر محتمل ہوں متیقن نہ ہوں (ثالث) موجبات کفر کے ہوتے ہوئے محض دعویٰ اسلام وصلوٰۃ
وصیام واستقبال بیت الحرام ترتب احکام اسلام کے لئے کافی نہیں۔ جب تک ان موجبات سے تائب نہ ہو
جاوے۔ (روایت ہ) (رابع) باوجود ثبوت کفر کے اسلام ظاہر کرنیوالوں کیساتھ بنا بر مصالح اسلامیہ مسلمانوں
کا سا برتاؤ کرنا گو بعض اوقات ان کے کفر کا بھی ظہور ہو جاتا تھا کما نقل عنھم قولھم انؤمن کما آمن السفھاء
ونحوہ مخصوص تھا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک کے ساتھ۔ اب وہ حکم باقی نہیں رہا۔ (روایت
وعبارات ز) بلکہ بعض احکام کے اعتبار سے خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اخیر عہد میں معاملہ کالمسلمین میں
تغیر ہو گیا تھا۔ چنانچہ آیت ولا تصل علی احد منھم مات ابدا ولا تقم علی قبرہ میں مصرح ہے والنھی عن الزیارۃ
یستلزم النھی عن الدفن فی مقابر المسلمین لان الدفن یستلزم الزیارۃ عادۃ۔ البتہ تعرض بالقتل والنھب
کی ممانعت باقی رہ گئی تھی۔ **خامس** جو کافر اصول اسلامیہ کا بھی مقر ہو اس کے حکم بالاسلام کیلئے محض
تلفظ بکلمتی الشہادۃ کافی نہیں جب تک اپنی کفریات سے تبری کا اعلان نہ کرے۔ (عبارت ح) سادس کافر
کا مقابر مسلمین میں دفن کرنا جائز نہیں (عبارت ط) سابع جس شخص کا کفر ثابت ہو جائے اس کے اقوال و

افسانی محتملہ للکفر والاسلام میں تاویل کر لیسے اس کا کفر مانع ہوگا (عبارت ی) اب مقدمات کے بعد سب سوالات کا جواب ظاہر ہے مگر نمبر وار جدا جدا بھی عرض کرتا ہوں۔ سوال میں دو قسم کے امور مذکور ہیں۔ ایک قسم وہ جو یقیناً موجب کفر ہیں جیسے تصویر کی پرستش کرنا یا کرشن کی تصویر عبادت خانہ میں رکھنا جو شعار کفار کا ہے۔ یا بجائے بسم اللہ کے لفظ اوم لکھنا کہ یہ بھی اُن کا شعار ہے۔ یا حلول کا قائل ہونا جو سوال کی تمہید اور ترکیب نماز کے آغاز میں مذکور ہے۔ اور دوسری قسم وہ جو صرف محتمل کفر ہیں جیسے دیوالی سے بھی کھاتہ کا حساب شروع کرنا یا مقتداؤں کو لفظ خداوند سے خطاب کرنا یا اُن سے دعائیں مانگنا۔ بس قسم اول پر تو حکم بالکفر ظاہر ہے (للامر الاول والثانی) اور قسم ثانی کا صدور اگر مسلمان سے ہوتا تو اس میں تاویل کر کے مباح یا معصیت پر محمول کیا جاتا مگر جب اس کا صدور کافر سے ہے تو تاویل کی ضرورت نہیں (للامر السابع) اور ان کفریات کے ہوتے ہوئے کہ ایسے شخص کا دعویٰ اسلام کافی ہے نہ اس کا نمازی اور روزہ دار ہونا کافی ہے نہ اُس پر نماز جنازہ جائز ہے نہ مقابر مسلمین میں دفن کرنا جائز ہے للامر الثالث والسادس) اور نہ مصلحت کے سبب کافر کو مسلمان کہنا یا اسکے ساتھ مسلمانوں کا سا معاملہ کرنا جائز ہے (للامر الرابع والخامس) البتہ بلا ضرورت کسی سے لڑائی جھگڑا کرنا بھی نہ چاہئے۔ اور ایسے مصالح کی بناء پر ایسی رعایت کرنا اُن مصالح سے زیادہ مفاسد کا موجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ وہ مصالح تو محض دنیوی ہیں۔ اور مفاسد دینیہ۔ اُن مفاسد کا خلاصہ یہ ہے کہ جب ان کفریات کے ہوتے ہوئے کسی کو مسلمان کہا جاوے گا تو ناواقف مسلمانوں کی نظر میں ان کفریات کا قبح خفیف ہو جاوے گا اور وہ آسانی سے ایسے گمراہوں کے شکار ہو سکیں گے تو کافروں کو اسلام میں داخل کہنے کا انجام یہ ہوگا کہ بہت سے مسلمان اسلام سے خارج ہو جاوینگے کیا کوئی مصلحت اس مفسدہ کی مقاومت کر سکے گی ایسے ہی مصالح و مضار کے اجتماع کا یہ فیصلہ فرمایا گیا ہے۔ قال تعالیٰ قل فیھما اثم کبیر ومنافع للناس واثمھما اکبر من نفعھما۔ قال تعالیٰ یدعو لمن ضرہ اقرب من نفعہ۔ واللہ اعلم۔

تمت رسالۃ الحکم الحقانی ۔ ذیحجہ ۱۳۵۱ھ

رسالہ شق الجیب عن حق الغیب

سوال۔ حضرت دام برکاتہم آمین۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ اس پرچہ میں جو عبارات درج ہیں اس سے بھی بدعتی نے حضور پر نور صلی اللہ علیہ وسلم کا علم محیط ثابت کیا ہے۔

(۱) لقد ترکنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وما یحرک طائر جناحیہ الا ذکر لنا منہ علما ھذا تمثیل لبیان کل شیئ مفصلا تارۃ واجمالا اخری۔

طبرانی میں لکھا ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان اللہ رفع لی الدنیا فانا انظر الیھا والی ما ھو کائن فیھا الی یوم القیمۃ کانما انظر الی کفی ھذہ ان اللہ قد رفع ای اظھر وکشف لی الدنیا بحیث احطت بجمیع ما فیھا

یہ سب عبارتیں زرقانی شرح مواہب جلد سابع مسئلہ غیب ، ماوراء القرآن میں مذکور ہیں۔

(۲) کتاب الابریز ص ۲۲۹ مطبوعہ مصر وعندنا یعلم صلی اللہ علیہ وسلم من العرش الی الفرش ویطلع علی جمیع ما فیہ ما فوقہ احد۔

(۳) ملا علی قاری حنفی کی شرح قصیدہ بردہ قلمی میں ہے تحت شعر ۵ ومن علومک علم اللوح والقلم وکون علومھما من علومہ صلی اللہ علیہ وسلم ان علومہ تتنوع الی الکلیات والجزئیات وحقائق ومعارف وعوارف متعلق بالذات والصفات وعلمھما یکون نھرا من بحور علومہ وحرفا من سطور علمہ۔ اور حالانکہ لوح محفوظ میں کل کائنات ذرہ ذرہ کا علم مذکور ہے۔

(۴) اور کیا آدم علیہ الصلوۃ والسلام کو کل کائنات عالم ماضویہ واستقبالیہ کلیات وجزئیات کا علم تھا جو کہ بظاہر وعلم آدم الاسماء کلھا سے استغراق تام حقیقی مفہوم ہوتا ہے۔

(۵) قال فی کتاب الابریز ثم الارواح مختلفۃ فی ھذا التمیز علی قدر الاطلاع فمن الارواح من ھو اقوی فی الاطلاع ومنھا من ھو ضعیف واقوی الارواح فی ذلک روحہ صلی اللہ علیہ وسلم فانھا لم یحجب عنھا شیئ من العالم فھی مطلعۃ علی عرشہ وعلوہ وسفلہ ودنیاہ واخرتہ ونارہ وجنتہ لان جمیع ذلک خلق لاجلہ صلی اللہ علیہ وسلم فتمیزہ علیہ السلام خارق بھذہ العوالم باسرھا فعندہ تمیز فی اجرام السموات من این خلقت ومتی خلقت ولم خلقت والی این تصیر فی جرم کل سماء وکذا ما بقی من العوالم ولیس فی ھذا مزاحمۃ للعلم القدیم الازلی الذی لا نھایۃ لمعلوماتہ وذلک لان ما فی العلم القدیم لم ینفصل فی ھذا العالم فان اسرار الربوبیۃ واوصاف الالوھیۃ التی لا نھایۃ لھا لیست من ھذا العالم فی شیئ ثم الروح اذا احبت الذات امدتھا بھذا التمیز فلذلک کانت ذاتہ الطاھرۃ صلی اللہ علیہ وسلم تمیز ذلک التمیز السابق وتخرق بہ العوالم کلھا فسبحان من شرفھا وکرمھا واقدرھا علی ذلک۔

(۶) قال فی موضع اٰخر ناقلا عن شیخہ عبد العزیز قدس سرہ ولقد رأیت ولیا بلغ مقاما عظیما وھو انہ یشاھد المخلوقات الناطقۃ والصامتۃ والوحوش والحشرات والسموات ونجومھا والارضین ومافیھا وکرۃ العالم تستمد منہ ویسمع اصواتھا وکلامھا فی لحظۃ واحدۃ ویمد کل واحد بما یحتاجہ و یعطیہ ویصلحہ من غیر ان یشغلہ ھذا من ھذا بل اعلی العالم واسفلہ بمنزلۃ من ھو فی حیز واحد عندہ ثم برحم ھذا الولی فینظر فیری مددہ من غیرہ وھو النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویری مدد النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الحق سبحانہ فیری الکل منہ تعالیٰ۔

(۷) وفی موضع اٰخر واعظم الارواح علما واقواھا نظرا روحہ علیہ الصلوۃ والسلام لانہا یعسوب الارواح فھی مطلعۃ علی جمیع ما فی العوالم کما سبق دفعۃ واحدۃ من غیر ترتیب ولا تدریج ثم لما وقع الاصطحاب بینہا وبین ذاتہ الطاھرۃ صلی اللہ علیہ وسلم امدتہا بعدم الغفلۃ حتی صارت الذات مطلعۃ علی جمیع ما فی العالم مع عدم طوق الغفلۃ لھا ذلک لکن الاطلاع لیس مثل الاطلاع فان اطلاع الروح دفعۃ واحدۃ من غیر ترتیب واطلاع الذات علی سبیل التدریج والترتیب بمعنی انھا ما من شئی تتوجہ الیہ فی العالم الا وتعلمہ لکن علمہ لا یحصل الا بالتوجہ فاذا توجھت الی شئ اٰخر علمتہ وھکذا حتی تأتی علی ما فی العالم فلھا التسلط فی العلم علی ما فی العالم ولکن یتوجہ بعد توجہ ولا تطیق الذات ما تطیق الروح من حصول ذلک دفعۃ واحدۃ ولکنا یختلفان فی عدم الغفلۃ فانہ فی الروح علی نحو ما سبق تفسیرہ واما فی الذات فھو بالنسبۃ الی توجھہا بمعنی انھا اذا توجھت الی شئی لا شئ لا یفوتھا ولا یلحقہا فی توجھہا الیہ سھو ولا غفلۃ ولا نسیان واما اذا لم تتوجہ الیہ فانھا قد تغفل عنہ ویقع لھا فیہ السھو والنسیان ولھذا قال صلی اللہ علیہ وسلم کما فی صحیح البخاری انما انا بشر انسی کما تنسون فاذا نسیت تذکرونی قال ذلک صلی اللہ علیہ وسلم حین وقع السھو ولم ینبوہ۔

الجواب

اصول موضوعہ ۱ عقائد قطعیہ کیلئے ضرورت ہے دلیل قطعی کی جو ثبوتاً بھی قطعی ہو اور دلالۃ بھی قطعی ہو۔
۲ عقائد ظنیہ کیلئے دلیل ظنی کافی ہے بشرطیکہ اپنے مافوق کیساتھ معارض نہ ہو ورنہ دلیل مافوق ماخوذ ہوگی اور یہ دلیل متروک ہوگی اور اگر مماثل کیساتھ معارض ہوگی تو دلائل مابعد کی طرف رجوع کرینگے۔ اگر دلائل مابعد بھی متعارض ہوں گے دونوں شقوں کے قائل ہونے کی گنجائش ہوتی ہے ۳ عقائد قطعیہ میں تو کسی غیر معصوم کا

کلام حجت نہ ہوگا اور عقائد ظنیہ میں غیر مجتہد کا کلام حجت نہ ہوگا بلکہ خلاف دلیل ہونے کی صورت میں وہ غیر مجتہد اگر مقبول ہے تو اُس کے کلام میں تاویل کیجاوے گی ورنہ رد کر دیا جاوے گا ان مقدمات کے بعد عرض ہے کہ علم غیب بلا واسطہ کا یا علم غیب غیر متناہی کا گو بواسطہ ہو خواص باری تعالیٰ سے ہونا عقیدہ قطعیہ اور نصوص قطعیہ سے ثابت ہے غیر باری تعالیٰ کیلئے اس کا قائل ہونا کفر و شرک ہے اور کوئی مسلم اس کا قائل نہیں اور علم غیب متناہی اور بواسطہ ممکن کیلئے ممکن الثبوت اور ثابت بھی ہے پھر اُس میں مطلق کا درجہ تو ہر ذی شعور کیلئے مشاہدہ سے ثابت ہے اور اس میں بھی کسی کو کلام نہیں اور اس میں خاص مقدار کے درجہ کا ثبوت محتاج نقل ہے پھر وہ نقل اگر قطعی ہے تو اُس کا ثبوت قطعی ہے اور اگر ظنی ہے تو اُس کا ثبوت ظنی ہے اس ہی تفصیل کیساتھ جو مقدمہ ۲ میں مذکور ہوئی ہے اب عبارات منقولہ سوال میں نظر کرنا چاہئے۔ اور میرے پاس اس وقت کتابیں نہیں ورنہ اس سے زیادہ لکھنے کا بھی احتمال تھا۔

عبارت اولیٰ۔ اس کا حصہ اولیٰ معلوم نہیں کس کا قول ہے اور بدون تعیین قابل حجت نہیں (مقدمہ ۳) دوسرا حصہ طبرانی کی روایت ہے اس سے صرف علم متناہی محدود والی یوم القیمۃ ثابت ہوتا ہے سب سے پہلے اس کے رجال کی تحقیق کی ضرورت ہے بدون اس کے اس سے احتجاج ہی نہیں ہوسکتا اور اگر فرضاً سب کا عادل ثقہ ہونا بھی ثابت ہوجاوے تو خبر واحد ہے جو ثبوتاً ظنی ہے پھر معارض ہے اپنے سے مافوق دلائل سے خود قرآن مجید میں ہے ما علمناہ الشعر الآیۃ حالانکہ صنعت شعر بھی مافی الدنیا میں داخل ہے۔ نیز قرآن مجید میں ہے۔ ومن اھل المدینۃ مردوا علی النفاق لا تعلمھم نحن نعلمھم اس میں اقرب الاشیاء الحسیہ یعنی بعض منافقین کا آپ کو علم نہ ہونا منصوص ہے اور چونکہ یہ آیت غزوہ تبوک کے قصہ میں نازل ہوئی ہے جو آپ کی آخر عمر میں واقع ہوا ہے اسلئے اس سے یہ بھی ثابت ہوگیا کہ آخر عمر تک بعض اشیاء آپ سے مخفی رکھی گئیں اور احادیث صحیحہ میں آپ کا تحقیق واقعات کے لئے قاصدوں کو بھیجنا بہت امور میں مشورہ اور رائے مناسب دریافت کرنا معنیً متواتر ہے اور تاریخ معلوم نہیں اس لئے تعارض کا حکم کیا جاوے یگا نیز حدیث انک لا تدری ما احدثوا بعدک۔ نفی ہے اس میں کہ آخر عمر تک بھی بہت سے واقعات ایسے مخفی رہے پس عدم علم کی تاریخ کے تقدیم کا احتمال بھی نہ رہا۔ پس لامحالہ روایت طبرانی اگر صحیح ہے تو ماول اور خاص ہوگی اُن علوم کے ساتھ جن کو منصب نبوت سے تعلق ہے اور اس کا کوئی منکر نہیں اور صحیح السند نہیں تو پھر نہ حجت ہے نہ جواب کی حاجت ہے۔

عبارت ثانیہ۔ کتاب الابریز کی سو اول تو وہ غیر معصوم غیر مجتہد کا کلام ہے جو حجت نہیں ثانیاً اُس سے بھی

علم متناہی ثابت ہوتا ہے اگر اس کو عام کہا جاوے تو اُن دلائل اقوی سے معارض ہے جن کا ذکر عبارت اولیٰ کی تحقیق میں ہو چکا ہے من قولہ خود قرآن مجید الیٰ قولہ معنی متواتر ہے اور اگر عام نہ کہا جاوے بلکہ علم نبوت کیساتھ خاص کہا جاوے تو پھر خصم کے دعوے سے اس کو مس ہی نہ ہوگا۔

عبارت ثالثہ۔ ملا علی قاری کا قول اول تو غیر معصوم غیر مجتہد کا قول ہے۔ پھر اس سے بھی علم متناہی ثابت ہوتا ہے۔ پھر اگر عام کہا جاوے تو وہی تعارض جو عنقریب مذکور ہوا اور اگر خاص کہا جاوے تو پھر کچھ مضر نہیں اور متعلق بالذات کی قید اس تخصیص کی تائید کرتی ہے اور بعض الفاظ کی ترکیب غلط ہونیسے معلوم ہوتا ہے۔ کہ عبارت ناتمام یا غلط نقل کی گئی ہے اور اس عبارت کے تحت میں سائل کا قول کہ لوح محفوظ میں کل کائنات ذرہ ذرہ کا علم مذکور ہے اھ۔ اس سے اگر علم غیر متناہی مراد ہے تو اُس پر دلیل قایم کرے اور اگر متناہی مراد ہے تو مضر نہیں۔ کما مر۔ نیز ملا علی قاری کے قول کے معنے یہ ہو سکتے ہیں کہ حضور کے اصل علوم کا تعلق ان کلیات و جزئیات حقائق و معارف سے ہے جو ذات و صفات سے متعلق ہیں اور لوح و قلم کے علوم کائنات عالم سے متعلق ہیں اور شرف علم کا شرف معلوم سے ہوتا ہے پس اس شرف کے تفاوت سے دونوں علموں میں وہ نسبت ہے جیسی نہر و بحر میں اور حرف اور سطر میں گو دونوں علم ایک جنس سے نہ ہوں جیسے نہر کا پانی اور بحر کا پانی ایک جنس سے نہیں ہوتے پس اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم کا لوح و قلم کے علوم پر مشتمل ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔

عبارت رابعہ۔ بالکل ناتمام ہے معلوم نہیں اُس سے کیا مقصود ہے آیا محض استفسار ہے یا استدلال اپنے مدعا پر، اگر محض استفسار ہے تو جواب یہ ہے کہ استغراق حقیقی کی کوئی دلیل نہیں بلکہ احتمال ہے کہ خاص وہی اسماء مراد ہوں جن کا تعلق شان خلافت آدمیہ سے تھا اور اگر استدلال مقصود ہے تو اُس کی تقریر موجود تو ہے نہیں لیکن شاید یہ تقریر ہو کہ جیسا آدم علیہ السلام کا علم محیط تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بدرجہ اولیٰ محیط ہوگا تو جواب یہ ہے کہ اول تو استغراق حقیقی ہی ثابت نہیں کما ذکر آنفا اور پھر اگر مان بھی لیا جاوے تو صرف اسماء کا ہوگا نہ جمیع کائنات کا اور پھر وہ بھی متناہی اس لئے لا تناہی کہ اسماء کی بھی محال ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علوم کا محیط ہونا اس سے کیسے ثابت ہوا۔

عبارت خامسہ۔ اوّل تو غیر معصوم غیر مجتہد کا کلام پھر کوئی دلیل قوی وارد نہیں کی نہ نقلی جیسا ظاہر ہے اور نہ عقلی کیونکہ جو مذکور ہے من قولہ ان جمیع ذلک الخ وہ مستلزم مدعا کو نہیں کیونکہ کسی کیلئے کسی چیز کا پیدا ہونا

مستلزم اُس کے علم کو نہیں چنانچہ ارشاد ہے ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا اور یقیناً ہم کو جمیع ما فی الارض کا علم نہیں پس ماؤل ہوگا کہ غلبۂ محبت و عشق سے یہ مبالغہ آمیز کلام صادر ہو گیا۔

عبارت سادسہ۔ اگر اس کو ظاہر پر رکھا جائے تو اس ولی کے علم کا بھی محیط ماننا لازم آتا ہے اور اگر محیط نہیں کہ نبی سے مستفاد ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی علم محیط نہ ہوگا کہ حق تعالیٰ سے مستفاد ہیں۔

عبارت سابعہ۔ اول تو اپنے اغلاق سے کسی مدعا میں نص نہیں پھر وہی جواب اس کا بھی ہے کہ غیر معصوم غیر مجتہد کا کلام۔ پھر بے دلیل پس وہی تاویل ہوگی۔ جس وعن غلبۃ المحبۃ والعشق فلا حجۃ فیہ لا سیما بمقابلۃ ما ھو اقوی منہ۔ ۱۳ ربیع الثانی ۱۳۵۲ھ۔ تمام شد رسالہ شق الجیب عن حق الغیب

ضمیمہ رسالہ شق الجیب مشتمل بر ایک سوال و جواب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ خاکسار حضرت شیخ الہند قدس سرہٗ کا ظاہری اور روحانی فیض یافتہ ہے۔ اور مشائخ دیوبند کے توسل اور اُن کے مسلک کو نجات یقین کرتا ہے اور یہی حال ان تمام حضرات کا ہے جو مجلس مستشار العلماء پنجاب سے وابستہ ہیں۔ یہاں لاہور میں ایک صاحب ہیں جنہوں نے عوام میں اپنے آپ کو دیوبندی مشرب مشہور کر رکھا ہے جو حقیقت حال کے سراسر خلاف ہے ان بزرگوار کا وتیرہ ہے کہ ماہ بماہ کوئی نہ کوئی رسالہ شائع کرتے رہتے ہیں۔ اس ماہ میں انھوں نے ایک کتاب بنام صد حدیث شائع کی جو ارسال خدمت ہے یہ کتاب تمام تر خام اور حیثیت سے مولوی صاحب مذکور کے دوسرے رسائل کی طرح ناقابل التفات ہے مگر اس کو کیا کیا جائے کہ آج پندرہ روز سے اس کتاب کی ایک عبارت کی وجہ سے تمام لاہور فتنہ و فساد کا مرکز بنا ہوا ہے مشائخ دیوبند کو عموماً اور ذات گرامی کو خصوصاً بریلویوں کی طرف سے نشانہ طعن و تشنیع بنایا جا رہا ہے، عام جلسوں میں کہا جاتا ہے کہ عبارت معلوم تمام دیوبندیوں کا مسلک ہے۔ ہمارے جگر میں سن سن کر ناسور ہو گئے ہیں اسلئے قبلہ سے التجا ہے کہ اس عبارت کے متعلق اپنا مسلک واضح فرمائیں۔ عبارت حسب ذیل ہے۔ عن ام العلاء الانصاریۃ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واللہ لا ادری واللہ لا ادری وانا رسول اللہ ما یفعل بی ولا بکم "تشریح" حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے وجود اقدس سے علم غیب کی نفی فرما رہے ہیں کہ جو آپ کے حق میں مقدر ہے یا دوسروں کے حق میں علم الٰہی میں مضمر ہے اس کا علم نہیں رکھتے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ آپ کو اپنی نجات کا بھی یقین نہیں کیونکہ دوسری

احادیث اس کے خلاف ہیں" دگلدستۂ صد احادیث نبوی ص۷۳و۷۴) یہ عبارت ہماری جماعت کو تین طرح سے کھٹکی ہے (۱) کیا وجود اقدس سے مطلق علم غیب کی نفی مسلمانوں میں سے کسی کا مذہب ہے؟ حالانکہ واقعات سراسر اس کے خلاف ہیں۔ قرآن حکیم کتاب الفتن کتاب الملاحم۔ کتاب اشراط الساعۃ وغیرہ کے بالکل خلاف ہے (۲) مقدر اور نجات میں وجہ فرق معلوم نہیں کہ مقدر کا تو اصلاً علم نہیں اور نجات کا یقین ہے بظاہر یہ متعارض غلط بیانی اور جہالت ہے (۳) پھر یہ بھی قابل غور ہے کہ دوسری روایات اس کے خلاف ہیں گویا (عیاذاً باللہ معاذ اللہ) انبیاء علیہم السلام بے تکی باتیں بھی کہتے ہیں یا جہاں ایک نہ بنے دوسری بنائی جائے۔ حالانکہ مولوی صاحب کو اس حدیث کا کوئی صحیح محمل بیان کرنا چاہئے تھا جیسا شروح شفاء وغیرہ میں مذکور ہے۔ قبلہ گاہا یہ ہے عبارت اور یہ ہیں شکوک۔ غایت ادب سے التجا ہے کہ آپ اس عبارت کے متعلق اپنا مسلک بیان فرمائیں تاکہ ہم وابستگان اپنا دامن پاک کر سکیں اور ہمارے لئے باعث اطمینان ہو۔

الجواب۔ علم غیب للمخلوق کے متعلق اثباتاً و نفیاً نصوص مختلف عنوانات سے وارد ہیں گو معنوں میں اختلاف نہیں۔ بعض نصوص مع ترجمہ بطور نمونہ کے ذکر کرتا ہوں۔ اور ترجمہ میں یہ مصلحت ہے کہ معنون کا عدم اختلاف ظاہر ہو جاوے۔

اول۔ قال اللہ تعالیٰ فی سورۃ الانعام قل لا اقول لکم عندی خزائن اللہ ولا اعلم الغیب الآیۃ یعنی آپ (ان لوگوں سے) کہدیجئے کہ (میں جو دعویٰ رسالت کا کرتا ہوں تو اُس کی ساتھ) نہ تو میں تم سے یہ کہتا ہوں کہ میرے پاس (یعنی میری قدرت میں) خدا تعالیٰ کے (تمام مقدورات کے) خزانے ہیں (کہ جب مجھ سے کسی امر کی فرمائش کیجاوے اُس کو اپنی قدرت سے ظاہر کر دوں) اور نہ میں (یہ کہتا ہوں کہ میں) تمام غیبوں کو (جو کہ معلومات آلٰہیہ میں ہیں) جانتا ہوں (جیسا کبھی کبھی براہ عناد اس قسم کی باتیں پوچھتے ہو کہ قیامت کب آویگی مثلاً)

ثانی۔ قال اللہ تعالیٰ ایضاً فی سورۃ الانعام وعندہ مفاتیح الغیب لا یعلمھا الا ھو۔ یعنی اللہ ہی کے پاس (یعنی اُسی کی قدرت میں) ہیں خزانے تمام مخفی اشیاء کے (ان میں سے جس چیز کو جس وقت اور جس قدر چاہیں ظہور میں لے آتے ہیں مطلب یہ کہ اور کسی کو اُن پر قدرت نہیں اور جس طرح قدرت تامہ اُن کے ساتھ خاص ہے اسیطرح علم تام بھی چنانچہ) اُن (خزائن مخفیہ مقدورات) کو کوئی نہیں جانتا بجز اللہ تعالیٰ کے۔

ثالث۔ قال اللہ تعالیٰ فی سورۃ الاعراف یسئلونک عن الساعۃ ایان مرساھا۔ قل انما علمھا عند ربی لا یجلیھا لوقتھا الا ھو الی قولہ۔ قل انما علمھا عند اللہ ولکن اکثر الناس لا یعلمون۔ یعنی یہ لوگ آپ سے قیامت کے متعلق سوال

کرتے ہیں کہ اُس کا وقوع کب ہو گا آپ فرما دیجئے کہ اُس کا دیہ) علم (کہ کب واقع ہو گی) صرف میرے رب ہی کے پاس ہے (دوسرے کسی کو اس کی اطلاع نہیں) اُس کے وقت پر اُس کو سوا اللہ کے کوئی اور ظاہر نکریگا (اور وہ ظاہر کرنا یہ ہو گا کہ اُس کو واقع کردے گا اُس وقت سب کو پوری خبر ہو جاوے گی۔ اُس کے قبل کسی کو بتلانے کے طور پر بھی اُس کو ظاہر نہ کیا جاوے گا۔ آگے ارشاد ہے کہ) آپ فرما دیجئے کہ اُس کا علم (مذکور) خاص اللہ ہی کے پاس ہے لیکن اکثر لوگ (اس بات کو) نہیں جانتے (کہ بعض علوم حق تعالیٰ نے اپنی خزانہ علم میں مکنون رکھے ہیں انبیاء علیہم السلام کو بھی تفصیلاً اطلاع نہیں دی) ف اس آیت سے اور حدیث ما المسئول عنھا باعلم من السائل رواہ الشیخان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ تعیین وتفصیل کیساتھ قیامت کی اطلاع آپ سے بھی مخفی تھی اور بعض روایات جو تعیین کے باب میں آئی ہیں کہ دنیا کی عمر سات ہزار سال کی ہے اولاً وہ قوت میں قرآن اور حدیث شیخین کے برابر کیا فی نفسہ بھی صحیح السند نہیں دوسرے ماؤل ہو سکتی ہیں۔ ظن غالب کیساتھ رابع۔ وقال اللہ تعالیٰ ایضاً فی سورۃ الاعراف قل لا املک لنفسی نفعا ولا ضرا الا ماشاء اللہ ولو کنت اعلم الغیب لاستکثرت من الخیر وما مسنی السوء یعنی آپ کہدیجئے کہ میں خود اپنی ذات خاص کے لئے (بھی چہ جائیکہ دوسروں کے لئے) کسی نفع (کے حاصل کرنے) کا اختیار نہیں رکھتا اور نہ کسی ضرر کے دفع کرنے کا (اختیار رکھتا ہوں) مگر اتنا ہی کہ جتنا خدا تعالیٰ نے چاہا ہو (کہ مجھکو اختیار دیدیں) اور اگر میں غیب کی باتیں (امور اختیاریہ کیمتعلق) جانتا ہوتا تو میں (اپنے لئے) بہت سے منافع حاصل کرلیا کرتا اور کوئی مضرت ہی مجھ پر واقع نہ ہوتی اور اب چونکہ علم غیب نہیں اس لئے بعض اوقات نافع ومضر کا علم نہیں ہوتا ہے بلکہ گاہے بالعکس نافع کو مضر اور مضر کو نافع سمجھ لیا جاتا ہے۔ خامس وقال اللہ تعالیٰ فی سورۃ النمل قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا اللہ یعنی آپ کہدیجئے جتنی مخلوقات آسمان اور زمین (یعنی عالم) میں موجود ہیں (اُن میں سے) کوئی بھی غیب کی بات نہیں جانتا بجز اللہ تعالیٰ کے (یعنی اللہ تعالیٰ) کو تو بے بتلائے سب معلوم ہے اور کسی کو بے بتلائے کچھ بھی معلوم نہیں۔ سادس۔ قال اللہ تعالیٰ فی سورۃ الاحقاف قل ما کنت بدعا من الرسل وما ادری ما یفعل بی ولا بکم۔ یعنی آپ کہدیجے کہ میں کوئی انوکھا رسول تو نہیں ہوں (کہ تمہارے لئے موجب تعجب ہو گو انوکھا ہونا بھی فی نفسہ منافی رسالت نہیں چنانچہ جو سب سے پہلے پیغمبر تھے باوجود انوکھے ہونیکے بھی پیغمبر تھے مگر انوکھا ہونا موجب تعجب ہو سکتا ہے گو وہ تعجب زائل کردیا جاوے۔ لیکن یہاں تو تعجب بھی نہ ہونا چاہئے کیونکہ مجھ سے پہلے بہت سے پیغمبر آچکے ہیں جن کی خبر تواتر سے تم نے بھی سُنی ہے) اور (اسی طرح کسی

اور عجیب بات کا بھی میں دعویٰ نہیں کرتا جیسا مثلاً علم غیب ہے چنانچہ میں خود کہتا ہوں کہ مجھکو غیبیات میں سے بجز معلومات بطریق الوحی کے اور کسی بات کی خبر نہیں حتی کہ میں نہیں جانتا کہ میرے ساتھ کیا کیا جاوے گا۔ اور نہ (یہ معلوم کہ) تمہارے ساتھ (کیا کیا جاوے گا۔ بس جب اپنے اور تمہارے احوال آئندہ کے علم کا باوجود شدت تلبس اُن احوال کے میں مدعی نہیں ہوں تو اور مغیبات بعیدہ کی نسبت تو میں کیا دعویٰ کرتا پس اس باب میں بھی میں کسی امر عجیب کا مدعی نہیں ہوں) سابع قال اللہ تعالیٰ فی سورۃ الجن قل ان ادری اقریب ما توعدون ام یجعل لہ ربی امدا عالم الغیب فلا یظہر علی غیبہ احدا الا من ارتضی من رسول فانہ یسلک من بین یدیہ ومن خلفہ رصدا الایۃ یعنی آپ (ان سے) کہدیجئے کہ مجھ کو معلوم نہیں کہ جس چیز کا تم سے وعدہ کیا جاتا ہے آیا وہ نزدیک آنے والی) ہے یا میرے پروردگار نے اُس کے لئے کوئی مدت دراز (کذا فی الخازن والقرینۃ علیہ کونہ مقابلا لقولہ قریب) مقرر کر رکھی ہے (لیکن ہر حال میں وہ آوے گی ضرور۔ رہا علم تعیین کا سو وہ محض غیب ہے اور) غیب کا جاننے والا وہی ہے سو (جس غیب پر کسی کو مطلع کرنا مصلحت نہیں ہوتا) وہ اپنے (ایسے) غیب پر کسی کو مطلع نہیں کرتا (اور علم تعیین قیامت ایسا ہی ہے کہ اس پر کسی کو مطلع کرنے میں کوئی مصلحت نہیں کیونکہ وہ علوم متعلقہ بالنبوۃ سے نہیں جن کو حصول قرب آلٰہی میں دخل ہوتا ہے پس ایسے غیب پر کسی کو مطلع نہیں کرتا) ہاں مگر اپنے کسی برگزیدہ پیغمبر کو (اگر کسی ایسے علم پر مطلع کرنا چاہتا ہے جو کہ علم نبوت سے ہو خواہ ثبت نبوت ہو جیسے پیشین گوئیاں خواہ فرع نبوت سے ہو جیسے علم احکام) تو (اس طرح اطلاع دیتا ہے کہ) اُس پیغمبر کے آگے اور پیچھے (یعنی جمیع جہات میں وحی کے وقت) محافظ فرشتے بھیجدیتا ہے تاکہ وہاں شیاطین کا گذر نہ ہو جو کہ وحی کو فرشتہ سے سن کر اور کسی سے جاکہیں۔ چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ایسے پہرہ دار فرشتے چار تھے۔ کذا فی روح المعانی بروایۃ ابن المنذر عن ابن جبیر وبروایۃ ابن مردویہ عن ابن عباس)

ف چونکہ اس کے مشابہ مضمون آل عمران کی ایک آیت کے جزو ما کان اللہ لیطلعکم علی الغیب ولکن اللہ یجتبی من رسلہ من یشاء میں بھی مذکور ہے بقدر ضرورت اُس کا ترجمہ بھی لکھا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ (بمقتضائے حکمت) تم کو ایسے امور غیبیہ پر (فاللام للعہد بقرینۃ المقام والمعہود ھو تمییز الخبیث من الطیب فلا یشکل اطلاعہ تعالیٰ ایاھم علی کثیر من المغیبات منہا احکام الشرع المنصوصۃ بلا واسطہ وقوع حوادث کے) مطلع نہیں کرنا (چاہ) تے۔ ولیکن ہاں جس کو (اس طرح مطلع کرنا) خود چاہیں اور (ایسے حضرات) وہ اللہ تعالیٰ کے پیغمبر ہیں ان کو (اس طرح مطلع کرنے کیلئے اپنے بندوں میں سے) منتخب فرماتے ہیں۔

ف- وجہ مشابہت دونوں آیتوں کی استثناء رسل کا بعض مغیبات کے علم میں خواہ استثناء منفصل ہو یا منفصل اور اس آیت سے کسی کو شبہ نہ ہو کہ جو علم غیب خصائص باری تعالیٰ سے ہے اُس میں رسل کی شرکت ہو گئی کیونکہ خواص باری تعالیٰ سے دوامر ہیں۔ اس علم کا ذاتی ہونا اور اُس کا محیط بالکل ہونا یہاں ذاتی اس لئے نہیں کہ وحی سے ہے اور محیط اس لئے نہیں کہ بعض امور خاص مراد ہیں پس یہ بالمعنی الاعم غیب ہے نہ کہ بالمعنی الاخص۔ خوب سمجھ لو کہ۔ یہ اس باب میں مختصر نصوص مع تفسیر تھیں اس مجموعہ سے چند امور مستفاد ہوئے۔

اول تحقیق مسئلہ کی کہ علم ذاتی و علم محیط بالکل بحیث لا یشذ منہ شئی خواص باری تعالیٰ سے ہے اُس میں نہ کوئی رسول شریک ہے نہ غیر رسول۔

دوم۔ اللہ تعالیٰ نے علوم مغیبہ میں سے محض مخلوق کو بعض علوم عطا فرمائے ہیں جن میں سب سے زیادہ حضرات انبیاء و ملائکہ علیہم السلام کو اور پھر ان سب میں بھی زیادہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو علوم عطا فرمائے ہیں خصوص امور تشریعیہ کے ایک ایک جزو کا اسی طرح امور تکوینیہ مناسبہ منصب نبوت کی ایک ایک جزئی کا علم آپ کو عطا فرمایا گیا ہے۔ اور بعض عطا نہیں فرمائے جن میں بعض کا عطا ہونا اور بعض کا عطا نہ ہونا متفق علیہ ہے اور بعض جزئیات کا عطا ہونا نہ ہونا مختلف فیہ ہے۔ مثلاً قیامت کا علم یا جمیع حوادث الی یوم القیمہ کا علم ظاہر نصوص اس کی نفی پر دال ہیں اور جمہور اہل حق کا یہی اعتقاد ہے اور بعض نے بعض روایات غیر ثابتہ یا غیر کافیہ فی الدلالۃ سے تمسک کر کے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اس کا اثبات کر کے جمہور کا خلاف کیا ہے مگر یہ خلاف حد بدعت سے نہیں بڑھتا البتہ اگر کسی کے نص قطعی الثبوت و قطعی الدلالۃ کا اُس میں رد ہو تو وہ کفر ہے اور غالباً کوئی ذی علم اس رد کا مرتکب نہ ہو گا اور ان بعض روایات کے ثبوت یا دلالت کے ناکافی ہونے کو علماء وقت نے بھی بقدر ضرورت اپنی تصانیف[1] میں ذکر فرمایا ہے۔

سوم۔ بعض نصوص میں علم غیب للمخلوق کی نفی کا عنوان تو مطلق ہے اگرچہ دوسرے دلائل سے وہ مقید ہے لیکن علم غیب للمخلوق کے اثبات کا عنوان کسی نص میں مطلق نہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل نفی ہی ہے اور اثبات للعارض پس اطلاقات تقریریہ یا تحریریہ میں نفی کا اطلاق جب کہ تقیید منوی ہو اور اُس پر قرائن قائم ہوں حقیقت اور مقاصد شریعت سے اتنا بعید نہیں جتنا اثبات کا اطلاق اگرچہ تقیید منوی ہو اور اُس پر

---

[1] اُن میں سے ایک رسالہ اس وقت میرے سامنے ہے الارشاد الی سبیل الرشاد مؤلفہ پیرزادہ بہار الحق قاسمی مطبوعہ آفتاب برقی پریس امرتسر ۱۲۔

قرائن قائم ہوں البتہ پہلا اطلاق بھی اگر موہم خلاف حقیقت یا موہم تنقیص شان کمال ہو واجب المنع ہوگا۔ لیکن ہر شخص کا حکم کر دینا کہ یہ ایہام ہوگیا یا تنقیص ہوگئی قابل اعتبار نہیں اس حکم کے لئے تبحر و تیقظ و تدین شرط ہے۔

چہارم۔ باوجود ثبوت بعض علوم غیبیات للمخلوق کسی نص میں مخلوق پر عالم الغیب کا اطلاق وارد نہیں۔ پس یہ اطلاق ضرور ظاہری مزاحمت ہے نص کی جو واجب الاحتراز ہے۔

پنجم۔ علم غیب للمخلوق کی نفی کے نصوص اور اس کے اثبات کے نصوص میں تناقض اس لئے نہیں کہ دونوں قضیوں میں وحدات ثمانیہ نہیں کہیں موضوع مختلف ہے کہ ایک جگہ ایک شئے کا علم ہے دوسری جگہ دوسری شئی کا کہیں محمول مختلف ہے کہ ایک جگہ علم قطعی ہے دوسری جگہ علم غیر قطعی۔ کہیں شرط مختلف ہے کہ ایک جگہ علم بواسطہ ہے دوسری جگہ بلا واسطہ وعلی ہذا۔ یہاں تک مسئلہ کی تحقیق ہے جو جواب سوال کیلئے بمنزلہ تمہید کے ہے اب جواب عرض کرتا ہے۔ **قولکم** جنھوں نے اپنے آپ کو دیو بندی مشرب مشہور کر رکھا ہے **اقول** اس کی فکر میں پڑنا تکلیف میں پڑنا ہے۔ کیا ایسے لوگ نہیں ہوئے کہ اسلام کی طرف اپنی نسبت کر کے اسلام کیلئے مضر ثابت ہوئے مگر بجز صبر اور دعا کے کیا چارہ۔ **قولکم**۔ مشائخ دیو بند کو عموماً اور ذات گرامی کو خصوصاً الخ **اقول**۔ اس کا رنج ہی فضول ہے ابتداء میں طبعاً رنج ہونا بعید نہ تھا اب تو عادت ہوجانا چاہئے **قولکم**۔ عام جلسوں میں کہا جاتا ہے کہ عبارت مذکورہ تمام دیوبندیوں کا مسلک ہے **اقول** مصنف نے تو یہ کہا بھی نہیں کہ یہ سب دیوبندیوں کا مسلک ہے یہ الگ بات ہے کہ اگر ایسا کہا جاتا تو صحیح ہوتا یا غلط لیکن اب تو کوئی منشاء اعتراض کا بھی معترضین کے پاس نہیں بجز اس کے کہ بدنام کرنیکا بہانا ڈھونڈا جاتا ہے۔ حسبنا اللہ ونعم الوکیل **قولکم**۔ اپنا مسلک واضح فرمائیں **اقول** کسی خاص عبارت کے متعلق خوض کرنا ردا یا تسلیماً اکثر بے نتیجہ ہوتا ہے۔ اس لئے میں نے بجائے اس کے اصل مسئلہ کے متعلق ضروری مضمون عرض کر دیا ہے اب اس پر عبارت کا انطباق یا عدم انطباق خود ناظرین ملاحظہ فرمالیں گے گو ان مہربانوں سے زیادہ توقع یہی ہے کہ وہ اس مضمون میں بھی شبہات پیدا کر کے ہم لوگوں کے بدنام کرنے کیلئے اس کو دوسرا حربہ بنالیں گے مگر آپ کے حکم کی تعمیل کر دی اب اس کا اظہار یا اخفاء آپ کی رائے پر ہے۔ **قولکم**۔ عبارت حسب ذیل ہے الخ **اقول**۔ یہ مرقاۃ کا حوالہ دے رہے ہیں۔ جو میرے پاس نہیں ہے ورنہ اس پر انطباق دیکھا جاتا اب اس سے قطع نظر کر کے نفس عبارت پر نظر کرتا ہوں۔ **قولکم** لنقل العبارۃ وجود اقدس سے علم غیب کی نفی الخ **اقول** دلالت بالکل صحیح ہے مگر غالباً مصنف کا بھی یہ مقصود نہیں مراد خاص علم غیب ہے مابعد کی عبارت اس کا قرینہ ہے غالباً ان پر رد کر رہے ہیں جو اس باب میں

موجبہ کلیہ کے مدعی ہیں اُن کا رد سالبہ جزئیہ سے کر رہے ہیں جو اُس کی نقیض ہے یعنی بعض علوم غیبیہ کی نفی سے اُس ایجاب کلی کا بُطلان ہو گیا اور اُس بعض کی تعیین آئندہ اس عبارت میں کی ہے جو آپ کے حق میں الی قولہ مضمر ہے یعنی آپ کیلئے یا دوسروں کیلئے جو حالت ایسی مقدار ہو جو صرف علم الٰہی میں مضمر ہو اُس کے علم کی نفی کی ہے تو اس سالبہ جزئیہ کے صدق سے ایجاب کلی کا رفع ہوتا ہے ایجاب جزئی کا رفع نہیں ہوتا اور اشراط الساعۃ وغیرہا سے ایجاب جزئی ثابت ہوتا ہے پس دونوں میں تناقض نہیں البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ عبارت صاف نہیں بلکہ تنگ ہے اور بے ترتیب ہے مگر جرم کے ایک دفعہ کو دوسری دفعہ میں داخل کرنا یہ بھی تو جرم ہے۔

قولکم مقدار اور نجات میں الخ **اقول**۔ مقدار سے اگر وہ مقدار مراد ہو جو صرف علم الٰہی میں مضمر ہے جس کا علم دوسرے کو عطا نہیں ہوا تو نجات سے اُس کا فرق ظاہر ہے کیونکہ اس مقدار کا علم عطا فرما دیا گیا ہے۔

قولکم دوسری روایات اس کے خلاف ہیں **اقول**۔ تقریر مذکور پر تخالف نہیں رہا **قولکم** حالانکہ الخ **اقول** نیک مشورہ ہے میرے پاس شرح شفا نہیں ورنہ اس میں دیکھتا لیکن اگر دونوں محمل میں تغائر بھی ہو تو محامل صحیحہ میں تعدد بھی تو ممکن ہے خواہ راجح و مرجوح کا تفاوت ہو مگر نفس صحت میں تو اشتراک ممکن ہے چنانچہ ایک محمل احقر نے اوپر سورۂ احقاف کی آیت کی تفسیر میں لکھا ہے **قولکم** آپ اس عبارت کے متعلق الخ **اقول**۔ کونوا قوامین بالقسط کو پیش نظر رکھ کر حکم کی تعمیل کر دی ہے اگرچہ میں بھی تفسیر بالرائے کی وجہ سے اُن کا شاکی ہوں۔ اب دعا و طلب دعا پر ختم کرتا ہوں۔ اشرف علی ۲ر ج ۲ سنہ ۱۳۵۲ھ۔

رسالہ التواجہ بما یتعلق بالتشابہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بعد الحمد والصلوٰۃ والدعاء اللھم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعہ والباطل باطلا وارزقنا اجتنابہ عرض کرتا ہوں کہ نص متشابہ کی تعریف یہ ہے کہ اُس کی مراد بجز اللہ تعالیٰ کے (اور بقول بعض بجز اللہ تعالیٰ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے) کسی کو جزمًا معلوم نہ ہو۔ اور جس کی مراد بنا بر شیوع مجاز یا کنایہ کے معلوم ہو وہ متشابہ نہیں اگرچہ اُس کے حقیقی معنی میں کوئی استحالہ لازم آتا ہو پھر اُس متشابہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ کہ اُس کا مدلول لغوی بھی کسی کو معلوم نہ ہو جیسے مقطعات اور ایک وہ کہ اُس کا مدلول لغوی معلوم ہو مگر کسی محذور عقلی یا نقلی کے لزوم کے سبب مراد نہ لے سکیں پھر اس قسم اخیر کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ اُس کا مدلول لغوی واحد ہو جیسے سمع و بصر و کلام اور ایک یہ کہ اُس کا مدلول لغوی متعدد ہو یعنی وہ مشترک اور محتمل وجوہ

متعددہ کو ہو پھر اس کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ اُن معانی و وجوہ میں کسی دلیل سے کسی ایک کو ترجیح نہ دی گئی
ہو ایک یہ کہ اُن میں کسی ایک کو ترجیح دی گئی ہو خواہ دلیل قطعی سے یا دلیل ظنی سے۔ یہ بیان ہوا اقسام کا آگے
احکام کا بیان کیا جاتا ہے۔ مقطعات میں سب کا مذہب یہی ہے کہ اُس میں تفویض واجب ہے اور سمع وبصر
کلام میں سب کے نزدیک تفسیر جائز ہے مگر اس قید کے ساتھ لا کسمعنا ولا کبصرنا ولا ککلامنا اور ذات معانی متعددہ
میں اگر کسی معنی کو ترجیح نہ دی گئی ہو نہ قطعاً نہ ظناً اُس میں بھی سکوت واجب ہے اس کی مثال کوئی ذہن میں نہیں
آئی ایک نظیر فقہی تنویر کیلئے لکھتا ہوں کہ امام صاحبؒ نے اسی وجہ سے فرمایا ہے لا ادری ما الدھر۔ اور جس میں
کسی ایک معنی کو ترجیح دی گئی ہو اگر اُس کو لفظ منصوص ہی سے تعبیر کریں تب تو کوئی اختلاف ہی نہیں جیسے
استواء جب کہ اس کا نہ ترجمہ کیا جاوے نہ اس سے اشتقاق کیا جاوے البتہ دفع ایہام معنی متبادر متعارف
مستحیل کے لئے اس قید کا بڑھا دینا احتیاط ہے استواء یلیق بہ جیسا جمہور مفسرین کا صنیع ہے اور یہی محمل
ہے قول ائمہ کا الاستواء معلوم والکیف مجہول والایمان بہ واجب والسوال عنہ بدعۃ اور اگر لفظ غیر
منصوص سے تفسیر کیجاوے تو اُس میں دو مسلک ہیں ایک سلف کا وہ یہ کہ اس کو معنی حقیقی ہی پر محمول کیا جاوے
خواہ اُس معنی کی تعیین دلیل قطعی سے ہو خواہ دلیل ظنی سے مثلاً کسی نے اُس کی استقرار سے تفسیر کی کسی نے علو سے
کسی نے استیلاء سے کسی نے اقبال سے یہ سب معانی حقیقیہ لغویہ ہیں کما یظہر من کتب اللغۃ وتفسیر الطبری
فی قولہ تعالیٰ ثم استوی الی السماء اور یہ سب تفسیریں مسلک سلف پر منطبق ہیں گو تعیین ظنی ہے لیکن ہر
قول میں محمل حقیقی معنی ہیں اور یہی حاصل ہے مسلک سلف کا اور اُن سب تفسیروں میں سے ہر تفسیر کا حکم تفسیر
سمع وبصر کا سا ہوگا یعنی ہر ایک میں اس قید کا اعتبار واجب ہوگا لا کاستقرارنا المستلزم للمادیۃ ولا
کعلونا المقتضی للجہۃ ولا کاستیلاءنا المسبوق بالعجز ولا کاقبالنا المسبوق بالادبار اور ان سب معانی حقیقیہ
لغویہ کے مسلک سلف پر منطبق ہونیکی دلیل یہ ہے کہ مضامین قرآن مجید کی تبلیغ عام مامور بہ ہے اور ظاہر ہے کہ
عجم کو تبلیغ بدون ترجمہ کے نہیں ہو سکتی۔ اگر ترجمہ قائم مقام اصل کلمہ کے نہ ہو تو لازم آتا ہے کہ مسلک سلف پر
ان اجزاء کی تبلیغ ممکن نہ ہو حالانکہ وہ اصل مسلک ہے پس ترجمہ کو قائم مقام اصل کے کہنا لازم ہے اور استوا
کا جب ترجمہ ہوگا وہ ان ہی معانی حقیقیہ لغویہ میں سے کسی کا ترجمہ ہوگا۔ پس ان سب معانی سے تعبیر کرنا بھی بجائے
استوی سے تعبیر کرنیکے ہوگا اور استوی لا کاستوارنا بالاتفاق مسلک سلف کا ہے۔ اسی طرح دوسری تفاسیر مذکورہ
مع القید بھی البتہ خود لفظ استوی کا محفوظ رکھنا اسلم واحکم ہے جبکہ مخاطب کو ترجمہ کی احتیاج نہ ہو غیر عربی

مترادفات سب ایک حکم میں ہیں لیکن لازم بحکم مرادف نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ وہ لزوم حادث میں ہو قدیم میں نہو مثلاً ایتان کے ثبوت سے حرکت کا اطلاق جائز نہ ہوگا۔ دوسرا مسلک خلف کا ہے وہ یہ کہ اصل تو مسلک سلف ہی کا ہے لیکن ضعفاء العقول کے تحمل و دفع تشویش کی مصلحت سے مجاز یا کنایہ پر محمول کر لیا جاویگا۔ پھر اس مجاز یا کنایہ میں مختلف وجوہ ہو سکتے ہیں یہ خلاصہ ہے مبحث کا۔ اب تین تنبیہوں پر اس مبحث کو ختم کرتا ہوں ایک یہ کہ بعض کلمات کے متشابہ ہونے میں اقوال مختلف بھی ہوتے ہیں منشاء اُس کا اسباب مختلفہ سے جن کا مرجع قواعد شرعیہ و عربیہ میں اختلاف ہے رائے و اجتہاد کا۔ دوسری تنبیہ یہ کہ تفصیل کی بناء پر بعضے دوسرے متشابہات بھی استوار کے حکم میں ہیں پھر خصوصیت کیساتھ خود سلف سے بھی زیادہ حکم استوار ہی کیمتعلق کیوں منقول ہے اُس کی وجہ میری رائے میں یہ معلوم ہوتی ہے کہ اُس زمانہ میں کسی وجہ سے اہل بدعت نے اسی میں زیادہ تشکیک کی ہوگی۔ تیسری تنبیہ یہ کہ آج کل بعض لوگ جن پر ظاہریت غالب ہے جب متشابہات کی تفسیر کرتے ہیں تو درجۂ اجمال میں تو مسلک سلف پر رہتے ہیں مگر چار غلطیاں کرتے ہیں ایک یہ کہ تفسیر ظنی کی قطعیت کے مدعی ہو جاتے ہیں۔ دوسری غلطی یہ کہ جب تفصیل کرتے ہیں تو عنوانات موہمۂ تکیف و تجسیم اختیار کرتے ہیں۔ تیسری غلطی یہ کہ مسلک تاویل کو علی الاطلاق باطل کہکر ہزاروں اہل حق کی تضلیل کرتے ہیں حالانکہ اہل حق کے پاس اُن کے مسلک کی صحت کیلئے احادیث بھی بناء ہیں اور قواعد شرعیہ بھی قاعدہ کا بیان تو اسی تحریر میں مذکور ہے اور احادیث رسالہ تمہید الفرش میں مذکور ہیں۔ چوتھی غلطی یہ کہ تفسیر بالاستقرار کو تو سلف کے مسلک پر سمجھتے ہیں اور دوسری تفاسیر لغویہ کو تاویل خلف سمجھتے ہیں حالانکہ سب کا مساوی ہونا اوپر ظاہر ہو چکا البتہ دوسری آیات غیر متشابہ میں معنی استقرار میں کثرت سے استعمال ہونا تفسیر بالاستقرار کیلئے ایک گونہ مرجح ہے وھھنا فلیکتف القلم ولینتہ الرقم ونکرر الدعاء اللھم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعہ وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابہ وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ محمد والہ وصحبہ اجمعین ٥

مرقوم دوم جمادی الاولی یوم الجمعہ ۱۳۵۲ھ تمت رسالۃ التواجہ

ضمیمہ رسالہ التواجہ

بعد حمد و صلوٰۃ وسط شوال ۱۳۵۲ھ میں بحث متشابہات کے متعلق دو مضمون ذہن میں وارد ہوئے نافع ہونے کے سبب بعنوان اضافہ رسالہ بالا کے ساتھ ملحق کرتا ہوں۔

اضافہ اوّل۔ رسالہ بالا کی تیسری تنبیہ کی تیسری غلطی کے بعد یہ عبارت بڑھائی جاوے وھی ھذا البتہ رسالہ تمہید الفرش کے فوائد متفرقہ کے سوال اول کے جواب میں احادیث سے جو مسلک تاویل کی صحت کی تائید ذکر کی گئی ہے اس میں ایک مضمون قابل اضافہ ہے جس کو اب ذکر کرتا ہوں وہ یہ کہ یہ توجیہ مذکور یعنی آیات متکلم فیہا میں صورت تفسیر کو بجائے حقیقت تفسیر کی قرار دینا یہ علی سبیل التنزل ہے قطع نزاع اہل شغب کے لئے ورنہ خود یہی مسلم نہیں کہ یہ تاویلات متاخرین کی محض صورت تفسیر ہیں مقابل حقیقت تفسیر کے بلکہ ایسی تاویل کو حقیقت تفسیر بھی کہنا ممکن ہے۔ غایت مافی الباب تفسیر متیقن و متعین نہ کہیں گے تفسیر محتمل کہیں گے۔ اور سلف اس احتمال کی نفی نہیں کرتے کیونکہ اُن کے قول کا حاصل کسی تفسیر متعین کے تیقن کی نفی ہے نہ کہ اُس تفسیر کی نفی کا تیقن۔ چنانچہ اتقان نوع ثالث واربعین میں مقطعات کی تاویلات مختلفہ صحابہ و تابعین کی ایک جماعت سے منقول ہیں جو بوجہ شدت خفاء معانی شان تشابہ میں دوسرے متشابہات سے اقوی ہیں جن کے معانی کسی درجہ میں تو معلوم ہیں گو اُس مقام میں معلوم نہیں۔ و نیز اتقان نوع سادس و ثلثین میں خود کشف ساق کی تاویل ابن عباسؓ سے منقول ہے۔ یہ صریح دلیل ہے کہ سلف تیقن مراد معین کے نافی ہیں نہ کہ احتمال کی ورنہ وہ کیوں ایسی تاویل کرتے گو متاخرین کی طرح یہ اُن کی عادت نہ تھی لیکن تاویل کی اصل تو اُن سے بھی ثابت ہو گئی۔ نیز نبراس شرح شرح عقائد نسفیہ میں سلف کے مذہب کو اس عبارت سے نقل کیا ہے الایمان بما اراد اللہ تعالیٰ ونفی بعض علمھا الیہ تعالیٰ الخ اور شرح فقہ اکبر میں امام مالکؒ کا قول اس عبارت سے نقل کیا ہے الاستواء معلوم والکیف مجہول والسؤال بدعۃ والایمان بہ واجب۔ ان دونوں عبارتوں میں تاویل متاخرین کی نفی نہیں بلکہ کیف یعنی مراد متعین کو مجہول یعنی غیر معلوم اور اُس کو یعنی اُس کے علم بالتعیین کو مفوض الی اللہ تعالیٰ کہا ہے جس میں دونوں احتمال ہیں یعنی ممکن ہے کہ وہ کیف تاویل متاخرین ہو اور ممکن ہے کہ اُس کا غیر ہو۔ پس سلف اور خلف دونوں کسی خاص تاویل کے جازم ہونے کے نافی ہیں اور محتمل ہونے کے مثبت ہیں اس میں تو دونوں شریک ہیں صرف فرق یہ ہے کہ سلف کو کسی خاص محتمل کے اظہار کی ضرورت نہیں ہوئی یعنی بطور عادت کے

کما مر قریباً اگرچہ احتمال ہی کے درجہ میں وہ اظہار ہوتا اور خلف کو اس کی ضرورت ہوئی مگر تصریح درجہ احتمال۔ اور ظاہر ہے کہ تفسیر محتمل بھی حقیقتاً تفسیر کی فرد ہے نہ کہ محض صورت تفسیر اور قائم مقام تفسیر۔ اور نظائر حدیثیہ میں اس سے زیادہ وسعت ہے جس کی طرف علماء مضطر نہیں ہوئے تو اس صورت میں اس توسیع کی خصوصیات نبویہ سے بھی کہنا ممکن ہے۔ واللہ اعلم۔

اضافہ دوم۔ رسالہ بالا میں تیسری تنبیہ کی چوتھی غلطی کے بعد یہ عبارت بڑھائی جاوے وھی ھٰذہ چوتھی تنبیہ یہ کہ تفویض جو سلف کا مسلک ہے اس کی تفسیر بعض اقوام سے والقائلون بہ ھم الاقلون یہ معلوم ہوتی ہے کہ مراد تو معنی حقیقی ہیں مگر اس کی کنہ معلوم نہیں پس تفویض نفسی معنی میں نہیں بلکہ صرف کنہ میں ہے۔ وھو ظاھر عبارات شرح الفقہ الاکبر کقولہ فی المتن ولہ ید ووجہ ونفس الخ وکقولہ فی الشرح فیجب ان یجری ما ورد فی الاحادیث المرویات من العبارات المتشابہات) علیٰ ظاھرہ ویفوض امر علمہ الی قائلہ وینزہ الباری عن الجارحۃ ومتشابہۃ صفات المحدثات اھ اور بعض اہل حدیث مثل ابن تیمیہؒ کا یہی قول ہے اور جہاں اُس معنی حقیقی پر کوئی استحال عقلی لازم آتا ہو وہ مطلقاً اُس کو اُس معنی کے لوازم میں سے نہیں مانتے بلکہ بشرط تحقق فی الحادث کے لازم مانتے ہیں اور بعض اقوال سے والقائلون بہ ھم الاکثرون یہ تفسیر معلوم ہوتی ہے کہ یہی متعین نہیں کہ معنی حقیقی مراد ہیں یا مجازی مراد ہیں۔ دونوں محتمل ہیں بشرطیکہ اُن میں کوئی تنزیہ کے منافی نہ ہو وھو ظاھر قول مالک رح الاستواء معلوم والکیف مجہول والسوال عنہ بدعۃ والایمان بہ واجب کما مر ثم قال فی الشرح المذکور بعد نقل القولین وھٰذہ طریقۃ السلف وھو اسلم واللہ اعلم اھ پس اس تفسیر پر بعض محدثین مذکورین کا قول تفویض کا مسلک نہ ہوگا جو سلف کا مذہب ہے بلکہ تاویل کا مسلک ہوگا جو خلف کا مذہب ہے بلکہ عامہ خلف کا مسلک ان محدثین سے اقرب الی التفویض ہے کیونکہ یہ جازم نہیں جزم میں مفوض ہیں بلکہ ظان بھی نہیں جیسا غیر متشابہ محتمل وجوہ میں ظن سے تعیین کر دیتے ہیں مثلاً لامستم النساء میں یا غیر باغ ولا عاد میں۔ سو متشابہ میں احتمال کو ایسے ظن تک کبھی نہیں پہنچاتے اور محدثین جازم ہیں جزم میں مفوض نہیں اور اسلم بھی ہے کیونکہ انھوں نے یہ مسلک عوام کی حفاظت عن الاشکالات کی ضرورت سے اختیار کیا ہے اور یہ مقصود حاصل بھی ہوگیا اور محدثین کو تاویل کی کوئی ضرورت بھی پیش نہیں آئی نہ کوئی مصلحت حفاظت وغیرہ کی مرتب ہوئی بلکہ اس تعیین میں عوام کا اشکال وخلجان قوی ہوگیا پس انھوں نے بلا وجہ ہی سلف کا قول چھوڑا۔

یہ دونوں تفسیروں کے آثار ہیں۔ میں اول تفسیر اول کو راجح سمجھتا تھا مگر بعد تتبع وتامل اب تفسیر ثانی کو راجح سمجھتا

ہوں۔ تمہید الفرش والتواجہ وبیان القرآن کے مقامات تفسیر آیات استواء وغیرہما میں یہ تنبیہ پیش نظر رکھی جاوے کیونکہ اس تنبیہ کا تعلق تحریرات مذکورہ کیساتھ ترجیح الراجح کا سا ہے اسی لئے بیان القرآن سورہ اعراف آیت استویٰ علی العرش کے حاشیہ عربیہ منقولہ عن التمہید کے شروع میں لفظ الحقیقۃ کے بعد یہ عبارت بڑھادی گئی المتھمۃ لنا اھ تاکہ یہ لفظ حقیقۃ عام ہوجاوے حقیقۃ لغویہ ومجاز لغوی کو جس سے یہ عبارت تفسیر ثانی پر منطبق ہوجاوے اور اُس کے دو سطر بعد تفیس استوارہ کے بعد یہ عبارت بڑھادی گئی مثلاً علی بعض التفاسیر اھ تاکہ تفسیر بالاستقرار کیساتھ تخصیص حکم کا ایہام نہ ہو جو مبنی ہے مسلک سلف کی تفسیر اول پر اگر کسی کو مزید تحقیق میسر ہو وہ ملحق کر کے مستحق اجر ہوجاوے وھو الموفق۔ تمت الضمیمہ۔ شوال ۱۳۵۲ھ۔

توضیح تنبیہ چہارم ضمیمہ رسالہ بالا

متشابہات کیمتعلق بیان القرآن کے بعض مقامات پر بطور حاشیہ ایک مفصل تحریر مولوی حبیب احمد سلمہ نے بھی لکھی تھی اُس کو بھی اس رسالہ میں ملحق کرنا مناسب سمجھا۔ اُس میں چند تحقیقات ہیں اور تحقیق چہارم میں رسالہ بالا کی تنبیہ چہارم کی توضیح بھی ہے۔ وھو ھذا۔

قولہ فی سورۃ الاعراف ثم استوی علی العرش **قلت** مفسر الیہ یہ جملہ از قبیل متشابہات ہے وما یعلم تاویلہ الا اللہ فاستواء معلوم والکیف مجھول والایمان بواجب والسوال عنہ بدعۃ کما قال الامام مالک رضی اللہ عنہ چونکہ یہ ایک مجمل کلام ہے لہذا اس کی قدرے تفصیل مناسب معلوم ہوتی ہے۔

واضح ہو کہ اس مقام پر چند تحقیقات ہیں۔ اوّل یہ کہ تشابہ کے وجوہ مختلف ہوتے ہیں کبھی یہ ہوتا ہے کہ لغت عرب میں ایک لفظ کے حقیقی معنی یہ ایسے ہوتے ہیں جو حق سبحانہ کی ذات میں قطعاً منفی ہیں اس لئے وہ حقیقی معنی وہاں مراد نہیں ہوسکتے۔ اور جو معنی وہاں مراد ہوتے ہیں وہ ایسے ہوتے ہیں کہ ان تک عقول بشریہ کی رسائی نہیں ہوسکتی بنابریں وہ کلام نامعلوم المراد ہوجاتا ہے جیسے سمع وبصر وغیرہ کیونکہ لغت عرب میں سماع حقیقی معنی ہیں ایسی قوت سے اصوات کا ادراک کرنا جو ایک عضو جسمانی خاص میں مودع ہے اور حق سبحانہ چونکہ جسمیت وجسمانیت سے پاک ہے اس لئے یہ معنی وہاں مراد نہیں ہوسکتے لیکن چونکہ حق سبحانہ نے اپنے لئے سماع ثابت فرمایا ہے اس لئے ہم کہیں گے کہ اُس کے لئے سماع ثابت ہے اور وہ سنتا ہے مگر نہ اس طرح جس طرح ہم سنتے ہیں بلکہ اس کی کنہ اور حقیقت خود اُس کو معلوم ہے وقس علیہ الرؤیۃ وغیرھا پس ایسے الفاظ معلوم اللغۃ

منفی الظاہر نامعلوم الکنہ ہوئے اور کبھی یہ وجہ ہوتی ہے کہ اس جگہ ازدحام معانی ہوتا ہے اور کوئی معنے شارع کی جانب سے متعین نہیں ہوتے۔

استواء کے معنے اقبال علی الشئ بالفعل اور احتیاز و استیلاء اور علو و ارتفاع ہیں۔ پھر علو و ارتفاع کی دو صورتیں ہیں ایک حسی و ظاہری جیسے بیٹھنا متعارف دوسری معنوی و باطنی جیسے کہتے ہیں فلاں بادشاہ آج کل تخت حکومت پر بیٹھا ہوا ہے یعنی زمام حکومت اس کے ہاتھ میں ہے۔ پس چونکہ یہ سب معانی آیت میں محتمل ہیں اور کسی معنی کو خاص کیا نہیں گیا لہذا یہ جملہ متشابہ المعنی ہو گیا اس لئے کہا جاویگا کہ الاستواء معلوم لانہ اثبتہ تعالیٰ لنفسہ والکیف مجہول فلا یدری ہل ہو بالاقبال علیہ او بالاحتیاز والاستیلاء او الجلوس ثم الجلوس ہل ھو بالمعنی المعروف او بمعنی انفاذ الامر فتشابہ الامر۔ دوم یہ کہ اگر معانی محتملہ میں سے کوئی معنی بنا بر احتمال بیان کئے جائیں تو یہ صحیح ہے اور اگر کوئی معنی علی سبیل القطع متعین کئے جائیں تو تقول علی اللہ ہے۔ اعاذنا اللہ منہ پس بعض غیر مقلدین[1] کا یہ دعویٰ کہ اس سے صرف عرش پر ہونا مراد ہے اور ماسوائے اسکے سب غلط اور باطل ہے ایک ادعائے باطل ہے۔ وما نقل عن الفقہ الاکبر المنسوب الی ابی حنیفہ رح فالجواب عنہ انہ لم یثبت نسبتہ الیہ رضی اللہ عنہ۔ وما نقل عن کتاب العلو للذہبی فلیس فیہ ان کونہ فوق العرش ثابت من الاستواء علی العرش وما نقل عن ابن خزیمۃ فلیس فیہ دلیل علی ما قال وکذا ما نقل عن ابن القیم وغیرہ۔ والعجب منہ انہ تمسک باقوال الذین لم یقیموا علی ما ادعوا دلیلا من الکتاب والسنہ بل ادعوا دعاوی مجردۃ الشہادۃ ذوقہم او تقلید من سبقہم لو ثبت صحۃ النقل عنہم مع انہ یقول لا حجۃ فی قول احد ما لم یسند الی الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس الصحیح۔ سوم یہ کہ نصوص میں جو صفات حق سبحانہ کیلئے ثابت کیگئی ہیں اگر لغت عرب میں انکے معنے متعین ہیں جیسے سمع و بصر و کلام وغیرہ تو ان کو حق سبحانہ کیلئے بذلک المعنی ثابت کیا جاوے گا مگر بنفی مشابہت مخلوق اور اگر معین نہیں ہیں تو بلا تعیین معنی ان کو حق سبحانہ کیلئے ثابت کیا جاوے گا۔ مثلاً یہ کہ حق سبحانہ نے استوی علی العرش فرمایا ہے اور اس کے کئی معنی ہیں اور ہر معنی حق سبحانہ کیلئے ثابت ہیں[2]۔ پس تعیین مراد استواء میں توقف کیا جاوے گا اور کہا جاویگا کہ حق سبحانہ مستوی علی العرش ہے بالمعنی الذی اراد اللہ تعالیٰ ہاں اگر استواء کے صرف ایک معنے ہونے یا دوسرے معانی کا احتمال نہ ہوتا تو سماع و بصر کی طرح اُن کی تعیین ضروری

---

[1] مراد نقیر اللہ غیر مقلد بنارسی ہے جس نے اپنی کتاب اتمام الحجۃ والبرہان علی المولوی اشرف علی و وحید الزماں بیان القرآن کے مضمون پر اعتراض کیا تھا ۱۲ منہ [2] بشرط عدم استحالۃ عقلیۃ ۱۲ منہ

تھی اس کے ساتھ ہی یہ امر بھی جان لینا ضروری ہے کہ جہاں بشہادت عرف اہل لسان کسی کلام کا استعارہ و کنایہ ومجاز ہونا معلوم ہو وہاں اس کے معنی مجازی لینا ضروری ہے مثلاً حق سبحانہ یہود کے رد میں فرماتے ہیں۔ یداہ مبسوطتان۔ بس اس سے یہاں بشہادت عرف بسط ید جود وسخاوت سے کنایہ ہے پس اس سے حق سبحانہ کے لئے ید ثابت کرنا زلت فاحشہ ہوگا۔ وکذا قولہ تعالیٰ ان ربك لبالمرصاد فلا یصح اثبات المرصاد لہ تعالیٰ لانہ کنایۃ ومجاز لا حقیقۃ اور راز اس میں یہ ہے کہ قرآن عربی زبان میں ہے اس لئے ادائے مقصود میں محاورات عرب کا اتباع ضرور ہے پس جس مضمون کو وہ صراحت کیساتھ بیان کرتے ہیں وہاں صراحۃ کیگئی ہے اور جس کو وہ کنایہ اور استعارہ ومجاز کی صورت میں ظاہر کرتے ہیں وہاں کنایہ واستعارہ ومجاز اختیار کیا گیا ہے پھر صراحۃ کی صورت میں بھی اسی قدر صراحۃ ہوسکتی ہے۔ جہاںتک زبان متحمل ہو اور جب زبان ہی متحمل نہ ہو تو پھر تقریبی الفاظ استعمال کئے گئے ہیں مثلاً صفات خداوندی بکنہہا ظاہر کرنیکے لئے عربی زبان میں الفاظ نہ تھے اس لئے اُن کے اظہار میں وہی لفظ استعمال کئے گئے جو موضوع لصفات المخلوقین ہیں جیسے سمع وبصر وغیرہ کیونکہ صفات مخلوقین کو صفات باری تعالیٰ سے کوئی نسبت ہی نہیں اور اسی لئے اشتراک سمع وبصر وغیرہ درمیان صفات الخالق والمخلوق اشتراک لفظی ہے نہ کہ معنوی اور اس مضمون پر تنبیہ کیلئے حق سبحانہ نے لیس کمثلہ شئ فرمادیا ہے۔

چہارم یہ کہ نصوص صفات بعض تو ایسے ہیں جن میں بالاجماع تاویل لازم ہے جیسے هو معکم اینما کنتم ای بعلمہ وان ربك لبالمرصاد وغیرہ اور بعض ایسے ہیں جن میں علماء کا طرز عمل مختلف ہے۔ چنانچہ بعض ان میں تاویل کرتے اور استعارہ وکنایہ ومجاز قرار دیتے ہیں اور بعض کہتے ہیں لا نفسرها ولا نتکلم فیها بل نمرها کما جاءت۔ مسلک ثانی مسلک سلف ہے اور مسلک اول مسلک متکلمین ہے۔ ان دو جماعتوں کے علاوہ ایک تیسری جماعت ہے جو نہ سلف کے طریق پر ہے اور نہ متکلمین کے طریق پر۔ یہ لوگ نصوص کو اُن کے معانی حقیقیہ پر محمول کرتے ہیں مگر بنفی تشبیہ بالمخلوق۔ پس یہ لوگ نہ طریق سلف پر ہیں اور نہ طریق متکلمین پر بلکہ ایک اعتبار سے ان کو متکلمین ہی میں شمار کرنا زیادہ مناسب ہے کیونکہ متکلمین کی طرح یہ بھی مؤول ہیں گو طریق تاویل مختلف ہے کیونکہ وہ کلام کو حقیقۃ سے پھیرتے ہیں یہ کلام کو حقیقۃ پر محمول کرتے ہیں والکل تاویل۔ اب ہم ان تینوں مسلکوں کو ایک مثال سے سمجھاتے ہیں مثلاً حق سبحانہ فرماتے ہیں خلقتہ بیدی تو سلف تو کہتے ہیں کہ حق سبحانہ نے اپنے لئے خلق بالید ثابت کیا ہے سو ہم بھی کہتے ہیں کہ خلقہ بیدہ لیکن ہم نہیں جانتے کہ خلق بالید سے کیا مراد ہے آیا یہ کنایہ ہے خلق بنفسہ سے اور معنی یہ ہیں کہ خلقتہ نفسی دون غیری یا درحقیقت اُس نے ہاتھ ہی سے پیدا کیا ہے پھر ہم نہیں جانتے کہ ہاتھ سے کیا مراد

ہے اور متکلمین کہتے ہیں کہ خلق بیدہ سے مراد خلق بنفسہ ہے۔ یا ید سے مراد قدرت ہے اور اگر وہ ثالث[ط] لکھتا ہے کہ ید سے معنی حقیقی مراد ہیں اور خدا کے ضرور ہاتھ ہیں مگر جیسے اُس کی ذات ہے ویسے ہی اُسکے ہاتھ ہیں اِس تحقیق سے گروہ ثالث اور مسلک سلف میں اچھی طرح فرق ظاہر ہوگیا کہ گروہ ثالث طریقہ سلف سے جدا اور طریق متکلمین سے اقرب ہے۔ لاشتراک الحزبین فی تاویل وان کان طریق التاویل مختلفہ۔ اور اگر گروہ کو مجسمہ کہنا تو صحیح نہیں مگر اصحاب ظواہر من اہل التاویل کہنا صحیح ہے۔ اس تحقیق سے بعض غیر مقلدین[عہ] اور اُس کی جماعت کا ادعاء اتباع سلف اور حضرت مولانا مدظلہم العالی پر الزام اتباع جہم غلط ثابت ہوگیا۔ پنجم۔ یہ کہ اس مسئلہ میں مسلک سکوت جو طریقہ ہے سلف کا وہ احوط ہے۔ رہا مسلک تاویل تو اس میں میرے نزدیک جب تک محاورات اہل لسان مساعد ہوں اُس وقت تک کوئی مضائقہ نہیں مگر اُس میں بھی یہ شرط ہے کہ تاویل خاص پر قطع ویقین نہ ہو بلکہ تاویل بنا بر احتمال ہو لیکن جب تاویل محاورات وذوق اہل لسان سے خارج ہو جاوے یا اس کو یقینی سمجھا جاوے تو یہ طریق پرخطر ہے۔ اس تحقیق سے معلوم ہوگیا کہ بعض غیر مقلدین[سہ] اور اُن کے ہم مشربوں کا مسلک بھی پرخطر ہے جس طرح جہم وغیرہ کا کیونکہ ہر دو اپنی تاویلات پر جازم ہیں اور یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ حضرت مولانا کا مسلک قابل اعتراضات نہیں ہے کیونکہ انھوں نے کسی تاویل کو یقینی نہیں سمجھا اور نہ وہ محاورہ اہل زبان سے خارج ہے۔

قولہ فی بیان القرآن فی الآیۃ المذکورۃ یعنی وآسمان میں الخ **اقول** یہ تفسیر اس ترجمہ کیخلاف نہیں ہے جو بعض نے کیا ہے یعنی پھر بیٹھا تخت پر کیونکہ تخت پر بیٹھنے کے دو معنی ہیں ایک حسی معروف دوسرے معنوی جس کا حاصل زمام سلطنت ہاتھ میں لینا اور انفاذ امر تدبیر وتصرف شاہانہ ہے اور نہ الفاظ قرآن میں تعیین معنی اول کی کوئی دلیل ہے اور نہ الفاظ ترجمہ میں۔ پس بنا بر احتمال وبلانفی معنی اول معنی ثانی سے تفسیر کردی گئی پس وہ شبہات جو بعض غیر مقلدین[للعہ] نے وارد کئے ہیں کافور ہوگئے۔

قولہ فی الحاشیۃ علی الآیۃ المذکورۃ الارجح حملہ علی الحقیقۃ **اقول** اراد رضی اللہ عنہ بالحقیقۃ الجلوس والتمکن والاستقرار علی العرش ووجہ الارجحیۃ کونہ حقیقۃ وفیہ ان ھذا الترجیح یعارض بترجیح اخر وھو کون المجاز متعارفا وانسب بشان من ھو بالغ فی التنزیہ کمالھا فلا یکون المعنی الحقیقی ارجح فالارجح ھو السکوت عن تعیین معناہ کما ھو مسلک السلف واللہ اعلم

[ط] یہ گروہ غیر مقلدین کا ہے اور گو اس میں بعض اجلہ محدثین بھی داخل ہیں مگر چونکہ مبنی ان کے خیال کا نصوص صریحہ نہیں ہیں بلکہ وہ ان کی ذاتی رائے ہے اسلئے اس بارے میں ان کی تقلید واجب نہیں البتہ اجتہاد فیکون حکمہ کسائر الاجتہادیات نیز یہ لوگ اس بلا میں گرفتار ہیں کہ جب یہ کوئی دعویٰ کرتے ہیں تو اس پر انہی نصوص سے استحسان کرتے ہیں جو خود مذکورہ ہیں اور وجہ تشابہ ہونے کے ان کی دلالت ان کے مدعا پر غیر مسلم ۱۲۔

[عہ] فقیر اللہ غیر مقلد بنارسی مذکور ۱۲ منہ [سہ] فقیر اللہ مذکور ۱۲ منہ [للعہ] فقیر اللہ مذکور ۱۲ منہ۔

رسالہ تحقیق التنبیہ باھل السفاح لمن لا یرید اداء المہر فی النکاح

السوال۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ کسی شخص کی آمدنی قلیل ہے اور عام رواج ہے کہ مہر کثیر ہوتا ہے کہ جس کو وہ شخص ادا نہیں کر سکتا ایسی صورت میں اس شخص کو نکاح کرنا چاہیئے یا نہیں۔

الجواب۔ اگر اس شخص کی حالت ایسی ہو کہ اس کے لئے نکاح کرنا فرض یا واجب یا سنت موکدہ ہو یعنی نفس میں ایسا تقاضا ہو کہ اگر نکاح نہ کریگا تو بظن غالب یا علی الیقین کسی معصیت میں مبتلا ہو جاویگا اور معصیت عام ہے زنا اور نظر حرام اور استمنار بالید کو اور یہ صورت فرضیت و وجوب کی ہے یا اس درجہ کا تقاضا نہ ہو مگر اعتدال کیساتھ تقاضا ہو اور یہ صورت سنیۃ کی ہے اور تینوں حال میں نفقہ واجبہ پر قدرت ہو۔ اسی طرح مہر معجل پر قدرت ہو یا مہر موجل ہو گو فی الحال اُس پر قدرت نہ ہو تو ایسے شخص کو نکاح کرنا فرض یا واجب یا سنت ہے اور مہر کثیر پر قدرت نہ ہونا جبکہ وہ مؤجل ہو ترک نکاح میں عذر نہیں ہے دلیل الجمیع ما فی الدر المختار ویکون واجبا عند التوقان فان تیقن الزنا الا بہ فرض نھایۃ۔ وھذا ان ملک المھر والنفقۃ والا فلا اثم بترکہ بدائع۔ ویکون سنۃ مؤکدۃ فی الاصح فیاثم بترکہ ویثاب ان نوی تحصینا وولدا حال اعتدال ای القدرۃ علی وطء ومھر ونفقۃ اھ فی رد المحتار تحت قولہ عند التوقان قلت وکذا فیما یظھر لو کان لا یمکنہ منع نفسہ عن النظر المحرم او عن الاستمناء بالکف فیجب التزوج وان لم یخف الوقوع فی الزنا وفیہ تحت قولہ وھذا ان ملک المھر والنفقہ قلت ومقتضاہ الکراھۃ ایضا عند عدم ملک المھر والنفقۃ او نھما حو عبل ایضا وان خاف الزنا لکن یاتی ای فی الدر المختار بعد اسطر انہ یندب الاستدانۃ لہ وھذا مناف للاشتراط المذکور الا ان یقال الشراط ملک کل من المھر والنفقۃ ولو بالاستدانۃ او یقال ھذا فی العاجز من الکسب ومن لیس لہ جھۃ وفاء الخ دلالت روایات کی جواب کے اجزاء پر ظاہر ہے صرف دو امر غالبًا محتاج تنبیہ ہوں ایک یہ کہ روایات میں متبادر قدرت علی المرتبت قدرت فی اولی معلوم ہوتی ہے اور جواب میں قدرت۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب مہر کی دو قسمیں ہیں تو قدرت بھی عام ہوگی ہر تشبیہ پر اُسکے منہ پر قدرت ہوگی پس عموم ثابت ہوگیا۔ نیز بالاستدانۃ اور لیس لہ جھۃ وفاء سے بھی مہر مؤجل کو شمول معلوم ہوتا ہے کیونکہ غیر کے مدیون بننے سے منکوحہ کا مدیون بالرضا ر بننا اقرب الی الجواز ہے کیونکہ اس دین میں خود منکوحہ کے مصالح بھی ہیں اسیطرح زوجین میں باہم محبت و مؤدت رجار ابرار کیلئے مقوی ہے خصوص نسار ہند میں اور برارت ذمہ وفار اور ابرار میں مشترک ہے اور صورت وفار میں بھی تدریج پھر تاجیل بالفرا

استدانت غیر سے بھی سہل ہے پھر جواز استدانت کے بعد عسرت کی صورت میں وجوب امہال معلوم ہے پس قدرۃ علی الاستدانۃ میں قدرت علی المہر المؤجل بھی داخل ہوگئی۔ دوسرا امر محتاج تنبیہ یہ ہے کہ عبارت مقتضاہ الکراھۃ الخ سے متوہم ہوتا ہے کہ عدم قدرت علی المہر کی صورت میں باوجود خوف زنا کے مکروہ ہے اور اس کا جو جواب دیا گیا ہے وہ محض ایک توجیہ ہے جس کا حجت ہونا محتاج دلیل ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ توجیہ محض بحث نہیں بلکہ روایت استدانۃ اس میں صریح ہے اور صریح مقدم ہوگا مقتضا پر۔ پس ان دونوں امر کی تحقیق کے بعد کوئی جزو روایات مذکورہ کی دلالت سے خارج نہ رہا وللہ الحمد پس صورت مسئولہ میں قیود مذکورۂ جواب کیساتھ نکاح کا تاکد ثابت ہوگیا اور یہی مقصود تھا اب صرف ایک شبہ کا رفع کرنا باقی رہ گیا وہ یہ کہ بعض روایات میں (جوکہ عنقریب مذکور ہونگی) نکاح میں ادائے مہر کی نیت نہ ہونے پر وعید آئی ہے اور ظاہر ہے کہ مہر کثیر ناقابل تحمل کے ادا کی نیت نہایت مستبعد ہے تو ایسی حالت میں نکاح کرنا ممنوع ہوگا اور اس سے جواب بالا مخدوش ہوجاویگا اس کا جواب یہ ہے کہ ان روایات میں یہ الفاظ ہیں۔

۱۔ ینوی ان لا یعطیہا من صداقہا شیئا الخ ۲۔ وھو ینوی ان لا یؤدیہ الیہا ۳۔ لیس فی نفسہ ان یؤدی الیہا حقہا خدعہا الخ ان الفاظ میں ادنی تامل کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ کسی عذر کے سبب عدم نیت ادا پر وعید نہیں ہے بلکہ نیت عدم ادا پر وعید ہے حیث قال ینوی ان لا یعطیہا وھو ینوی ان لا یؤدیہ ولم یقل لا ینوی ان یعطیہا ولا ینوی ان یؤدیہ۔ اور دونوں عنوانوں کا تفاوت ظاہر ہے اور تیسری روایت میں جو لا ینوی کا مرادف وارد ہے یعنی لیس فی نفسہ ان یؤدی الخ سو مراد اس سے بھی ینوی ان لا یؤدی ہے جس کا قرینہ اسی روایت میں خدعہا کیساتھ تفسیر فرمانا ہے کیونکہ خداع میں نیت عدم ادا ہوتی ہے جیسا ظاہر ہے پس سب روایات کا حاصل مشترک نیت عدم ادا ہے نہ کہ عدم نیت ادا۔ البتہ عدم نیت ادا اگر بلا عذر ہو تو احکام میں وہ بھی بجائے نیت عدم ادا کے ہوتی ہے جیسے پورا وقت نماز کا گذر جائے اور کوئی مکلف ادا کی نیت نہ کرے تو یہ عدم نیت ادا بجائے نیت عدم ادا کے ہوگی لیکن عذر کی حالت میں اُس کا حکم جدا ہوگا اسی لئے میں نے عذر کی قید لگائی ہے اور راز اس کا یہ ہے کہ حالت عذر میں محض صورۃً عدم نیت ہوتی ہے ورنہ واقع میں ادا ہی کی نیت ہوتی ہے اس طرح سے کہ جب عذر مرتفع ہوجاویگا ادا کر دوں گا پس وہ شبہ بھی رفع ہوگیا اور جواب مذکور خدشہ سے سالم رہ گیا اب وہ روایات نقل کرتا ہوں جن کے کچھ کچھ ٹکڑے جواب شبہ میں نقل کئے گئے ہیں وہ روایات یہ ہیں روی الطبرانی فی الکبیر عن صہیب الخیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال سمعت رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ایما رجل تزوج امراءة ینوی ان لا یعطیها من صداقها شیئا مات یوم یموت وھو زان الحدیث وفی اسنادہ عمرو بن دینار متروک وروی البزار وغیرہ عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالی عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من تزوج امراءة علی صداق وھو ینوی ان لا یودیہ الیہا فھو زان الحدیث وروی الطبرانی فی الصغیر والاوسط ورواتہ ثقات عن میمون الکردی عن ابیہ رضی اللہ تعالی عنہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ایما رجل تزوج امراءة علی ما قل من المہر او کثر ولیس فی نفسہ ان یؤدی الیہا حقہا خدعہا فمات ولم یؤد الیہا حقہا لقی اللہ تعالی یوم القیمۃ وھو زان الحدیث الروایات کلہا فی الترغیب والترھیب فی ذکر الترھیب من الدین۔ نیز یہ امر قابل غور ہے کہ ان روایات میں جو عدم ادا پر وعید ہے اس کی علت اضرار ہے صاحب حق یعنی منکوحہ کا تو اصل وعید کا مدار اضرار و اتلاف حق ہے اور یہ اُس صورت میں ہے کہ صاحب حق مطالبہ کرتا ہو اور یہ بلا عذر ٹال مٹول کرے جس کو حدیث مطل الغنی ظلم میں ظلم فرمایا ہے اور عذر میں تو آیت وان کان ذو عسرۃ فنظرۃ الی میسرۃ میں خود امہال کو واجب فرمایا ہے یا اُس صورت میں ہے کہ صاحب حق سے وعدہ تعجیل کا کیا تھا اور نیت میں تاجیل تھی جس کو اوپر ایک روایت میں خداع فرمایا ہے اور جس صورت میں نہ اضرار و تلاف ہو نہ خداع ہو بلکہ صاحب حق کو پہلے ہی سے معلوم ہے کہ یہ حق مؤجل ہے اور وہ اس پر راضی ہو یا من علیہ الحق کو توقع قوی ہو کہ صاحب حق معاف کردیگا خواہ وہ بعد میں معاف کرے یا نہ کرے تو ان دونوں صورتوں میں علت معدوم ہوگی پس حکم وعید بھی معدوم ہوگا اور ہندوستان میں عام عادت سے تاجیل پر رضا معلوم ہے یا توقع ابراء مظنون ہے اسلئے اس حالت میں تو قف محل وعید نہ ہوگا اور اتلاف حق دین پر وعید کچھ نکاح کیساتھ خاص نہیں بلکہ مطلق دین کے اتلاف پر وعید آئی ہے۔ چنانچہ احادیث بالا کیساتھ ہی کتاب الترغیب والترھیب میں وہ وعید بھی مذکور ہے عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اخذ اموال الناس یرید اداءھا ادی اللہ عنہ فی الدنیا او فی الاخرۃ کما ورد کلاھما فی ھذا المقام ایضا ومن اخذ اموال الناس یرید اتلافہا اتلفہ اللہ الحدیث اور بھی اس مقام پر اس قسم کی چند حدیثیں وارد ہیں جن میں اشتراء کے بعد ثمن نہ دینے والے کو خائن اور دین کو ادا نہ کرنیوالے کو سارق فرمایا ہے جیسے مہر نہ دینے والے کو زانی فرمایا ہے شاید نکتہ اس میں یہ ہو کہ مہر بضع کیساتھ متعلق ہے جیسا زنا اور ثمن اور دین مال کیساتھ متعلق ہے جیسا خیانت وسرقہ سو اس نکتہ کے سبب وعید کے عنوان میں اختلاف ہے ورنہ نفس معنون میں سب برابر ہیں یعنی اصل مقصود اتلاف حق واجب پر معصیت کا حکم

فرماتا ہے گو تشبیہ اس معصیت کی ہر مقام پر جدا معصیت سے ہے للتناسب بین طرفی التشبیہ۔ واللہ اعلم
ولقبت ھذہ العجالۃ بتحقیق التشبیہ باھل السفاح + لمزاوبریب اداء المھر فی النکاح۔ ۲۰ رجب ۱۳۵۲ھ

رسالہ تعدیل الدہر فی درجۃ تقلیل المہر

تمہید۔ منجانب ریاست جاوہ ایک خط مع مضمون متعلق تجویز انسداد زیادتِ مہر بغرض مشاورت آیا جس کا جواب یہاں سے لکھا گیا اول خط کی نقل کیجاتی ہے پھر جواب جس میں اس مضمون کا خلاصہ لے لیا گیا ہے نقل کیا جاتا ہے
مضمون خط ریاست جاوہ۔ بخدمت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی دام فیضہ السلام علیکم۔ جاوہ ایک اسلامی ریاست ہے یہاں کے مسلمان حیثیت سے بہت زیادہ مہر باندھتے ہیں جس کو وہ کسی طرح ادا نہیں کر سکتے یہ بے اعتدالی مذہبی نقطہ نظر سے بھی قابل تدارک ہے۔ میری ہدایت کیموافق یہاں کے مفتی صاحب شہر نے منسلکہ تجویز پیش کی ہے اس میں بھی حسب حیثیت صاف حد بندی نہیں اس لئے مکلف خدمت ہوں کہ اگر تجویز میں ترمیم کی گنجائش ہو تو از راہِ کرم اصلاح فرما دی جاوے یا شرعی احکام کے تحت میں ایسی تجویز تحریر فرمائی جائے جس سے مذکورہ بے اعتدالیوں کا سدباب ہو جاوے فقط۔

الجواب۔ اس مفصل تجویز کا مجمل حاصل یہ سمجھ میں آیا ہے کہ احادیث سے تقلیل مہر کی مطلوبیت معلوم ہوتی ہے مگر اُس تقلیل کی کوئی خاص حد نہیں بلکہ معیار اُس کا سہولت ادا و استطاعت ہے لیکن اگر باوجود اس کے کوئی شخص بہت زیادہ مہر کا التزام کرے تو وہ سب واجب ہو جاویگا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو بعض روایات میں چالیس اوقیہ سے زائد ٹھہرانے پر زائد کو بیت المال میں داخل کرنیکی رائے منقول ہے جس سے تحدید معلوم ہوتی ہے سو ایک عورت کے محاجہ پر آپنے اُس سے رجوع فرما لیا (ھذا کلہ فی الدر المنثور) غرض تحدید مشروع نہیں پھر سہولت ادا و استطاعت ہر ایک کے اعتبار سے جُدا ہے۔ نیز ہر ایک کی استطاعت کا علم بھی نہیں ہو سکتا ان موانع شرعیہ وحسیہ کے سبب کسی مقدار کا مقرر کرنا قضاءً جائز نہیں لیکن چونکہ مہر کے ایک معتد بہ حصہ کی تقدیم یعنی قبل دخول ادا کرنا بھی واجب یا مستحب ہے علی اختلاف العلماء (کما فی رد المحتار باب المھر تحت قول الدر المختار دروایۃ الاقل تحمل علی المعجل) اور بعض جگہ مقدم و مؤخر کی تنصیف کا عرف بھی ہے اسلئے اگر قضاءً یہ تجویز کر دیا جاوے کہ نصف مہر معجل یعنی مقدم اور نصف مؤجل یعنی مؤخر الی الاجل المشروط او المعروف ہونا چاہیئے تو اس صورت میں تحدید بھی نہ ہوگی اور اصل مقصود یعنی تقلیل مہر بقدر استطاعت بھی حاصل ہو جاویگا کیونکہ استطاعت سے

زائد کا نصف دینا بھی عادۃً متعذر ہے اھ اگر تجویز کا یہی حاصل ہے تو جواباً عرض ہے کہ مقدمات سب صحیح ہیں مگر اس میں ایک جزو اور قابل اضافہ ہے وہ یہ کہ اگر مہر کثیر کی کسی مقدار کا کسی جماعت میں عام رواج ہو جاوے تو تاوقتیکہ رواج نہ بدلے اُس وقت تک وہی مقدار کثیر شرعاً مہر مثل قرار دیجاویگی اور بہت سے احکام (جیسے اُس سے کم پر بعض صورتوں میں نکاح کا صحیح نہ ہونا اور بعض میں قابل فسخ ہونا وغیر ذلک) اُس مقدار کیساتھ متعلق رہیں گے البتہ خود اس رواج کا بدلنا ایک درجہ میں پھر بھی مامور بہ رہے گا۔ اب اس اضافہ کے بعد تجویز مذکور کے متعلق عرض ہے۔ اول کچھ روایات لکھتا ہوں جس سے مسئلہ کا تعلق ہے پھر اُن کا نتیجہ عرض کروں گا۔

الروایات ھذہ الروایۃ الاولی ۔ فی الهدایۃ کتاب الکراهۃ ولا ینبغی للسلطان ان یسعر علی الناس لقوله علیه السلام لا تسعروا الحدیث ولان الثمن حق العاقد فالیه التقدیر فلا ینبغی للامام ان یتعرض لحقه الا اذا تعلق به دفع ضرر العامة علی ما نبین الی قوله فان کان ارباب الطعام یتحکمون ویتعدون عن القیمة تعدیا فاحشا وعجز القاضی عن صیانة حقوق المسلمین الا بالتسعیر فحینئذ لا باس به بمشورة من اهل الرأی والبصیرة فاذا فعل ذلک وتعدی رجل من ذلک وباع باکثر منه اجازه القاضی وهذا ظاهر عندهما الا ان یکون الحجر علی قوم بلعیانهم اه وفی البنایۃ ولکن الظاهر عندهما لانهما ان رأیا الحجر لکن علی حرمین او قوم بلعیانهم اما علی قوم مجهولین فلا وهھنا کذلک فلا یصح اه

الروایۃ الثانیۃ فی روح المعانی تحت قوله تعالی اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم وهل یشمل (المعروف) المباح ام لا فیه خلاف فقیل انه لا یجب طاعتهم فیه لانه لا یجوز لاحد ان یحرم ما حلله الله ولا ان یحلل ما حرمه الله وقیل تجب ایضا کما نص علیه الحصکفی وغیره وقال بعض محققی الشافعیۃ تجب طاعة الامام فی امره ونهیه مالم یأمر بمحرم وقال بعضهم الذی یظهر ان ما امر به مما لیس فیه مصلحة عامة لا یجب امتثاله الا ظاهرا فقط بخلاف ما فیه ذلک فانه یجب باطنا ولکن ایقال فی المباح الذی فیه ضرر للمأمور به اه (قلت ولهذا الظاهر یجمع بین جمیع الاقوال فالوجوب یحمل علی الظاهر وعدم الوجوب علی الباطن وفیما یضر العامة علی الوجوب ظاهرا وباطنا والقواعد تقتضی ترجیح هذا الظاهر والله اعلم۔

الروایۃ الثالثۃ ۔ فی الهدایۃ کتاب احیاء الموات فصل کری الانهار فالاول ای النهر الذی هو

هو غیر مملوک لاحد) کریه علی السلطان من بیت مال المسلمین فان لم یکن فی بیت المال شیٔ فالامام یجبر الناس علی کریہ احیاء لمصلحۃ العامۃ اذ هم لا یقیمونها بانفسهم وفی مثلہ قال عمرؓ لو ترکتم لبعتم اولادکم الا انہ یخرج لہ من کان یطیقہ ویجعل مؤنتہ علی المیاسیر الذین لا یطیقونہ بانفسہم اھ

الروایۃ الرابعۃ وفی الدر المختار تکبیرات العید بن عن المعراج طاعۃ الامام فیما لیس معصیۃ واجبۃ وفیہ بعد اسطر ان امر الخلیفۃ لا یبقی بعد موتہ او عزلہ کما صرح بہ فی الفتاوی الخیریۃ و بنی علیہ انہ لو نهی عن سماع الدعوی بعد خمس عشرۃ سنۃ لا یبقی نہیہ بعد موتہ واللہ اعلم اھ۔

الروایۃ الخامسۃ - فی رد المحتار کتاب الحجر تحت قول الدر المختار بل یمنع مفت ماجن و طبیب جاهل و مکار مفلس مانصہ اشار بہ الی انہ لیس المراد حقیقۃ الحجر وهو المنع الشرعی الذی یمنع نفوذ التصرف لان المفتی لو افتی بعد الحجر و اصاب جاز وکذا الطبیب لو باع الادویۃ نفذ فدل علی ان المراد المنع الحسی کما فی الدرر عن البدائع اھ

اب روایات پر نتیجہ کو متفرع کرتا ہوں کہ تجویز مذکور بوجہ جامعیت ور عایت تمام جوانب شرعیہ وعادیہ کے نہایت مستحسن و مناسب ہے اس وقت اس سے اچھی تجویز میرے ذہن میں حاضر نہیں اور زیادہ سوچنے کی فرصت نہیں مگر اس میں قابل غور یہ امر ہے کہ اس تجویز کی تنفیذ کا درجہ کیا ہوگا اگر قانون لازمی بنانا ہے اس طرح سے کہ اگر متناکحین اسکے خلاف معاملہ کریں یعنی نصف مہر پیشگی نہ دیا جاوے تو اُس معاملہ کو باطل اور کالعدم کہا جاوے اور جبرًا نصف مہر کی تقدیم پر مجبور کیا جاوے تب تو شرعًا ایسا قانون بنانا جائز نہیں۔ دلیلہ الروایۃ اولی اگر اس پر شبہ کیا جاوے کہ حاکم مسلم کو گو ایسا عام قانون بنانیکا اختیار نہ ہو جس سے حکم شرعی کے تغیر کا ایہام ہو مگر وقتی طور پر بعض تصرفات مالیہ میں حکم امتناعی دینے کا تو اختیار ہے جس کا مکمل قانون کتب فقیہ کے کتاب الحجر میں مذکور ہے اور حجر کی حقیقت یا لازم بطلان تصرف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہاں اسباب حجر نہیں جیسا ظاہر ہے اور اسباب حجر کی صورت میں بعد منع امام بھی تصرف کو باطل نہیں کیا جاتا دلیلہ الروایۃ الخامسۃ حیث لم یبطل بیع الادویۃ وغیرھا بعد المنع ایضا - دوسرے اُس میں شرط یہ ہے کہ وہ مجور علیہ معین ہو خواہ منفرد ہو یا جماعت چنانچہ روایت اولی میں اس کی بھی تصریح ہے فی قولہ فاذا فعل ذلک الی قولہ فلا یصح اور ظاہر ہے کہ محل متکلم فیہ میں کوئی جماعت بھی معین نہیں مجور علیہ ہمیشہ بدلتے رہیں گے اس لئے حجر کا قاعدہ بھی یہاں جاری نہیں ہوسکتا اور اگر یہ شبہ ہو کہ گو زیادت مہر مباح ہے لیکن اگر حاکم مسلم کسی مباح کو منع کر دے محکومین پر اطاعت واجب ہو جاتی ہے اور واجب کے ترک پر تعزیر جائز ہے پس تنفیذ بطور حجر کے نہ ہو حتی کہ زیادت مہر یا تاجیل مہر کے التزام کو باطل نہ کیا جاوے

لیکن خلاف کرنے پر تعزیر مقرر ہو اور وجوب اطاعۃ امراء مسلمین آیات واحادیث میں مصرح ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا محل وہی امر ہے جو فی نفسہ مباح ہے ورنہ واجب یا حرام میں خود امر و نہی شرعی کافی ہے اس میں اولی الامر کا کیا دخل اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو خود مسئلہ ذات خلاف ہے جس میں تحقیق یہ ہے کہ اگر وہ امر ایسا ہو کہ اس میں مصلحت عامہ ہے اور خلاف میں ضرر عام اس میں تو اطاعت ظاہراً و باطناً واجب ہے اور اگر ایسا نہیں تو صرف ظاہراً واجب ہے تاکہ فتنہ نہ ہو باطناً واجب نہیں کیونکہ اپنے ضرر کے التزام کا ہر شخص کو اختیار ہے اور اگر اس سے قطع نظر کر کے اطاعت مطلقہ کو بھی واجب کہا جاوے تب بھی حاکم کو تو ایسا جبری حکم دینا جائز نہ ہوگا گو بعد حکم اطاعت واجب ہو یہ سب تفصیل **روایت ثانیہ** میں اور اسیطرح ضرر عام کی قید **روایت ثالثہ** میں مذکور ہے اور حاکم کیلئے ایسے حکم کے عدم جواز کی تائید حدیث مسلم فضائل فاطمہؓ میں صریح ہے عن المسود بن مخرمہ فی قصۃ خطبۃ علیؓ بنت ابی جہل قال صلی اللہ علیہ وسلم انی لست احرم حلالہ ولا احل حراما الحدیث۔ دیکھئے آپنے باوجود ناشی کے حضرت علیؓ کو نہی نہیں فرمائی بلکہ اس نہی کو تحریم حلال میں داخل فرمایا اسی طرح حضرت بریرہ کو مغیثؓ سے نکاح کرنیکا باوجود رجحان کے امر نہیں فرمایا بلکہ ان کے اس پوچھنے پر کہ یا رسول اللہ تأمرنی آپنے جوابدیا انما اشفع جسپر انھوں نے عذر کیا لا حاجۃ لی فیہ اور آپنے مجبور نہیں فرمایا کذا فی المشکوٰۃ باب بعد باب المباشرت عن البخاری واما امرہ صلی اللہ علیہ وسلم عبد اللہ رضؓ وزینبؓ بالنکاح فکان للمصلحۃ العامۃ التشریعیۃ فی مثل ھذا المقام او ھو من خصوصیاتہ صلی اللہ علیہ وسلم فی خصوص ل او اقعۃ او کان لمعالجۃ النخوۃ وھو من باب ازالۃ المنکر۔ پھر اس سب سے قطع نظر کر کے ایسا حکم دائمی نہیں ہو سکتا حاکم کی حیات تک باقی رہے گا پھر باطل ہو جائے گا اس کے بعد کے حاکم کو خصوصیت کیساتھ تجدید کی حاجت ہوگی کما فی الروایۃ الرابعۃ۔ اور اگر یہ شبہ کیا جاوے کہ جب زیادت مہر ایک درجہ میں منکر ہے تو حاکم مسلم کو امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے تحت میں مخالفت کرنیوالے کو سزا دینا جائز ہے جیسا عام منکرات میں اجازت ہے جواب یہ ہے کہ منکر درجہ معصیت میں نہیں جسپر سزا دینا جائز ہو یہ ایسا ہی منکر ہے جیسا طلاق بلا وجہ کہ حدیث میں اس کو ابغض فرمایا ہے اور مہر میں تو کوئی ایسا لفظ بھی وارد نہیں پھر بھی طلاق پر کوئی سزا نہیں۔ اگر کہا جاوے کہ بعض احادیث میں ادائے مہر کی نیت نہ ہونے پر تشبیہ بالزانی کی وعید آئی ہے جس سے اس کا معصیت ہونا معلوم ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ بمقدار زائد از تحمل کیلئے عدم نیت ادا عادۃً لازم ہے۔ جواب یہ ہے کہ وہ وعید تکثیر مہر پر نہیں بلکہ نیت عدم ادا یا عدم نیت ادا پر ہے اور اس کیلئے نہ تکثیر مستلزم ہے نہ تقلیل مانع دونوں کیساتھ اس کا

تحقق وعدم تحقق مجتمع ہوسکتا ہے دوسرے علت اُس وعید کی خداع ہے جیسا اُس حدیث کے بعض طرق میں مصرح ہے اور جب منکوحہ کو معلوم ہو اور وہ اس پر راضی ہو تو علت نہیں پائی گئی اس کی پوری بحث احقر کے رسالہ[۵] تحقیق التشبیہ باھل السفاح + لمن لا یرید اداء المهر فی النکاح میں ہے پس اس کا معید نہ موجب لاستحقاق التعزیر ہونا ثابت نہ ہوا۔ یہ سب کلام اُس صورت میں ہے کہ جب اصل تجویز کی تنفیذ درجہ جبر میں ہو اگر محض درجہ ترغیب ومشورہ میں ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہر طرح مستحسن ہے جیسا ظاہر ہے اگر شبہ کیا جاوے کہ دیکھئے روایت اولیٰ میں تسعیر جبری کو فی نفسہ ناجائز کہا گیا ہے مگر تعدی فاحش کے وقت جبر کی بھی اجازت دیگئی اسی طرح اگر تقلیل مہر پر جبر کو فی نفسہ ناجائز کہا جاوے مگر جب تکثیر سے تعدی فاحش ہونے لگے تو اس میں بھی جبر کی اجازت دیجاوے بلکہ درمختار کتاب الکراہتہ میں عام علماء میں امام مالکؒ کا قول وجوب تسعیر کا منقول ہے۔ جواب یہ ہے کہ وہاں عدم تسعیر میں ضرر عام ہے اور یہاں تکثیر مہر یا عدم تعجیل میں ضرر خاص ہے جس پر زوج وزوجہ راضی ہیں فافترقا۔ اس سے ایک دوسرے شبہ کا بھی جواب ہوگیا کہ احتکار اقوات میں مخالفت پر تعزیر مشروع ہے کما فی الدر المختار کتاب الکراھتہ فان لم یرجع بل خالف امر القاضی عزرہ بما یراہ ردعا له اھ وجہ جواب ظاہر ہے کہ اس میں ضرر عام ہے اور اگر شبہ کیا جاوے اور غالباً یہ آخری شبہ ہے کہ امر مجتہد فیہ میں حاکم مسلم اگر ایک شق متعین کردے تو وہ واجب ہوجاتی ہے اور تقدیم بعض مہر کا وجوب مجتہد فیہ ہے جیسا خلاصہ سوال میں مذکور ہوا اور ترک واجب پر تعزیر جائز ہے جواب یہ ہے کہ یہ بعض متعین نہیں خاتم حدید دینے سے بھی بشرط رضائے زوجہ یہ جواب ادا ہوجاتا ہے پس اس سے نصف مہر کے اداء کی تقدیم کا وجوب کیسے ثابت ہوا

ولیکن ھذا اخر الکلام + فی ھذا المقام + واللہ ولی الاحکام + فی کل حلال وحرام + واری تسمیۃ ھذہ العجالۃ تبعدیل اھل الدھر + فی درجۃ تقلیل المھر وتلقیبھا بحسن المشاورۃ + فی استفسار ریاست جاورہ + والحمد للہ المفضال المنعام + علی اتمام المرام + وصلی اللہ تعالیٰ علی نبیہ سید الانام + الف الف صلوٰۃ والسلام + الی یوم القیام +

۲۷ رجب یوم جمعہ ۱۳۵۲ھ

---

[۵] یہ رسالہ وضع ترتیبی میں رسالہ ہذا کے متصل ہے۔

رسالہ کلمۃ القوم فی حکمۃ الصوم

تمہید۔ ایک صاحب نے اپنے خط کے ساتھ ایک مولوی صاحب کا ایک مضمون دیکھنے کیلئے بھیجا اُس کیمتعلق یہاں ایک تحقیق لکھی گئی ذیل میں دونوں منقول ہیں۔

مضمون۔ صوم رمضان کیمتعلق ایک نہایت ضروری اصلاح کی طرف آپ کو متوجہ کرنا چاہتا ہوں کیونکہ جہانتک مجھے یاد ہے آپنے ابتک اس اہم مسئلہ کی طرف توجہ نہیں فرمائی ہے۔ یہ مسلّم ہے کہ رمضان کے روزوں کا اصلی مقصد قوت بہیمیہ کو مغلوب اور قوت ملکیہ کو غالب کرنا ہے اسی لئے شارع نے ان ہیجات ومحرکات سے چند دنوں کیلئے روکا ہے جن سے قوت بہیمیہ میں ہیجان پیدا ہوتا ہے یعنی کھانا پینا عورتوں سے متمتع ہونا اور ان تینوں چیزوں کے چھوڑ دینے کے بعد مادی حیثیت سے روزے کی حقیقت مکمل ہوجاتی ہے یہی وجہ ہے کہ علم اسرار الدین کے ماہرین نے روزے کی تکمیل کیلئے جو باتیں ضروری قرار دی ہیں اُن میں ایک یہ ہے کہ غذا میں جہانتک ممکن ہو کمی کیجائے چنانچہ امام غزالیؒ احیاء العلوم میں لکھتے ہیں کہ روزے کی تکمیل کی پانچویں شرط یہ ہے کہ افطار کیوقت حلال کھانا بھی اسقدر نہ کھایا جائے کہ پیٹ میں امتلاء پیدا ہوجائے کیونکہ خدا کے نزدیک کوئی ظرف اُس پیٹ سے زیادہ مبغوض نہیں جو حلال کھانیسے بھر لیا جائے۔ درحقیقت روزے سے خدا کے دشمن کی شکست اور خواہش نفسانی کی مغلوبیت کیونکر ممکن ہے جب کہ روزے دار اپنے افطار کے وقت اس کمی کی تلافی کرے جو دن میں کیگئی ہے بلکہ بسا اوقات طرح طرح کے کھانوں سے وہ اس پر اضافہ کرلیتا ہے۔ یہانتک یہ ایک مستقل عادت ہوگئی ہے کہ رمضان کیلئے ہر قسم کے کھانے مہیا کئے جاتے ہیں اور اس میں وہ وہ کھانے کھائے جاتے ہیں جو اور مہینوں میں نہیں کھائے جاتے حالانکہ یہ معلوم ہے کہ روزے کا مقصد بھوکا رہنا اور خواہش نفسانی کو شکست دینا ہے تاکہ نفس کو تقویٰ حاصل کرنیکی قوت حاصل ہو لیکن جب معدے کو صبح سے شام تک خالی رکھا جائے یہانتک کہ اُس کی خواہش طعام میں ہیجان پیدا ہوجائے اور اُس کی رغبت غذا کی طرف بہت زیادہ ہوجائے پھر اُس کو لذیذ کھانے کھلا کر آسودہ وسیر کردیا جائے تو اُس کی لذت طلبی بڑھ جائیگی۔ اس کی قوت دُگنی ہوجائیگی اور وہ خواہشیں اُبھر جائیں گی جو تقریباً دبی ہوئی تھیں غرض روزے کی روح اُن قوتوں کو ضعیف کرنا ہے جو بُرائی کیطرف میلان پیدا کرانے میں شیطان کا آلہ ہیں۔ اور یہ غرض صرف تقلیل غذا سے حاصل ہوسکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ روزہ دار صرف وہ ہی کھانا کھائے جو رمضان کے علاوہ معمولاً کھاتا تھا لیکن اگر صبح وشام

دونوں وقت کا کھانا ملا کر کھائے تو اُسکو روزہ سے کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا بلکہ آداب صوم میں یہ ہے کہ روزہ دار دن کو بہت نہ سوئے تاکہ اُسکو بھوک اور پیاس کا احساس ہو اور اپنی قوت کا ضعف معلوم ہونے لگے۔ (احیاء العلوم ج ۱ مطبوعہ مجتبائی پریس ص ۱۴۷)۔

احادیث کے مطالعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کیونکہ عہد نبوت اور عہد صحابہ میں رمضان میں کھانے کا کوئی مزید اہتمام نہیں کیا جاتا تھا کہ بلکہ معمولی غذا رمضان میں بھی کھائی جاتی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کھجور یا پانی سے افطار کرتے تھے۔ سحر میں بھی ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے صرف کھجوریں کھائیں بعد کو بعض صحابہ ستو گھولکر لائے تو ستو پی لیا اس سے زیادہ مجھے اس مبارک عہد میں غذاؤں کی رنگینی اور بوقلمونی نظر نہیں آئی لیکن اسوقت مسلمانوں کیحالت کیا ہے رمضان نے ایک تہوار یا تقریب کی صورت اختیار کرلی ہے۔ معمولی آدمی کیلئے بھی افطار کے وقت گھنگنی اور پھلوڑی (پھلکی) تو لازمی ہے۔ سحر کیلئے دودھ بھی ایک اہم چیز فرض کرلیگئی ہے۔ کھانیمیں جو شخص دال روٹی کھاتا تھا وہ کم از کم ترکاری کا اضافہ کرہی لیتا ہے۔ اہل مقدرت کے دسترخوان تو رمضان میں گویا رنگینی غذاؤں کا گلدستہ بنجاتے ہیں۔ دعوتوں کا ہنگامہ گرم ہوجاتا ہے۔ روزہ کشائی کی رسم تو خالص شادی کی تقریب بنجاتا ہے۔ یہ حالت معمولی دنیاداروں کی نہیں ہے علماء وصوفیہ بھی اسی رنگ میں رنگے ہوئے ہیں۔ رمضان میں بجائے اسکے کہ حدیث وقرآن کا درس دیا جائے راحت طلبی کیلئے ہمارے عربی مدارس میں تعطیل ہوجاتی ہے۔ میں نے ایک خالص تصوف کے مرکز کیمتعلق ایک مضمون پڑھا تھا جس کا خلاصہ یہ تھا کہ مغرب سے سحر کے وقت تک تمام لوگ جو اس مرکز سے روحانی فیض اٹھاتے ہیں بیدار رہتے ہیں اور زیادہ تر عمدہ غذاؤں کا لطف حاصل کرتے ہیں۔ تراویح سے پہلے تراویح کے بیچ میں اور تراویح کے بعد تین بار چائے کا دور چلتا ہے چونکہ آپنے زیادہ تر علماء وصوفیہ کا فیض صحبت اُٹھایا ہے اس لئے براہ کرم مجھکو اور ناظرین سیح کو اس معاملہ میں اپنی معلومات سے فائدہ پہنچایئے اور یہ بتایئے کہ اس کی سند کیا ہے۔

تحقیق۔ بعد الحمد والصلوٰۃ تحقیق مقصود کے قبل بعض مبادی کی ضرورت ہے۔ (۱) احکام باعتبار ثبوت کے تین قسم ہیں۔ منصوص۔ اجتہادی۔ ذوقی۔ اجتہادی میں اجتہاد سے مراد وہ ہے جسکو فقہاء اجتہاد کہتے ہیں اور ایسے اجتہاد سے جو احکام ثابت ہوتے ہیں وہ واقع میں نص ہی سے ثابت ہوتے ہیں اجتہاد سے صرف ظاہر ہوجاتے ہیں۔ اسی لئے کہا جاتا ہے۔ القیاس مظہر لا مثبت اور ذوقی وہ احکام ہیں جو نص کا مدلول نہیں نہ بلا واسطہ جو منصوص کی شان ہوتی ہے نہ بواسطہ جیسے اجتہادیات کی شان ہوتی ہے بلکہ وہ احکام محض

وجدانی ہوتے ہیں اوراس ذوق واجتہاد میں فرق یہ ہے کہ احکام اجتہادیہ تو مدلول نص ہیں اور یہ مدلول نص نہیں اسیواسطے مجتہدین سے ایسے احکام منقول نہیں نہ کسی پر ان احکام کا ماننا واجب ہے محض اہل ذوق کا وجدان ان احکام کا مبنی ہوتا ہے البتہ ان میں بعض احکام ایسے ہوتے ہیں کہ اشارات کتاب و سنت سے ان کی تائید ہوجاتی ہے تو اس صورت میں ان کا قائل ہونا جائز ہے اور اگر کتاب و سنت کیخلاف ہو تو اُس کا رد واجب ہے اور اگر کتاب و سنت سے نہ متأید ہوں نہ اُس کیخلاف ہوں تو اُس میں جانبین میں گنجائش ہے اسی طرح اگر ایک صاحب ذوق کو متأید معلوم ہوں اور دوسرے کو خلاف تب بھی اس میں جانبین میں گنجائش ہے اور اجتہادیات جزو فقہ ہیں اور ذوقیات جزو تصوف۔ (۲) احکام اجتہادیہ کا مبنی علت ہوتی ہے جس سے حکم کا تعدیہ کیا جاتا ہے اور ذوقیات کا مبنی محض حکمت اور وہ بھی غیر منصوص جس سے حکم متعدی نہیں ہوتا نہ حکم کا وجود و عدم اُس کیساتھ دائر ہوتا ہے اور یہ عدم دوران حکمت منصوصہ میں بھی عام ہے جیسے طواف میں رمل کہ اُسکی بنا ر ایک حکمت تھی مگر وہ مدار حکم نہیں رہی۔ مگر تمام مسائل تصوف کو اس شان کا نہ سمجھا جاوے اُن میں بھی بعض اجتہادی ہیں اور بعض منصوص بھی ہیں مقصود یہ ہے کہ اُن میں جو ذوقیات ہیں اُن کی یہ شان ہے جو مذکور ہوئی (۳) ایک دوسرے اعتبار سے احکام کی اور دو قسمیں ہیں۔ مقاصد اور مقدمات یہ احکام ذوقیہ صرف مقدمات ہوتے ہیں مقاصد نہیں ہوتے مقاصد صرف منصوص ہوتے ہیں یا اجتہادی۔ (۴) احکام منصوصہ و اجتہادیہ شریعت ہیں۔ احکام ذوقیہ شریعت نہیں البتہ اسرار شریعت اُن کو کہا جاسکتا ہے اور یہ سب مبادی ماہر قواعد شرعیہ کے نزدیک ظاہر ہیں۔ اب مقصود عرض کرتا ہوں کہ مسئلہ زیر بحث نہ منصوص ہے نہ اجتہادی صرف ذوقی ہے اور ذوقی بھی مختلف فیہ چنانچہ امام غزالیؒ کا یہی ذوق ہے اور جو کچھ اس باب میں احیاء العلوم میں فرمایا ہے وہ اسی ذوق پر مبنی ہے اور اُن کے نزدیک کچھ رمضان کی تخصیص نہیں مطلق جوع کے باب میں وہ اسی کے قائل ہیں اور بعض کا ذوق اس کیخلاف ہے۔ چنانچہ علی قاریؒ شرح شمائل ترمذی میں ابن الجوزیؒ سے نقل کرتے ہیں۔ ومن جملۃ الصوفیۃ تقلیل المطعم واکل الدسم حتی ییبس بدانہ و یعذب نفسہ بلبس الصوف و یمتنع من الماء البارد و ماھذہ طریقۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و الطریقۃ صحابتہ واتباعھم وانما کانوا یجوعوا اذا لم یجدوا شیئا فاذا وجدوا اکلوا الخ (من حاشیۃ تقلیل الطعام لصورۃ الصیام) اور حضرت شاہ ولی اللہؒ حجۃ اللہ البالغہ ابواب الصوم میں فرماتے ہیں۔ ثم ان تقلیل الاکل والشرب لہ طریقان احدھما ان لا یتناول منھا الا قدرا یسیرا و الثانی ان تکون المدۃ المتخللۃ بین

الاکلات زائدۃ علی القدر المعتاد والمعتبر فی الشرع ھو الثانی لانہ یخفف ونیقہ ویذیق بالفعل مذاق الجوع والعطش
ویلحق البھیمیۃ خبرۃ ودھشۃ ویاتی علیھا اتیانا محسوسا والاول انما یضعف ضعفا یسیرا ولا یجد بالاعتیاد
فنۃ الیفر فان الاول ایاتی تحت التشریع العام الاجمعی فان الناس علی منازل مختلفۃ جدا الخ۔
اب یہ تو معلوم ہوگیا کہ مسئلہ متکلم فیہا میں ذوق مختلف ہیں اب دیکھنا یہ ہے کہ کونسا ذوق اقرب الی الکتاب والسنۃ
ہے اس کا موازنہ ذوق کے مؤیدات میں غور کرنے سے ہو سکتا ہے سو ذوق اول کے یہ مؤیدات ہو سکتے ہیں۔
(الف) کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون ای کی تحذروا المعاصی فان الصوم یحقیم
الشھوۃ التی ھی امھا او یکسرھا (ب) قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا معشر الشباب من استطاع منکم
الباءۃ فلیتزوج فانہ اغض للبصر واحصن للفرج ومن لم یستطع فعلیہ بالصوم فانہ لہ وجاء رواہ الشیخان (ج)
احادیث فضیلت جوع وذم شبع مگر ان سب استدلالات میں شبہات ہیں۔
الف میں یہ کہ یہ تفسیر متعین نہیں دوسری تفسیر بھی محتمل ہے چنانچہ ابن جریر نے سدی سے نقل کیا ہے۔
فتتقون من الطعام والشرب والنساء مثل ما اتقوا قبلکم اور تفسیر نیساپوری میں ہے لعلکم تتقون بالمحافظۃ
علیھا لقدسھا وبعد اسطرہا ولعلکم تنتظمون فی سلک اھل التقوی فان الصوم شعارھم اور اگر وہی تفسیر
مان لی جاوے تب بھی دلالت علی المقصود میں یہ شبہ ہے کہ کسر قوت بہیمیہ تقلیل طعام پر موقوف نہیں کما مر قریبا
عن حجۃ اللہ البالغۃ وسیأتی ایضا اور ب میں یہ کہ اس میں صوم کی خاصیت بیان کیگئی ہے تشریع صوم کی
حکمت بیان نہیں کیگئی اور یہ خاصیت موقوف نہیں ہے تقلیل اکل پر کیونکہ تجربہ ہے کہ باوجود تشبع من اللذات
کے رمضان میں ضعف معتد بہ ہو جاتا ہے اور راز اس کا یہ ہے کہ عادت تھی دو وقت رغبت کیساتھ
کھانیکی اور اب رغبت کیساتھ صرف ایک وقت کھایا جاتا ہے یعنی شام کو۔ اور سحر کیوقت عادت نہونیکے
سبب رغبت سے نہیں کھایا جاتا اس لئے وہ جزو بدن اور بدل ما یتحلل نہیں بنتا پھر جب وقت معتاد آتا
ہے عادت کے سبب طبیعت کو اشتیاق ہوتا ہے اور باوجود اشتیاق کے کھانا نہیں ملتا اسلئے طبیعت
ضعیف ہو جاتی ہے چنانچہ یہ ضعف عشرہ وسطی میں کمی کیساتھ اور عشرہ اخیرہ میں زیادتی کیساتھ بین طور
پر محسوس ہوتا ہے البتہ اگر کئی مہینے کے روزے ہوتے تو چندروز میں کھانیکے اوقات متعادہ بدل جاتے پھر رغبت
سے دونوں وقت کھانا کھایا جاتا اور جزو بدن بنتا اور ضعف نہوتا اور قوت شہویہ میں انکسار نہ ہوتا اور
اسی راز سے صوم دہر پسند نہیں کیا گیا اور صوم داؤدی میں عادت قدیمہ نہیں بدلتی اسلئے اس کی

اجازت مع بیان الفضیلت دی گئی اور یہی تقریر الف میں بھی ہو سکتی ہے کہ اگر اُس تفسیر کو متعین بھی مان لیا جاوے تب بھی صوم ہر حالت میں قوت شہویہ کا کاسر ہے وھذا ھو الذی وعدناہ قریباً فی قولنا وسیأتی الخ اور ح میں یہ کہ احادیث فضل جوع و ذم شبع میں احتمال ہے کہ جوع سے مراد جوع اضطراری ہو یعنی اگر میسر نہ ہو تو اُس کی فضیلت کو یاد کر کے صبر کرے جیسے نصوص میں بیماری کے فضائل بیان کئے گئے ہیں تو اُس کا یہ مطلب نہیں کہ عمداً بیمار ہو جایا کرے چنانچہ آیت ولنبلونکم الخ میں جوع کو مصائب میں شمار فرمایا ہے اور سب مصائب مذکورہ آیت غیر اختیاری ہیں تو جوع سے بھی مراد وہی ہوگا جو غیر اختیاری ہو اسی طرح شبع مذموم میں یہ احتمال ہے کہ شبع مفرط یعنی فوق الشبع مراد ہو چنانچہ ایک حدیث میں اکثرھم شبعا فرمایا ہے من شبع منھم نہیں فرمایا سو ایسے شبع کو فقہار نے بھی حرام فرمایا کذا فی الدر المختار و رد المحتار کتاب الکراھۃ۔ یہ تو ذوق اوّل کے مؤیدات پر کلام تھا اب ذوق ثانی کے مؤیدات عرض کرتا ہوں۔ د۔ حدیث میں ہے شھر یزاد فیہ رزق المؤمن کذا فی المشکوۃ عن البیھقی تو کیا یہ امر معقول ہے کہ رزق زائد تو رمضان میں دیا جائے اور اُس سے منتفع ہونیکے لئے شوال کے انتظار کا حکم دیا جائے ہ افطار کے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ منقول ہے ذھب الظمأ وابتلت العروق وثبت الاجر رواہ ابوداؤد انشاء اللہ تعالیٰ۔ ظاہر ہے کہ ذہاب ظمأ و ابتلال عروق بدون سیراب ہو کر پانی پینے کے نہیں ہو سکتا اور باوجود اس کے وہ منقص اجر نہیں ہوا چنانچہ ثبت الاجر اس میں نص ہے اور کھانے اور پانی میں کوئی معقول فرق نہیں کہ ایک سے سیری پسندیدہ ہو اور دوسرے سے ناپسندیدہ ہو و۔ حدیث میں اشباع صائم کی فضیلت اور ثواب وارد ہے (مشکوٰۃ عن البیھقی)، اگر شبع ناپسندیدہ ہوتا تو اشباع جو کہ اُس کا سبب اور معین ہے وہ بھی ناپسندیدہ ہوتا لان مقدمۃ الشیٔ ملحق بہ نہ کہ موجب اجر ہوتا۔ ز۔ شبع اور ری تو مقدمات شہوت سے ہیں اور جماع خود قضاء شہوت ہے اگر شبع اور ری مفوت روح صوم ہے تو جماع بدرجہ اولیٰ اس کا مفوت ہے مگر اسکی تقلیل کی کسی نے ترغیب نہیں دی بلکہ اس کی اجازت وسعت کو موقع امتنان میں ارشاد فرمایا گیا ہے۔ فالآن باشروھن وابتغوا ما کتب اللہ لکم اور اس کے ساتھ کلوا واشربوا کو بھی مقرون فرمایا۔ اور سحر کے لئے غایت فرمائی حتیٰ یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر۔ ح۔ اگر تقلیل طعام فی رمضان کوئی امر مقصود ہوتا تو فضائل صوم کیساتھ اسکی فضیلت اور منکرات صوم کیساتھ شبع کی مذمت نصوص میں یا تجزیہ کے کلام میں کہیں نہیں وارد ہوئی کیا اس سے اکملت لکم دینکم میں اشکال نہیں وارد ہوتا۔

یہ پانچ مویدات ہیں ذوق ثانی کے جو اس وقت ذہن میں حاضر ہوگئے اگر اہل ذوق اول ان تائیدات میں بھی کوئی خدشہ نکالیں ہمکو مضر نہیں کیونکہ احکام مختلفہ فیہا میں جانبین میں گنجائش ہوتی ہے اس لئے اس کا بھی مطالبہ کیا جاوے گا کہ اہل ذوق اول بھی اہل ذوق ثانی پر طعن و تشنیع اور ان کی تحقیر و تقبیح نہ فرماویں کیونکہ ذوقیات میں ایسا اختلاف کوئی امر منکر نہیں چنانچہ قوم میں دعا و ترک دعا کا مسئلہ مختلف فیہ ہے اور مباشرت اسباب و ترک اسباب کا مسئلہ مختلف فیہ ہے اور بہت سے مسائل ایسے ہی ہیں۔ اسیطرح یہ مسئلہ فقہی نہیں جسکا اتنا اہتمام کیا جاوے۔ چنانچہ فقہاء نے باوجودیکہ مستحبات تک کی تدوین فرمائی مگر اس سے کہیں تعرض نہیں فرمایا اور اگر فقہی بھی ہوتا تو مختلف فیہ ہونیکی صورت میں پھر بھی یہی حکم ہوتا۔ اس تقریر سے امید ہے کہ اصل اجزاء مسئول عنہا کا جواب ہوگیا ہوگا باقی بعض زوائد کیمتعلق بھی کچھ مختصر عرض کئے دیتا ہوں (نمبر ۱) صحابہ کیوقت میں اہتمام نہ ہونا حجت نہیں کیونکہ اُن کے یہاں ہر چیز میں سادگی تھی اسی عادت کیموافق بھی عمل تھا۔ نیز جب صحابہؓ کو رمضان کیلئے تکثیر اطعمہ کا اہتمام نہ تھا اسی طرح رمضان کی خصوصیت سے تقلیل کا بھی اہتمام نہ تھا پھر اس سے مدعا یعنی حکمت خاص کی بناء پر اہتمام جوع بھی کیسے ثابت ہوا (نمبر ۲) اور اس کو تقریب بنالینا اگر حدود کے اندر ہو تو کیا حرج ہے خود حدیث میں ہے کہ رمضان کیلئے جنت کی زینت سال بھر تک ہوتی رہتی ہے (مشکوٰۃ عن البیہقی) سو اگر اُسکی تقلید میں یہاں بھی کچھ اہتمام ہو تو کیا حرج ہے۔ (نمبر ۳) دعوتوں کا ہنگامہ یہ فرد ہے مواسات کی حدیث میں اس کو شہر المواساۃ فرمایا گیا ہے (مشکوٰۃ عن البیہقی) (نمبر ۴) روزہ کشائی کی تقریب بھی ایک فرد ہے فرحت عند الفطر کی اولاد کی توفیق دین سے فرح کیوں مذموم ہو قرآن مجید میں اس کو قرۃ العین فرمایا گیا ہے (نمبر ۵) تعطیل مدراس کی راحت اور اعمال رمضان کیلئے کیوں منکر ہے اور وہ درس کیساتھ عادۃً جمع نہیں ہو سکتے۔ (نمبر ۶) صوفیہ کی طرف سے جواب دینا خود صوفیہ کے مذاق کیخلاف ہے وہ بیچارے خود ہی اپنے کو سب سے اخس اور ادون سمجھتے ہیں اپنی نصرت سے خود اس طرح منع کرتے ہیں۔ ؎

با مدعی مگوئید اسرار عشق و مستی — بگذار تا بمیرد در رنج خود پرستی

اس احقر کو صوفیہ کے اور اعمال ہیں تو اُن کی تقلید کی توفیق نہیں ہوئی مگر یہ رسم سنکر جو اب تک نہ سنی تھی ضرور حرص ہوئی کہ واقعی چائے کا دور جاگنے کی تو اچھی تدبیر ہے مگر حرص ہی ہوکر رہگئی کہ اسلئے کہ پھر نیند سے محرومی ہو جاوے گی جس کا میں اُس سے زیادہ حریص ہوں اور جس طرح تقلیل طعام میں وہ ذوق پسند آیا جس میں شبع بھی ہاتھ آوے اسی طرح تقلیل منام میں وہ مسلک پسند ہے جو مخل نوم نہ ہو وہ مسلک یہ ہے حدیث من صلی العشاء فی جماعۃ

فکانما قام نصف اللیل ومن صلی الصبح فی جماعۃ فکانما صلی اللیل کلہ لمالک ومسلم۔ تفسیر۔ عن انس تتجافی جنوبھم عن المضاجع قال ما بین المغرب والعشاء وعنہ ایضا نزلت فی انتظار الصلوٰۃ التی تدعی العتمۃ وعنہ ایضا فی قولہ تعالیٰ کانوا قلیلا من اللیل ما یھجعون۔ قال یتیقظون یصلون ما بین ھاتین الصلاتین ما بین المغرب والعشاء عن محمد بن علی قال لاینامون حتی یصلوا العتمۃ وعن ابی العالیۃ قال لاینامون بین المغرب والعشاء (تفسیر ابن جریر) وفی الدر المنثور کانوا ینامون اللیل کلہ اھ فالقلیل لایقابل الکثیر بل یقابل الجمیع فھو فی معنی البعض (کذا فی بیان القرآن) اثر قال سعید بن المسیب من شھد العشاء من لیلۃ القدر فقد اخذ بحظ منھا (مؤطا امام مالک) قلت وکانہ تفسیر للمرفوع من حرم خیرھا فقد حرم فالذی شھد فی جماعۃ لم یحرم خیرھا۔ اس نوم کی پسندیدگی سے وہ جاگنے کی حرص بھی جاتی رہی اور اپنے جی کو یوں سمجھالیا کہ اللہ تعالیٰ نا کاروں کو بھی بخش ہی دینگے اس امید مغفرت پر کلام کو ختم کرتا ہوں اور چونکہ اس کی مقدار معتد بہ ہوگئی اس لئے اس کا ایک لقب بھی بمناسبت مضمون کے تجویز کئے دیتا ہوں یعنی کلمۃ القوم فی حکمۃ الصوم۔

ضمیمہ۔ یہ بھی محتمل ہے کہ امام غزالیؒ کے ارشاد کو اختلاف ذوق پر محمول نہ کیا جاوے بلکہ اپنے زمانہ کے قوی کو دیکھ کر بطور مجاہدہ اس طریق کو تجویز فرمایا اور مجاہدہ زمانہ کے اختلاف سے بدلجاتا ہے اب قوی ایسے ضعیف ہیں کہ اتنی تقلیل یقیناً طاعات مقصودہ میں مُخل ہوجاوے گی۔ باقی یہ کہ حضرت امام نے عنوان تاکید سے کیوں فرمایا اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرات صوفیہ پر بعض حالات کا یا بعض اصلاحات کا غلبہ ہوتا ہے اُس میں اس قسم کے عنوان بیساختہ صادر ہوجاتا ہے اور اس مقام پر ایک اور نکتہ قابل سمجھنے کے ہے گویا قواعد طریقت سے وہ روح ہے مسئلہ کی وہ یہ کہ مقصود سالک کا حسب تصریح ائمہ تشبہ ہے ملائکہ کیساتھ اور یہ تشبہ جسطرح شبع مفرط سے فوت ہوتا ہے اُسیطرح جوع مشوش سے بھی کیونکہ ملائکہ دونوں سے منزہ ہیں اور یہ سب تحقیق اُس تقدیر پر ضروری ہے کہ صوم میں حکمت کسرہ قوۃ شہوۃ کو مان لیا جاوے ورنہ اگر وہ امر تعبدی ہو جیسا خود روزہ کا عدد کہ اس میں کوئی حکمت معلوم نہیں تو اس تمام تر سوال وجواب ہی کی گنجائش نہیں اور بعض الفاظ حدیث سے یہ احتمال تعبد کا ظاہر اور قوی معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے۔ من صام رمضان ایمانا واحتسابا رواہ الشیخان حیث جعل الباعث علیہ الایمان وطلب الثواب لا شیاء من الحکمۃ والمصلحۃ وھذا ھو التعبد واللہ اعلم۔ ۲۵ شعبان ۱۳۵۲ھ

رسالہ اعداد الجنۃ للتوقی عن الشبہۃ فی اعداد البدعۃ والسنۃ

سوال۔ حضرت مولانا اسمٰعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ایضاح الحق الصریح کی ایک عبارت نظر سے گذری اس سے ایک شبہ واقع ہوا لہذا اصل عبارت نقل کرنیکے بعد شبہ عرض کرتا ہوں ازالہ فرماکر تشفی فرمادی جاوے۔

(عبارت) استحسانات اکثر متاخرین از فقہاء صوفیہ کہ بنا بر ظن حصول بعضے منافع دینیہ ومصالح شرعیہ بدون تمسک بدلیلے از دلائل شرعیہ اصلی از اصول عبادات یا معاملات اختراع می نمایند تحدید اصلی از اصول دینیہ بحدود خاصہ احداث میکنند یا ترویج امریکہ شامل در قرون سابقہ بود بر روئے کار می آرند یا اہمال امریکہ دراں ازمنہ مروج بود بعمل می آرند مثل نماز معکوس ووجوب تقلید شخص معین از ائمہ مجتہدین ومثل تحدید ذکر کلمہ تہلیل باوضاع مخصوصہ از اعداد وضربات وجلسات وتحدید ماء کثیر بعشر فی العشر وترویج مسائل قیاسیہ وکشفیہ واستغراق بجمیع ہمت خود دراں واہمال ظاہر کتاب وسنت مگر بطریق تبرک وتیمن ہمہ از قبیل بدعت حقیقیہ است وانچہ در مقام عذر آں می گویند ہر چند کہ ایں امر محدث است اما مشتمل بر مصلحتے از مصالح دینیہ است یا اصل آں در شرع ثابت است اگرچہ خصوصیت مذکورہ محدث باشد پس مجرد ایں عذر امور مذکورہ را از حد بدعات خارج نمی گرداند الخ۔ (دوسری عبارت) اما تخریجات متاخرین فقہاء مثل تحدید ماء کثیر بعشر فی العشر بنا بر قیاس بر زمین متعلقہ چاہ ومثل حکم بوجوب تقلید مجتہدے معین از مجتہدین سابقین وحکم بالتزام بیعت شخصے معین از شیوخ طریقت بنا بر قیاس بر اطاعت امام وقت والتزام بیعت او وامثال آں از تخریجات غیر محصورہ کہ منقول از متاخرین فقہاء وصوفیہ است وکتب فقہ وسلوک بآں مملو ومشحون است واکثر اتباع ایشاں ہمیں تخریجات محدثہ را احکام شریعت واسرار طریقت می انگارند ہمہ از قبیل بدعات است ودلائل ایشاں ہمہ از قبیل لطائف شعریہ ونکات مخیلہ است کہ ہر گز احکام مذکورہ را از بدعت خارج نمی گردانند ودر دائرۂ شریعت ربانیہ وطریقہ احسانیہ داخل نمی کنند الخ۔

تقریر شبہ۔ وجوب تقلید شخصی التزام بیعت شخص معین یا التزام اصلاح از شخص معین تحدید اعداد در دو وظائف باوضاع مخصوصہ وغیرہ ایسے امور جن کی نافعیت فی الدین عند المحققین مجرب ہے یہ تو ظاہر ہے کہ یہ امور فی ذاتہا مقاصد میں سے نہیں بلکہ دیگر مقاصد دینیہ ضروریہ کیلئے مقدمات ہیں اور خود فی ذاتہا ایسے دنیاوی محضہ بھی نہیں کہ جن پر ترتب اجر کی توقع نہ ہو اور یہ امور بہیاٗتہا الکذائیہ زمانہ خیر القرون میں بھی پائے نہ جاتے تھے گو ان کا اطلاق عمومات نصوص کے ماتحت داخل ہے مگر تخصیصات کذائیہ ضرور محدث ہیں تو پھر ان میں اور دیگر بدعات میں

جن کا اطلاق نصوص سے ثابت اور ہیئت کذائی محدث کیا فرق ہوگا اگر محض دنیاوی ہیں تو دلائل شرعیہ سے ان کا
ثابت کرنا کیوں کر درست ہوگا اور منکرین پر نکیر کرنا شرعاً کس طرح جائز ہوگا۔ الغرض اصل مسئلہ حقیقت اور حضرت
شہیدؒ کی عبارات کا صحیح مطلب یا تحقیقی جواب تحریر فرما کر تشفی فرمادیجاوے۔ اپنی اصلاح کے لئے خصوص دعا کا
طالب ہوں والسّلام۔

الجواب۔ فی رد المحتار سنن الوضوء ان کان مما واظب علیہ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم او الخلفاء
الراشدون من بعدہ فسنة والا فمندوب ونفل ج ۱ ص ۱۰۳۔ فی الدر المختار بحث النیة والتلفظ
عند الارادة بها مستحب هو المختار وقیل سنة یعنی احبه السلف او سنة علمائنا اذ لم ینقل عن المصطفیٰ
ولا الصحابة ولا التابعین بل قیل بدعة فی رد المحتار قوله قیل سنة عزاه فی التحفة والاختیار الی
محمد وصرح فی البدائع بانه لم یذکره محمد فی الصلوة بل فی الحج فحملوا الصلوة علی الحج قوله الخ اشار به
للاعتراض علی المصنف بان معنی القولین واحد سمی مستحبا باعتبار انه احبه علماؤنا وسنة باعتبار انه
طریقة حسنة لهم لا طریقة للنبی صلی اللہ علیہ وسلم کما حرره فی البحر قوله بل قیل بدعة نقله فی
الفتح وقال فی الحلیة ولعل الاشبه انه بدعة حسنة عند قصد جمع العزیمة لان الانسان قد یغلب علیه
تفرق خاطره وقد استفاض ظهور العمل به فی کثیر من الاعصار فی عامة الامصار فلا جرم انه ذهب
فی المبسوط والهدایة والکافی الی انه ان فعله لیجمع عزیمة قلبه فحسن فیندفع ما قیل انه یکره الخ
وفی الدر المختار احکام الامامة ومبتدع ای صاحب بدعة وهی اعتقاد خلاف المعروف عن الرسول
لا بمعاندة بل بنوع شبهة فی رد المحتار قوله ای صاحب بدعة ای محرمة والا فقد تکون واجبة کنصب
الادلة علی اهل الفرق الضالة وتعلم النحو المفهم للکتاب والسنة ومندوبة کاحداث نحو رباط ومدرسة
وکل احسان لم یکن فی الصدر الاول ومکروهة کزخرفة المساجد ومباحة کالتوسع بلذیذ المآکل
والمشارب والثیاب کما فی شرح الجامع الصغیر للمناوی عن تهذیب النووی ومثله فی الطریقة المحمدیة
للبرکوی۔ ان عبارات سے امورِ ذیل مستفاد ہوئے (اول) سنت کے کئی معنی ہیں منقول عن الرسول
صلی اللہ علیہ وسلم کما ذکر فی عبارة الطریقة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۲ منقول عن الرسول
صلی اللہ علیہ وسلم او الخلفاء الراشدین کما ذکر فی عبارة واظب علیہ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم
او الخلفاء الراشدون ۳ منقول عن الرسول صلی اللہ علیہ وسلم او الصحابة او التابعین کما فی

عبارۃ اذ لم ینقل عن المصطفیٰ ولا الصحابۃ ولا التابعین ۵ٔ منقول عن العلماء کما فی عبارۃ او سنۃ علمائنا فی تفسیر السنۃ و فی عبارۃ انہ طریقۃ حسنۃ لھم ای العلماء اور چونکہ بدعت کے بھی کئی معنی ہوں گے یعنی سنت کے ہر معنی کے مقابل ۱ غیر منقول عن الرسول ۲ غیر منقول عن الرسول و الخلفاء ۳ غیر منقول عن الرسول او الصحابۃ او التابعین ۴ غیر منقول عن العلماء اور یہ تعدد محض ظاہری ہے ورنہ حقیقت میں سنت کے معنی ہیں۔ ھی الطریقۃ المسلوکۃ فی الدین کما ھو مذکور بعد العبارۃ الاولیٰ باسطر اور یہ سب معانی سنت کو شامل ہے اور بدعت کے معنی ہیں اعتقاد خلاف المعروف عن الرسول لا المعاندۃ بل بنوع شبھۃ یا بعنوان دیگر ما احدث علی خلاف الحق المتلقی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من علم او عمل و حال الخ کذا فی الدر المختار و رد المحتار فی بحث الامامۃ قلت وھذا التلقی عام کان بلا واسطۃ او بواسطۃ الادلۃ الشرعیۃ کما ھو معلوم من القواعد و ھذا المعنی الحقیقی للبدعۃ مراد فی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من احدث فی امرنا ھذا ما لیس منہ الحدیث ای ادخل فی الدین ما ھو خارج من الدین والثابت بالادلۃ داخل فی الدین لا خارج منہ

پس سنت حقیقیہ و بدعت حقیقیہ جمع نہیں ہو سکتیں لیکن بدعۃ صوریہ سنت حقیقیہ کیساتھ جمع ہو سکتی ہے چنانچہ تلفظ بنیۃ الصلوٰۃ کو سنت کہا گیا ہے بعض معانی کے اعتبار سے کہ وہ معنی ایک قسم ہے سنت حقیقیہ کی اور بدعت بھی کہا گیا ہے بعض معانی سنت کے مقابلہ کے اعتبار سے اسی لئے حلبیہ کی عبارت مذکورہ میں اس کو بدعت مان کر حسن کہا گیا ہے جو صریح ہے جواز اجتماع بعض اقسام بدعت مع السنۃ الحقیقیۃ میں اور یہ اجتماع حضرت عمرؓ کے قول نعمت البدعۃ سے بھی مستفاد ہوتا ہے جیسا جزئی حقیقی تو کلی کیساتھ جمع نہیں ہوتی مگر جزئی اضافی کلی کیساتھ جمع ہو سکتی ہے اور یہاں سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ بدعت حسنہ کی جو بعض اکابر نے نفی کی ہے اور مشہور اثبات ہے یہ نزاع لفظی ہے نافی نے اپنی اصطلاح میں بدعت کو حقیقی کیساتھ خاص کیا ہے اور مثبت نے بدعت کو عام لے لیا ہے اور یہی راز ہے کہ صحابہ کو تو کسی امر کے منقول عن الرسول صلی اللہ علیہ وسلم نہ ہونے سے اس کے سنت ہونے میں تردد ہوتا تھا اور بعد کے حضرات کہ صحابہ یا تابعین سے منقول نہ ہونے سے تردد ہوتا تھا وھکذا حتی کہ ہمارے لئے وہ چیز بھی سنت ہو گی جو علماء راسخین نے اصول شرع سے سمجھا ہے اس سے بھی تعدد معانی سنت کی تقویت ہو گئی جب یہ مقدمہ ممہد ہو چکا اب مولانا کے کلام کی طرف متوجہ ہوتا ہوں ان دونوں عبارتوں میں جن چیزوں کو بدعت قرار دیا ہے ان کا بالمعنی الاعم بدعت ہونا تو منافی سنت نہیں لیکن بدعت حقیقیہ ہونا اس صورت میں صحیح ہے جب ان کو احکام مقصودہ فی الشرع سمجھا جاوے اس وقت ان پر بدعۃ حقیقیہ کا حکم کرنا صحیح ہو گا چنانچہ دوسری عبارت

میں قول اس کا قرینہ ہے۔ ہمیں تخریجات محدثہ از احکام شریعت و اسرار طریقت می انگارند۔ اور عبارت اول کو اسی پر محمول کیا جاوے گا کیونکہ محکوم علیہ دونوں عبارات میں ایک ہی چیزیں ہیں بتفاوت یسیر لا یعتبر ولا یؤثر فی الحکم۔ پس مولانا کے کلام کی تو توجیہ سے فراغت ہوئی لیکن اگر کوئی شخص ان کو احکام مقصودہ فی الشرع نہ سمجھے اور اُن کے بدعت غیر بدعت ہونیکی تحقیق کا طالب ہو تو اُس کے لئے ایک ایک جزئی کی تفصیل کرتا ہوں اسی سے قواعد کلیہ بھی سمجھ میں آجاویں گے جن سے دوسرے امور غیر مذکورہ فی المقام کا بھی حکم معلوم ہو جاوے گا پس معروض ہے نماز معکوس کا دین سے کوئی تعلق نہیں وہ ایک قسم کا مجاہدہ ہے اور مثل معالجات طبیہ کے نفس کی تادیب کے لئے ایک معالجہ ہے اس درجہ میں اُس کو سمجھنا بدعت نہیں البتہ اگر اس سے کوئی بدنی ضرر کا اندیشہ ہو تو معصیت ہے ورنہ مباح مثل دیگر ریاضات بدنیہ کے اور اگر اس کو کوئی قربت سمجھے تو بدعت ہے۔ **تقلید شخصی**۔ اس کو حکم مقصود بالذات سمجھنا بیشک بدعت ہے لیکن مقصود بالغیر سمجھنا یعنی مقصود بالذات کا مقدمہ سمجھنا یہ بدعت نہیں بلکہ طاعت ہے **تحدید کلمہ تہلیل الخ** ذکر کو مقصود سمجھنا اور مطلق زیادت عدد کو زیادت اجر کا سبب سمجھنا اور اوضاع و ضربات و جلسات کو از قبیل مصالح طبیہ سمجھنا بدعت نہیں اور خود انکو قربات سمجھنا بدعت ہے۔ **تحدید مار کثیر**۔ اس کو مقصود سمجھنا بدعت ہے اور عوام کے انتظام کیلئے بالنسبہ مطلوب بالغیر ہے **ترجیح مسائل قیاسیہ وکشفیہ واستغراق بجمیع ہمت خود در آں الخ** اس میں ظہور مراد کا قرینہ خود اس کے بعد موجود ہے یعنی اہمال کتاب و سنت مگر بطریق تبرک و تیمن اس طریق پر بدعت ہونے میں کیا شبہ ہے لیکن اگر ہر چیز اپنے درجہ میں رہے تو وہ بدعت نہیں اور جو درجہ ان اعمال میں بدعت ہے اُس میں یہ عذر جو بعد میں مذکور ہے ظاہر ہے کہ نافع و مقبول نہیں جیسا مولانا نے فرمایا۔

حکم بالتزام بیعت۔ یہ جس پر مبنی کیا گیا ہے اُس اعتبار سے بیشک بدعت و زیادت فی الدین ہے اور اگر دوسری بنا صحیح ہو اور وہ بنا وہ ہے جسکے اعتبار سے طبیب کے اتباع شخصی کا التزام کیا جاتا ہے اور اسی کے لوازم میں سے اس کا قائل ہونا بھی ہے کہ اس کے التزام کو ترک کر دینا یا دوسرے کے اتباع سے بدل دینا جائز ہے تو اس صورت میں کوئی وجہ نہیں بدعت ہونیکی۔ اس کے بعد تخریجات کے نسبت جو فرمایا ہے محمل اس کا وہی صورت ہے جب حدود سے آگے بڑھا دیا جاوے اعتقاداً یا عملاً آگے ان کے دلائل کے متعلق فرمایا ہے مراد ان سے وہ دلائل ہیں جو اکثر جہلاء کالعلماء نے ان مقاصد پر اختراع کئے ہیں نہ کہ دلائل صحیحہ جو بفضلہ تعالیٰ احقر کی تالیفات میں مذکور ہیں اس کے بعد تقریر شبہ میں سوال کیا گیا ہے کہ ان میں اور دیگر بدعات میں کیا فرق ہے اگر اہل بدعت اُن کو حدود سے نہ بڑھاتے تو یہ سوال سب امور میں تو نہیں بعض امور میں صحیح تھا لیکن مشاہدہ ہے کہ وہ ان بدعات کو داخل

دین بلکہ عبادات منصوصہ سے بدرجہا زیادہ اور مؤکد خواہ اعتقاداً یا عملاً سمجھتے ہیں اور مخاطبین سے اس قدر بغض رکھتے ہیں جتنا کفار سے بھی نہیں اور امور مذکورہ بالا کے اختیار کرنیوالے ایسے غلو سے منزہ ہیں پس ان دونوں قسم کے اعمال میں فرق ہے الکلام علی سبیل التنزل فی المقام جو توجیہ حضرت مولانا شہیدؒ کے کلام کی ذکر کیگئی ہے اگر اس کو کوئی قبول نہ کرے تو اخیر جواب یہ ہے کہ مولانا نہ مجتہد تھے نہ اپنے سابق علماء سے فائق تھے۔ اگر ہم مولانا کا ادب تو ملحوظ رکھیں اور ان کے ارشاد کو حجت نہ سمجھیں تو ہمارے کسی التزام کیخلاف نہیں۔ غایت مافی الباب اُن کے اس ارشاد سے یہ مسائل بھی مختلف فیہ ہو جاویں گے جس میں نہ قائل پر ملامت نہ قسائل کا اتباع واجب واللہ اعلم ولقبت ھذہ العجالۃ باعداد الجنۃ للتوقی عن الشبھۃ فی اعداد البدعۃ والسنۃ۔ کتبت لسابع رمضان ۵۲ھ۔

رسالۃ التعرف فی تحقیق التصرف

از افاضات قطب عالم مجدد الملۃ حکیم الامۃ حضرت مولانا اشرف علی صاحب دام اللہ برکاتہم

مع ترجمہ اردو از احقر الخدام محمد شفیع دیوبندی عفا اللہ عنہ ومتعہ لفیوضہ وبرکاتہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم + بعد الحمد والصلوٰۃ

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم۔ امابعد توجہ باطنی کے ذریعہ دوسرے شخص پر کوئی اثر ڈالنا جس کو اصطلاح صوفیہ میں تصرف اور توجہ وغیرہ کہتے ہیں اُس کی اصلی حقیقت نہ معلوم ہونیکی وجہ سے عوام بلکہ بہت سے خواص بھی اکثر غلط فہمی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ کوئی اسی کو معیار ولایت و بزرگی سمجھ بیٹھتا ہے کوئی سرے سے اس کا انکار کر دیتا ہے۔ اسلئے مجدد الملۃ حکیم الامۃ سیدی وسندی حضرت مولانا اشرف علی صاحب دامت برکاتہم نے اس مسئلہ کے تمام پہلوؤں کو قرآن و حدیث کی تصریحات وارشادات سے ایک مستقل رسالہ میں واضح فرمایا ہے اُس کے مستحسن یا غیر مستحسن ہونے اور نفع و ضرر کی حدود کو قواعد فقہیہ سے متعین فرمایا ہے یہ رسالہ چونکہ عربی زبان میں ہے اسلئے مناسب معلوم ہوا کہ اصل رسالہ کو بعینہا قائم رکھکر اُس کا اردو ترجمہ بھی ساتھ ہی شائع کر دیا جائے تاکہ عوام و خواص سب منتفع ہو سکیں۔ ترجمہ میں بغرض افادہ عوام لفظی ترجمہ کو چھوڑ کر خلاصہ مطلب کو اختیار کیا گیا اللہ تعالیٰ اُس کو بھی اصل رسالہ کی طرح نافع و مفید بنا دے۔ آمین۔

وقد قال الله تبارك وتعالى في عيسى عليه السلام "وأيدناه بروح القدس" الآية۔

اعلم ان هذا التائيد يحتمل وجوها اقربها عندي ما اختاره صاحب تيسير الرحمٰن المشهور بالتفسير الرحمانی حيث قال بتغليب ملكية على بشرية اھ۔

وحاصله التائيد الباطنى وجه الاقربية موافقة للحديث من قوله عليه السلام لحسان رضى الله عنه اللهم ايده بروح القدس رواه مسلم وغيره وظاهر ان هذه التائيد ليس الا الباطنى فقط وكون هذه الموافقة من اسباب الترجيح ظاهر فان الوحى يفسر بعضه بعضا وحقيقة هذا التائيد افاضة كيفيات خاصة محمودة والقاءها فى النفس ثم آثار خاصة تتعدد حسب اختلاف المقاصد ويسمى هذا التائيد فى عرف اهل التصرف تصرفا وتوجها وهمة وجمع الخواطر فالآية اذن اصل لهذا العمل واصرح منه فى الباب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ بعد الحمد والصلوٰۃ۔ حق تعالیٰ نے حضرت عیسٰی علیہ السلام کے بارہ میں فرمایا ہے ایدناہ بروح القدس یعنی ہم نے جبرئیل کے ذریعہ اُن کی تائید کی۔ یہ تائید جسکا ذکر قرآن مجید میں ہے مختلف صورتوں سے ہو سکتی ہے جنمیں سے میرے نزدیک اس جگہ زیادہ اقرب وہ صورت ہے جسکو تفسیر رحمانی میں اختیار کیا گیا ہے کہ جبرئیل علیہ السلام حضرت عیسٰی علیہ السلام کے ملکی آثار کو ان کے بشری خواص پر غالب کر دیتے تھے اور وہ ان ملکی اثرات سے کام لیتے تھے اور یہ ظاہر ہے کہ یہ وہی تائید باطنی ہے جس کو تصرف کہا جاتا ہے۔ اور اس احتمال (تائید باطنی) کے اقرب ہونیکی وجہ یہ ہے کہ اس احتمال کی تائید ایک حدیث بھی ہوتی ہے وہ یہ کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسانؓ کی متعلق ارشاد فرمایا ہے کہ یا اللہ روح القدس (جبرئیلؑ) کے ذریعہ ان کی تائید کر۔ یہ روایت مسلم شریف میں مذکور ہے ظاہر ہے کہ اس جگہ تائید سے تائید باطنی ہی مراد ہو سکتی ہے (جس سے بمقابلہ کفار اشعار بلیغہ کہنے کی طاقت پیدا ہو) اور چونکہ ایک وحی سے دوسری وحی کی تفسیر ہوتی ہے اس لئے تائید مذکور کی وہی تفسیر راجح معلوم ہوتی ہے جو اس حدیث میں مراد ہے **حقیقت تصرف**۔ اور حقیقت اس تائید کی یہ ہے کہ خاص کیفیات محمودہ کا دوسرے شخص پر افاضہ کیا جاوے جس سے اُس میں آثار خاصہ پیدا ہو جاویں اور یہ آثار اغراض و مقاصد کے اختلاف کی بنا پر مختلف انواع و الوان کے ہوتے ہیں اور اس تائید کو اہل تصوف کی اصطلاح میں تصرف اور توجہ اور ہمت اور جمع خاطر کہتے ہیں۔ **ثبوت تصرف بآیات حدیث**۔ پس یہ آیات اس عمل کیلئے اصل ہیں اور اس سے زیادہ صریح اس باب

قولہ تعالیٰ فی الانفال اذ یوحی ربک الی الملائکۃ انی معکم فثبتوا الذین اٰمنوا علی ما فسرہ الزجاج بقولہ کان باشیاء یلقونہا فی قلوبہم تصح بہا عزائمہم ویتأکد جدہم وللملک قوۃ القاء الخیر فی القلب و یقال لہ الہام کما ان للشیطان قوۃ القاء الشر ویقال لہ الوسوسۃ اھ (کذا فی روح المعانی)۔

واصرح من الاٰیتین فی الدلالۃ ما فی الصحیح من اخبارہ علیہ السلام فی حدیث الوحی عن فعل جبرئیل علیہ السلام یعنی فاخذنی فغطنی الثانیۃ وفیہ فغطنی الثالثۃ الحدیث فالظاہر وھو کالمتعین ان ھذا الغط کان لتقویۃ القلب لتحمل الوحی۔ کما قال العارف المحدث عبد اللہ ابن ابی جمرۃ المتوفی سنۃ ۶۹۹ من الہجرۃ فی بہجۃ النفوس (وھو من الجلالۃ فی شان یحتج بہ الحافظ فی فتح الباری) تحت حدیث بدأ الوحی

میں سورہ انفال کی یہ آیت ہے اذ یوحی ربک الی الملئکۃ انی معکم فثبتوا الذین اٰمنوا (یعنی جب وحی بھیجتا تھا آپ کا پروردگار ملائکہ پر کہ میں تمہارے ساتھ ہوں تم ثابت قدم رکھو ایمان والوں کو) زجاج نے اس آیت کی تفسیر میں کہا ہے کہ یہ تثبیت وتائید فرشتوں کی طرف سے اسطرح ہے کہ وہ کچھ کیفیات مؤمنین کے قلوب میں القا کرتے تھے جس سے اُن کے عزائم صحیح اور ہمتیں قوی ہوجاتی تھیں۔ اور فرشتہ کو حق تعالیٰ نے یہ قدرت دی ہے کہ وہ قلب میں خیر کا القا کر سکتا ہے جسکو الہام کہا جاتا ہے جس طرح شیطان کو القا شر کی قوت حاصل ہے جسکو وسوسہ کہا جاتا ہے (کذا فی روح المعانی) اور ان دونوں آیتوں سے زیادہ صریح باعتبار دلالت کے وہ ہے جو صحیح بخاری میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث وحی میں جبرئیل علیہ السلام کے فعل کے متعلق وارد ہوا ہے کہ مجھے جبرئیل علیہ السلام نے آغوش میں لیلیا اور مجھے دبایا اور پھر دوسری مرتبہ اسی طرح دبایا پھر تیسری مرتبہ اسیطرح کیا۔ (یعنی ابتدا روحی میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر تنزیل وحی کا سلسلہ جاری کرنا تجویز کیا گیا تو جبرئیل علیہ السلام نے افعال مذکورہ کئے) اس میں ظاہر بلکہ متعین یہ ہے کہ یہ دبانا تقویت قلب کے لئے تھا تاکہ وحی کی برداشت ہوسکے جیسا کہ عارف محدث عبد اللہ ابن ابی جمرہ (جو ساتویں صدی ہجری کے اکابر محدثین میں سے ہیں اور حافظ الدنیا ابن حجرؒ انکے اقوال سے فتح الباری میں استدلال کرتے ہیں) اپنی کتاب "بہجۃ النفوس" میں صحیح بخاری کی حدیث بدء الوحی کے تحت میں فرماتے ہیں کہ تیسواں فائدہ اس حدیث سے یہ واضح ہوا کہ دبانے والے کے جسم کا دوسرے شخص کیساتھ اتصال (جو القا کیفیت کے طرق میں سے ایک طریقہ ہے) اس کے ذریعہ اُس شخص میں ایک کیفیت نوریہ پیدا ہو جاتی ہے جس سے یہ شخص اُس کیفیت کا متحمل ہوسکتا ہے جو اُس پر القا کیجاوے۔ کیونکہ جبرئیل علیہ السلام کا جسم جب آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم شریف کیساتھ متصل ہوا تو اُس کے ذریعہ سے آپ میں وحی کے تحمل کی وہ

من صحیح البخاری ما نصہ لوجہ الثلاث وفیہ دلیل علی ان اتصال جرم الغاط بالمغوط وضمہ الیہ (وھو احدی طرق الافاضۃ) تحدث بہ فی الباطن قوۃ نوریۃ متشعشعۃ تکون عونا علی حمل ما یلقی الیہ لان جبریل علیہ السلام لما اتصل جرمہ بذات محمد لسنیۃ حدث لہ بذلک ما ذکرناہ وھو حملہ ما القی الیہ ووقوفہ سمع خطاب الملک ولو یکن لہ قبل ذلک وقد وجد ذلک اھل المیراث من اھل الصوفیۃ المتبعین المحققین اھ فدل الکتاب والسنۃ علی مشروعیۃ ھذا العمل اذا کان لغرض مشروع وان کانت الدلالۃ ظنیۃ لاحتمال الآیۃ والحدیث وجوھا اخر ولا یضر فان المسئلۃ ظنیۃ یکفی فیہا الظن بل ولو لم یکن علیہ دلیل لما اضر لان الفعل ثابت اباحتہ بالقواعد فلا یحتاج الی نقل خاص ویستعملہ کثیر من المشائخ لا سیما النقشبندیۃ منہم لمقاصد

قوت پیدا ہوگئی جو پہلے نہ تھی اور یہ طریقہ آپ کے سچے وارث صوفیہ کو حاصل ہوا۔

ثابت ہوا کہ قرآن وحدیث اس عمل کی مشروعیت وجواز پر دلالت کرتے ہیں اگرچہ دلالت ظنی ہے کیونکہ آیت وحدیث مذکورہ میں دوسرے احتمالات بھی ہو سکتے ہیں مگر دلالت کا ظنی ہونا مقصد کیلئے مضر نہیں کیونکہ مسئلہ ظنی ہے اُس میں ظن غالب کافی ہے بلکہ مسئلہ تو ایسا ہے کہ اگر کوئی خاص دلیل منقول بھی نہ ہوتی جب بھی مضر نہ تھا کیونکہ اس فعل کی مشروعیت قواعد سے معلوم ہے اسلئے کسی نقل خاص کی حاجت نہیں اور بہت سے بزرگان دین بالخصوص مشائخ نقشبندیہ اس کا استعمال مقاصد محمودہ کیلئے کرتے ہیں جو دین میں مطلوب ہیں اور اُن کی کتابوں میں اسکی تفصیل مذکور ہے۔ مثلاً عزم توبہ اور نفس پر خوف وخشیہ یا شوق ورغبت فی الطاعۃ کا رنگ غالب ہو جانا وغیرہ۔

قوت تصرف پیدا ہونے کا طریقہ اور یہ قوت تصرف ان مشائخ میں اکثر مجاہدات وریاضات نفسانیہ سے پیدا ہوتی ہے جیسے کشتی لڑنیکی قوت ریاضت جسمانی (ورزش وغیرہ) سے پیدا ہوتی ہے اور بعض اوقات کسی کسی شخص میں فطرۃً بھی ہوتی ہے مگر یہ صورت بہت قلیل ہے۔

استعمال تصرف کا حکم شرعی۔ اس عمل کا حکم فقہی یہ ہے کہ فی نفسہ مباح وجائز ہے پھر غرض ومقصود کے تابع ہے یعنی اگر اس کا استعمال کسی غرض محمود کیلئے کیا جاوے جیسے تصرفات مذکورہ جو مشائخ صوفیہ کے معمول ہیں تو یہ فعل بھی (تبعًا للغرض) محمود سمجھا جاوے گا اور اگر کسی مقصد مذموم کیلئے اس کا استعمال کیا تو یہ فعل بھی مذموم ہو جاوے گا پھر مذمت وکراہت میں جو درجہ اس کی غرض اور مقصد کا ہوگا اُسی کے مطابق اُس فعل کی مذمت وکراہت میں کمی بیشی ہوگی۔ جیسے کشتی لڑنا کہ اپنی ذات میں مباح ہے اور حکم میں اپنی غرض کے تابع ہے۔

محمودة مطلوبة من كونه في زبر هو كالعزم على التوبة وكانصباغ النفس بالخشية او الشوق والرغبة في
الطاعة وامثالها وهذه القوة في هؤلاء المشائخ اهل الافاضة على مثل هذا الالقاء اكثر ما يكون بالرياضة
والمزاولة النفسانية كقوة المصارعة البدنية يكون بالرياضة الجسمانية وقد يكون فطريا في بعض
النفوس وقليل ما هو۔ **وحكمه الفقهي** مع اباحته في نفسه انه تابع الغرض فمتى كان غرضه محمودا
كالتصرفات المذكورة المعمولة للمشائخ كان محمودا وان كان مذموما كان مذموما على اختلاف درجات الذم
كالمصارعة البدنية فانها مباحة في ذاتها تابع في حكمها للغرض بها فالتصرفان متحدان نوعا باعتبار الذات متغائران
صنفا باعتبار المتعلقات وعلى كل حال فهو ليس بكمال ديني ولا من علامات القبول في شيء وكان
هذا كل كلام في اصل المسئلة وبقي بعض التنبيهات المهمة على بعض ما يتعلق بها۔
التنبيهات۔ (التنبيه الاول) ان هذا التصرف الذي يستعمله المشائخ هل هو سنة ام لا۔ فالذي
اري كنت كتبته قبل هذا في التشرف الثاني من رسالتي الطرائف والظرائف اري نقله بلفظه كافيا في هذا المقام وهو هذا
فائدة تتعلق بالتصوف في مسئلة التصرف صح عنه صلى الله عليه وسلم في بعض الحوادث ضربه صلى الله عليه وسلم

خلاصہ یہ کہ دونوں قسم کے تصرف باعتبار ذات اتحاد نوعی رکھتے ہیں اور باعتبار متعلقات کے ان میں صنفی تفاوت
ہے۔ اور ہر حال میں یہ تصرف کوئی کمال دینی نہیں ہے اور نہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مقبول و مقرب ہونیکی علامت ہے
(بلکہ ہر مشق کرنیوالا یہ قوت اپنے اندر پیدا کر سکتا ہے اگرچہ فاسق کافر ہی کیوں نہ ہو جیسے بہت سے جوگیوں کے قصے
مشہور ہیں) یہانتک تمام کلام اصل مسئلہ کے متعلق تھا۔ اب چند ضروری تنبیہات یہاں بیان کیجاتی ہیں جن سے
مسئلہ کا تعلق ہے۔
تنبیہات۔ (تنبیہ اول) اس بارہ میں کہ یہ تصرف جس کو مشائخ استعمال کرتے ہیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
کی سنت ہے یا نہیں سو اس بارہ میں جو کچھ مجھے ثابت ہوا وہ میں رسالہ الطرائف والظرائف کے حصہ دوم میں
دوم میں لکھ دیا ہے اسی کا بعینہ اس جگہ نقل کر دینا کافی معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے۔
فائدہ۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل صحیح کیساتھ یہ منقول ہے کہ آپ نے بعض لوگوں کے سینہ پر ہاتھ مارا جس سے
اُن کا وسوسہ جاتا رہا اور بعض بیماریوں کے بدن پر دست مبارک پھیرا جس سے اُن کا مرض جاتا رہا اس سے بعض
لوگوں کو یہ وہم ہو گیا کہ آپ نے تصرف کا استعمال فرمایا مجھ کو زیادہ بعید نہیں کہ اس قسم کی روایات سے کوئی
شخص استعمال تصرف کے سنت ہونے پر [illegible] لگے لیکن جب غور سے دیکھا جاوے تو یہ استدلال

فی صدر بعض او مسح صلی اللہ علیہ وسلم بیدہ الشریفۃ علی بدن بعض و ذہاب لوسوسۃ فی الاول و ذہاب المرض فی الثانی فاوہو ظاہر ہذہ الاحادیث استعمالہ التصرف ولا یبعد الاستدلال بامثالہا علی کون مثل ہذا التصرف سنۃ لکن اذا دقق النظر لا یتم ہذا الاستدلال لان کونہ تصرفا یتوقف علی انہ جمع ہمتہ وخاطرہ لحدوث الاثار ولم یثبت بل یحتمل انہ فعل ما فعل بعد ما انکشف علیہ بالوحی نفع بنفس ہذہ الاعمال ہذ دون ان یجمع ہمتہ وارادتہ ولیس ہذا من التصرف المتعارف فی شیء ومن ثم ذکر العلماء ہذہ الواقعات فی باب المعجزات التی تغائر التصرفات واوضح القرائن علی عدم صدور التصرفات عنہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ لم یتصرف قط فی قلب ابی طالب مع شدۃ حرصہ صلی اللہ علیہ وسلم علی ایمانہ واقتصر علی الدعاء لہ ودعوتہ الی الاسلام واللہ اعلم. ولو سلم صدورہا عنہ صلی اللہ علیہ وسلم احیانا لم یثبت بہ سنیتہا الموقوفۃ علی الاعتیاد کما لا یقال بسنیۃ المصارعۃ بوقوعہا مع رکانۃ واللہ اعلم بل لو ثبت الاعتیاد لم یحکم بکونہا سنۃ مقصودۃ فی الدین لان السنۃ العادیۃ لا یلزم کونہا عبادۃ. انتہت الفاظہ

(التنبیہ الثانی) ہل ہو من علامات الولایۃ او من لوازم المشیخۃ فالجواب لا کاستعمال

تام نہیں ہے۔ کیونکہ اس عمل کا تصرف ہونا اسکا محتاج ہے کہ نقل صحیح سے یہ ثابت ہو کہ آپنے اپنی باطنی قوت کو ان آثار کے پیدا کرنیکے لئے جمع فرمایا ہو اور یہ بات ثابت نہیں ہے بلکہ یہ احتمال بھی ہے کہ آپنے یہ افعال اس بنا پر کئے ہوں کہ آپ کو بذریعہ وحی ان افعال کا ان لوگوں کے حق میں بلا جمع خواطر و استعمال تصرف نافع و مفید ہونا معلوم ہو گیا ہو اور اس احتمال کی بنا پر یہ افعال اصطلاحی تصرف میں ہرگز داخل نہیں ہو سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام علماء امت نے ان واقعات کو معجزات میں شمار کیا ہے جو کہ تصرف سے بالکل جدا ہیں۔ اور سب سے زیادہ واضح قرینہ اس بات پر کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کبھی تصرف صادر نہیں ہوا یہ ہے کہ آپنے ابو طالب کے قلب میں تصرف نہیں فرمایا باوجودیکہ آپ ان کے ایمان لانیکے بہت زیادہ متمنی اور خواہشمند تھے بلکہ ان کیلئے صرف دعا اور دعوت دینے پر کفایت فرمائی۔ اور اگر کسی وقت آپسے تصرف کا صدور تسلیم بھی کر لیا جائے جب بھی اس سے اس فعل کا سنت اصطلاحی ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اصطلاحی سنت ہونا اسپر موقوف ہے کہ یہ فعل معمول ہو یہی وجہ ہے کہ کشتی لڑنیکو سنت نہیں کہتے حالانکہ ایکمرتبہ آپنے رکانہ رضی اللہ عنہ کیساتھ کشتی بھی کی ہے بلکہ اگر عادت ہونا بھی ثابت ہو جائے جب بھی سنت مقصودہ ہونیکا حکم نہیں کیا جا سکتا کیونکہ سنت عادیہ کیلئے یہ لازم نہیں کہ وہ عبادت بھی ہو۔

(تنبیہ دوم) کیا تصرف ولایت اور بزرگی اور مقبولیت عند اللہ کی علامت ہے تو جواب یہ ہے کہ ہرگز نہیں

سائر القوی الجارحة الفاعلة وقد مر من قبل۔

(التنبیه الثالث) هل فی التصرف المعمول للمشائخ شئ من الضرر الدارض دینویا او دینیا مع اباحتہ فی ذاتہ فالجواب نعم۔ اما الدنیوی فاضمحلال قوی العامل الدماغیة والقلبیة وخوف الامراض الناشئة من هذا الضعف وهو کثیر مشاهد۔ واما الدینی فتوهم العوام الولایة فی المفید وهو ضرر اعتقادی وترک المستفید اهتمام الاصلاح والقناعة علی هذا العمل وهو ضرر عملی ولاجل هذه المضار العارضة ترکها المحققون من القوم ولم تکن هذه المضار فی السلف لقوة ابدانهم وسلامة فطرتهم وصفاء اذهانهم فلا یقاس الخلف علی السلف هذا۔ وانظر فی الباب السابع من کتاب دلائل القرآن علی مسائل النعمان للفاضل الصالح المولوی محمد شفیع الدیوبندی بارک الله تعالی فی عمرہ وعلمہ وعملہ تجد فیہ بعض الفوائد المتعلقة بالباب والله اعلم بالحق والصواب کتبه اشرف علی التهانوی عفی عنه۔ فی العشر الاواخر من رمضان سنہ ۱۳۵۲ھ

جیسے دوسرے قوی بدنیہ اور ہاتھ پیر وغیرہ کے استعمال کا حال ہے وہی اس کا ہے جیسا کہ پہلے گذر گیا۔

(تنبیہ سوم) کیا استعمال تصرف میں کوئی دینی یا دنیوی مضرت بھی ہے تو جواب یہ ہے کہ ہاں بعض مضرتیں بھی ہیں دنیوی مضرت تو یہ ہے کہ اسکی کثرت کرنیسے عامل کے قوی دماغیہ اور قلبیہ ضعیف و مضمحل ہو جاتے ہیں اور اُسکی وجہ سے بہت سے امراض پیدا ہونیکا خطرہ ہے جیسا کہ بکثرت مشاہدہ و تجربہ ہوا ہے۔ اور مضرت دینی یہ ہے کہ عوام اس کو ولایت و بزرگی کی علامت سمجھتے ہیں اور یہ ایک اعتقادی ضرر ہے اور مرید کا یہ ضرر ہے کہ وہ اکثر اسی پر قناعت کر بیٹھتے ہیں اور اصلاح کا اہتمام چھوڑ دیتے ہیں اور یہ عملی ضرر ہے اور انہیں مضرتوں کی وجہ سے محققین طریق نے اس کا استعمال چھوڑ دیا ہے اور سلف صالحین کے زمانہ میں یہ مضرتیں بوجہ مضبوطی قوی اور سلامت فطرت اور خوش فہمی کے موجود نہ تھیں لیکن خلف کو سلف پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ خوب سمجھ لو۔ اور مزید فائدہ کیلئے رسالہ دلائل القرآن علی مسائل النعمان کے ساتویں باب کا مطالعہ کیا جاوے جسکو فاضل صالح مولوی محمد شفیع صاحب دیوبندی نے تالیف کیا ہے اللہ تعالیٰ اُن کی عمر اور علم و عمل میں برکت عطا فرماوے تو اس مسئلہ کے متعلق بعض فوائد اُس میں بھی ملیں گے۔

(حضرت مصنف دامت برکاتہم نے حسن ظن سے الفاظ مذکورہ احقر کے متعلق تحریر فرمائے ہیں اس ناکارہ کو چونکہ اپنی حالت معلوم ہے اس لئے ترجمہ میں یہ الفاظ چھوڑ دینے کو دل چاہتا تھا مگر یہ سمجھکر کہ بزرگوں کے الفاظ میں بھی برکت ہوتی ہے اُن کو بعینہا قایم رکھا۔

والله المستعان وعلیه التکلان۔ کتبہ الاحقر محمد شفیع عفا اللہ عنه۔ ۳ شوال سنہ ۱۳۵۲ھ۔

رسالہ تقدیس القرآن المنیر عن تدنیس التصاویر

السوال - مخدومی السنۃ حکیم الامۃ حضرت مولانا - بعد سلام مسنون الاسلام عرض ہے کہ ایک صاحب کا ترجمہ قرآن حکیم جلد دوم شائع ہو چکا ہے اسکے صفحہ ۲۳ پر پورے صفحہ کی تصویر ذو القرنین کی سورۃ الکہف کی تفسیر کے سلسلہ میں دی گئی ہے - قرآن حکیم کیساتھ ایسی تصویر کی اشاعت سے میرا دل جل گیا میں سورۂ یوسف کا ترجمہ دیکھ رہا تھا اور اُس میں صاحب مذکور نے ان کیدکن عظیم کی تفسیر میں یہ ثابت کرنیکی کوشش کی ہے کہ اس آیت کا مفہوم یہ نہیں کہ مکر عورتوں کیلئے خاص ہے بلکہ مکر فریب دغا سب مردوں کا کام ہے ابھی اس مقام کا مطالعہ کر رہا تھا کہ اتفاق سے تصویر پر نظر پڑی قرآن حکیم میں تصویر کی اشاعت سے غضب و غصہ کی لہر بدن کے رونگٹے رونگٹے میں دوڑ گئی اور وہ ترجمہ جس دوست کا تھا بغیر پڑھے اُسکے پاس بھیج دیا - غالباً حضور کے پاس یہ واقعہ سب پہونچ گیا ہوگا اس کے متعلق کیا علاج کیا جاوے -

الجواب - وھو الموفق للصواب - اول چند مقدمات معروض ہیں (مقدمہ اولیٰ) تصویر ذی حیات کی بنانا علی الاطلاق حرام و معصیت شدیدہ ہے خواہ ذو ظل یعنی مجسمہ ہو خواہ غیر ذی ظل یعنی منقوشہ ہو لاطلاق احادیث الوعید و خصوص النکیر علی الرقم غیر ذی الظل وھو ما فی صحیح البخاری باب ما وطئ من التصاویر - عن عائشۃ رضی قالت قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من سفر وقد سترت بقرام لی علی سھوۃ لی فیہ تماثیل فلما راٰہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ھتکہ وقال اشد الناس عذابا یوم القیمۃ الذین یضاھون بخلق اللہ قالت فجعلناہ وسادۃ او وسادتین وللاجماع قال النووی بعد نقل حرمۃ صنع تصاویر الحیوانات ما نصہ ولا فرق فی ھذا کلہ بین ما لہ ظل وما لا ظل لہ ھذا تلخیص مذھبنا فی المسئلۃ وبمعناہ قال جماھیر العلماء من الصحابۃ والتابعین ومن بعدھم وھو مذھب الثوری ومالک وابی حنیفۃ وغیرھم وقال بعض السلف انما ینھی عما کان لہ ظل ولا باس بالصور التی لیس لھا ظل وھذا مذھب باطل فان الستر الذی انکر النبی صلی اللہ علیہ وسلم الصورۃ فیہ لا یشک احد انہ مذموم ولیس لصورتہ ظل مع باقی الاحادیث المطلقۃ فی کل صورۃ - رہا استثناء الا رقما فی ثوب کا سو چونکہ یہ استثناء دوسرے نصوص صحیحہ صریحہ قویہ و اجماع سے معارض ہے اور تاریخ معلوم نہیں اس لئے یا منسوخ ہے بنا بر قاعدہ - اذا تعارض المحرم والمبیح ترجح المحرم - اور یا ماوّل یا مقید ہے اور وہ تاویل یہ ہے جس کو صاحب فتح نے ابن العربی سے نقل کیا ہے - بقولہ الثالث ان کانت الصورۃ باقیۃ الشکل حرم وان قطعت الراس وتفرقت الاجزاء

جاز قال وهذا هو الاصح - اور نیز صاحب فتح نے اس تاویل کی تائید میں فرمایا ہے ویؤید هذا الجمع الحديث الذي
في الباب قبله في نقض الصور اى فى صحيح البخاري عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يترك في بيته
شيئا فيه تصاليب (وفي نسخة تصاوير) الا نقضه اھ) اور تقييد بممتہن کو صاحب فتح نے ابن العربی سے نقل کیا ہے
بقوله الرابعة ان كان مما يمتهن جاز وان كان معلقا لم يجز اه كذا في الحواشي على صحيح البخاري باب التصاوير
الى باب من كره القعود على الصور ولفظ حديث الباب الاخير قال ما هذه النمرقة قلت لتجلس عليها
وتوسدها قال ان اصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيمة الخ اور قرینہ تعلیل کا یہ ہے کہ عادۃً ثوب ممتہن
ہوتا ہے چنانچہ جو ثوب ممتہن نہ تھا جیسا حدیث اول میں ہے قد سترت بقرام الخ اس میں آپ نے جائز نہیں رکھا اور
اور فرضاً اگر استثناء رقم کے تعارض و مخالفت اجماع و تاویل و تقیید مذکور سے قطع نظر کر لیا جاوے اور اس مذہب
کو بھی محتمل الصحۃ مان لیا جائے تب بھی کلیات شرعیہ سے ایک دوسری قید سے اس کی تقیید ضروری ہے وہ یہ کہ اس
سے کوئی محذور لازم نہ آوے اور یہاں محذور مشاہد ہے چنانچہ اس توسع کا عوام پر یہ اثر ہوا کہ تصویر سے مطلقاً
نفرت نہیں رہی مجسمہ تک کو جائز سمجھنے لگے شہوت انگیز اور فحش تصویریں التذاذ کے لئے رکھنے لگے سو ایسی حالتیں
تو مباحات متفق علیہا بھی حرام ہو جاتے ہیں چنانچہ ایسے ہی عارض سے اجنبیہ کی چادر پر نظر کرنے کو فقہاء نے حرام فرمایا
اور تعجب نہیں کہ اوپر باب اخیر کی حدیث میں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جلوس و توسد کو بھی ناپسند فرمایا اس کا
یہی محمل ہو اس حیثیت سے مجوزین ممتہن پر بھی اشکال نہیں رہا - بہرحال کاغذ وغیرہ پر متعارف منقوش تصویریں یقیناً
حرام ہیں خواہ لعینہا خواہ لغیرہا اور ظاہر ہے کہ قرآن مجید میں جو تصویر بنائی یا رکھی جاوے گی بوجہ مجاورت قرآن مجید کے
وہ کسی طرح بھی ممتہن و مبتذل نہیں ہو سکتی تو اس میں اس قول پر بھی گنجائش نہیں نکل سکتی خصوصاً جبکہ وہ کسی معظم کی
ہو تو وہاں تو خود اس کی ذاتی عظمت سے بھی اور مجاورت قرآن سے بھی بجائے ابتذال کے اس کی تعظیم کی جاوے گی
جو صریح مزاحمت و مصادمت ہے حکم شرعی کی کہ جس کی اہانت کا حکم تھا اس کی تعظیم کی جاتی ہے اور کسی معظم کے نا
مزد ہو جانے سے اس میں عظمت نہیں آ جاتی بیت اللہ میں حضرت ابراہیم علیہ السلام و حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کی تصاویر
تھیں مگر آپ نے جو ان کے ساتھ معاملہ کیا حدیثوں میں مذکور اور مشہور ہے گوسالہ سامری پر آلہ کا نام لگا دیا گیا تھا -
كما في قوله تعالى فقالوا هذا الهكم واله موسى فنسى الآية مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس کے ساتھ قولاً و عملاً جو معاملہ
فرمایا وہ قرآن مجید میں مذکور ہے وانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا لنحرقنه ثم لننسفنه في اليم نسفا الآية -
(مقدمہ ثانیہ) اہل جاہلیت نے جیسے خانہ کعبہ کے حول میں بت کھڑے کئے تھے اسی طرح جوف کعبہ کے اندر تصاویر

منقوش بھی بنائی تھیں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں قسم تصاویر کیساتھ یکساں معاملہ فرمایا یعنی نہایت اہتمام کیساتھ ان کا ازالہ فرمایا کما فی زاد المعاد فصل فی الفتح الاعظم (فتح مکہ) ثم نھض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاقبل الی الحجر الاسود وفی یدہ قوس حول البیت ثلثمائۃ وستون صنما فجعل یطعنھا بالقوس فتساقط علی وجوھھا و دعا عثمان ابن طلحۃ فاخذ منہ مفتاح الکعبۃ فامر بھا ففتحت فدخلھا فرائی فیھا الصور ورائی فیھا صورۃ ابراھیم و اسمٰعیل ورای فی الکعبۃ حمامۃ من عیدان فکسرھا بیدہ وامر بالصور فمحیت اھ مختصرا وفی سیرۃ ابن ھشام ذکر الاسباب الموجبۃ للمسیر الی مکۃ وذکر فتح مکۃ وحدثنا بعض اھل العلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دخل البیت یوم الفتح فرائی فیہ صور الملئکۃ وغیرھم الی قولہ ثم امر بتلک الصور کلھا فطمست اھ مختصرا ان روایات سے جس طرح مقصود پر استدلال کرونگا جسکی تقریر عنقریب آتی ہے اسیطرح اسپر بھی استدلال صحیح ہے کہ غیر ذی ظل تصویر بھی حرام ہے کیونکہ جوف کعبہ کی اکثر تصاویر ایسی ہی تھیں کما یدل علیہ لفظ الصور ولفظ المحو والطمس۔ نیز مجموعی دلائل حرمت تصویر غیر ظل مذکورہ مقدمتین سے اس کا جواب بھی نکل آیا جو بعضی لوگ کہا کرتے ہیں کہ انتظامی مصلحت سے آپنے ایسا کیا کہ یہ مفضی الی الشرک نہ ہوجائے جیسا سابق میں ہوا ورنہ فی نفسہ اسکی اجازت ہے اور اب اسکا احتمال نہیں بوجہ ترقی علم کے جواب ظاہر ہے کہ ترقی علم سے زیادہ مانع حکومت تھی تو حکومت حقہ ہوتے ہوئے اگر تصاویر جوف کعبہ کی باقی بھی رہتیں تو ہرگز افضاء الی الشرک محتمل نہ تھا۔ دوسرے مفسدہ افضاء الی الشرک میں تو منحصر نہیں اگر خاص یہ مفسدہ محتمل نہ رہا تو دوسرے مفاسد بھی حرمت کیلئے کافی ہیں۔ جن میں بعض مقدمہ اولیٰ میں مذکور ہوئے ہیں فی قولی اور فرضاً اگر استثناء رقم الخ۔

(مقدمہ ثالثہ) قرآن مجید کا درجہ عظمت و احترام میں خانہ کعبہ سے بدرجہا بڑھا ہوا ہے۔ دلیلہ قول ابن عمرؓ مرفوعا قد نظر یوما الی الکعبۃ فقال ما اعظمک وما اعظم حرمتک والمؤمن اعظم حرمۃ عند اللہ منک۔

(تکشف احادیث صدوری وسوم عن الترمذی) ومثلہ لایقال رأیا فھو مرفوع حکما ولم ینقل فیہ اختلاف من احد واختلفوا فی التفاضل بین النبی صلی اللہ علیہ وسلم وبین القرآن کما فی الدر المختار وعنہ علیہ الصلوۃ والسلام القرآن احب الی اللہ تعالیٰ من السموات والارض ومن فیھن فی رد المحتار وظاھرہ یعم النبی صلی اللہ علیہ وسلم والاحوط الوقف (قبیل باب المیاہ) ورد فی المقاصد الحسنۃ حرف الھمزۃ تحت حدیث آیۃ من کتاب اللہ خیر الخ (روایات ظاھرھا ترجیح ھذا الظاھر)۔ ان مقدمات ثلثہ کے بعد مدعا ظاہر ہے کہ جب تصویر ذی حیات کا اتخاذ و اقتناء اگرچہ غیر ذی ظل ہو حرام اور معصیت شدیدہ ہے کما فی المقدمۃ الاولیٰ اور آپنے خانہ کعبہ کے

اندر ایسی تصاویر کا رکھنا گوارا نہیں فرمایا کما فی المقدمۃ الثانیۃ تو قرآن مجید کے اندر جو کہ خانہ کعبہ سے افضل ہے (کما فی المقدمۃ الثالثۃ) کیسے گوارا ہو سکتا ہے بلکہ سخت حرام اور معصیت شنیعہ وقبیحہ ہوگا خصوص ایسی حالت میں کہ ائمہ دین نے تجرید قرآن میں بیحد اہتمام فرمایا ہے چنانچہ بعض روایات اتقان سے نقل کیجاتی ہیں۔ قد اخرج ابو عبید وغیرہ عن ابن مسعود ومجاهد انهما کرها التعشیر واخرج ابن ابی داؤد عن النخعی انه کان یکره العواشر والفواتح وتصغیر المصحف وان یکتب فیه سورة کذا وکذا واخرج عنه انه اتی بمصحف مکتوب فیه سورة کذا وکذا آیة فقال امح هذا فان ابن مسعود کان یکره واخرج عن ابی العالیة انه کان یکره الجمل فی المصحف وفاتحة سورة کذا وخاتمة سورة کذا وقال الحلیمی تکره کتابة الاعشار والاخماس واسماء السور وعدد الآیات فیه لقوله جردوا القرآن وقال البیهقی ولا یخلط به ما لیس فیه کعدد الآیات والسجدات والعشرات والوقوف واختلاف القراءات ومعانی الآیات۔ (فصل فی آداب کتابته) گو عارض ضرورت صیانت قرآن عن الغلط والخلط کے سبب ایسی چیزوں کی اجازت دیدی گئی جن کو اس صیانت میں دخل تھا چنانچہ اتقان فصل مذکور ہی میں ہے قد اخرج ابن ابی داؤد عن الحسن وابن سیرین انهما قالا لا باس بنقط المصاحف واخرج عن ربیعة ابن ابی عبد الرحمن انه قال لا باس بشکله وقال النووی نقط المصحف وشکله مستحب لانه صیانة عن اللحن والتحریف اھ جب ائمہ دین نے ایسی چیزوں سے تجرید قرآن کو ضروری فرمایا ہے جو فی نفسہ مباح تھیں تو اسباب و آلات معصیت کو قرآن کا جزو بنانا یا اُس کا اُن سے متلبس کرنا کب جائز ہوگا یہ تلبس تو بوجہ تصاویر کے قاذورات معنویہ ہونیکے مشابہ القاء المصحف فی القاذورات یا القاء قاذورات علی المصحف کے ہے جسکو فقہاء نے بعنوان اول کفر کہا ہے اتنا تفاوت ہوگا کہ قاذورات اگر حسی ہیں تو کفر حسی اور جلی ہوگا اور اگر قاذورات معنوی ہیں تو کفر خفی یعنی مشابہ کفر جلی کے ہوگا۔ جیسے حدیث میں اسی بناء پر ریاء کو شرک خفی فرمایا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ حرکات وغیرہ پر تصاویر کا قیاس بالکل باطل ہے کیونکہ اُن چیزوں کا تو صیانت قرآن میں دخل ہے جو مقاصد قرآن سے ہے تصاویر کا اُس میں کیا دخل جو کہ مقاصد قرآن کے صریح خلاف ہے فاین هذا من ذاك جب اس فعل کا منکر اور مضر فی الدین ہونا ثابت ہوگیا اور سد منکر سب مسلمانوں پر بقدر قدرت فرض ہے اسلئے سب مسلمانوں کو اس کے روکنے میں سعی کرنا چاہئے اور کچھ نہیں اتنی قدرت تو بلا کسی خطر و ضرر کے سب کو حاصل ہے کہ ایسا قرآن نہ خریدیں نہ پاس رکھیں واللہ الموفق بمناسبت مضمون کے ان سطور کا ایک لقب بھی تجویز کرتا ہوں۔ تقدیس القرآن المنیر عن تدنیس التصاویر۔

۲ ربیع الثانی ۱۳۵۵ھ

(نوٹ الف) آپ نے علاج پوچھا ہے ہم جیسوں کے کرنیکا جو کام تھا وہ پیش کر دیا آگے دوسرے حضرات کا کام ہے کہ اس تکبیر کی اشاعت کریں علماء سے فتاویٰ حاصل کرکے اس تکبیر کو موکد بنائیں۔ اشرف علی۔ ۲ ربیع الثانی ۱۳۵۵ھ

(نوٹ ب) تقریباً ایک عشرہ کے بعد مستفتی صاحب کا ایک اور خط آیا جس سے معلوم ہوا کہ اس تصویر کا ماخذ ایک مجسمہ ہے جو مصر کے آثار قدیمہ میں دستیاب ہوا اور خط کیساتھ اسکا فوٹو بلاک بھی آیا چونکہ اس سے احتمال تھا کہ شدید کسیکو نا واقفی کیوجہ سے حکم بدلجانیکا شبہ ہو جاوے اس لئے متنبہ کر دیا گیا کہ اس کا بھی وہی حکم ہے جو رسالہ ہذا میں مذکور ہے۔

(نوٹ ج) پھر تقریباً ایک ہفتہ کے بعد مستفتی صاحب کا ایک تیسرا خط آیا جس میں لکھا تھا کہ کل مولانا (مؤلف ترجمہ مذکورہ) نے لکھا ہے کہ انھوں نے میری چٹھی سے متاثر ہو کر کتاب کے شائع کنندہ کو لکھدیا ہے کہ کل تصاویر کو قرآن مجید کے ترجمہ سے نکالدیا جائے اھ میں نے اس خط کا یہ جواب لکھا ہے کہ ماشاء اللہ تعالیٰ یہ آپ کے خلوص کا اثر اور انکے سلامت قلب کی دلیل ہے۔ دونوں کیلئے اللہ تعالیٰ سے دعائے مزید کرتا ہوں۔ فقط

اکرم بہ من جواب واعظم بہ من حق وصواب احقر ظفر احمد تھانوی بقلم خود۔ خانقاہ امدادیہ تھانہ بھون۔ ۴ ربیع الثانی ۱۳۵۵ھ	للّٰہ در المجیب دام ظلہ لقد اجاب بما ہو عین الحق والصواب وکشف الحجاب عن وجہ الصور فی کل باب محمد مصطفیٰ بجنوری مقیم میرٹھ محلہ کرم علی
ہذا ہو الحق وما ذا بعد الحق الا الضلال احقر عبد الکریم گمتھلی عفی عنہ خانقاہ امدادیہ تھانہ بھون ۴ ربیع الثانی ۱۳۵۵ھ	ہذا ہو التقریر فی مسئلۃ التصویر سراج احمد امروہی مدرس خانقاہ امدادیہ تھانہ بھون۔ ۴ ربیع الثانی ۱۳۵۵ھ

یہ ناپاک سلسلہ جو قرآن پاک میں تصاویر کا شروع کیا ہے اس کے مٹانے کے لئے ہر مسلمان پر واجب ہے کہ ہر ممکن کوشش کو کام میں لاویں۔ عبد المجید بچھرایونی۔

رسالہ سد الغلط والمفاسد فی حکم اللغط عند المساجد

سوال۔ یہاں کے ایسوسی ایشن کے چند مقتدر لیڈروں کی طرف سے ایک استفسار خدمت عالیہ میں روانہ ہے امید ہے کہ جناب رائے گرامی سے مطلع فرما کر ممنون فرماویں۔

جناب پر روشن ہے کہ آئے دن مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان مساجد کیسامنے باجہ بجانے کے متعلق کس قدر کشت وخون ہوتے رہتے ہیں۔ چنانچہ بمبئی کے خونی ہنگامہ سے یہاں کے ایسوسی ایشن کے چند لیڈر بہت متاثر

ہوئے، اور اب وہ چاہتے ہیں کہ ہندوستان کے معزز علماء عوام کو سمجھا دیں کہ ان باتوں پر لڑنا خواہ مخواہ کو جانی ومالی نقصانات کا شکار ہونا ہے۔

الجواب۔ اس میں تو کچھ شک ہی نہیں کہ گانا بجانا مطلقاً اور مسجد کے قریب خصوصاً فی نفسہ امر منکر ہے واجب الانسداد ہے جزو اول کی دلیل نصوص عامہ ہیں۔ اور جزو ثانی کی دلیل یہ آیت ہے وما کان صلاتهم عند البیت الا مکاء وتصدیة الخ (انفال) فی روح المعانی مکاء ای صفیرا وتصدیة ای تصفیقا وهو ضرب الید بالید بحیث یسمع له صوت۔ یروی انهم کانوا اذا اراد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یصلی یخلطون علیه بالصفیر والتصفیق الی قوله والماثور عن ابن عباس وجمع من السلف ما ذکرناه الخ ملخصاً۔ اور ظاہر ہے کہ سیٹی بجانا اور تالی بجانا ڈھول وغیرہ بجانے اور مجمع کے مل کر گانے سے بدرجہا اہون اور ادون ہے۔ جب اخف واہون پر نکیر کیا گیا تو اثقل واشد پر تو بدرجہ اولیٰ نکیر ہوگا۔ اگرچہ اُس میں بجز تلہی وتلعب کے اور کوئی غرض ونیتہ فاسدہ معارض مقاصد اسلامیہ کے بھی نہ ہو لاطلاق النصوص وللزوم التخلیط والتشویش علی المصلین فی فعلها عند المساجد اور بعلت تلہی مطلقاً اور بعلت تخلیط وتلبیس خصوصاً مسلمانوں کو بھی اس سے روکا جائیگا گو اُس میں کوئی اور غرض فاسد بھی نہ ہو اور اگر کوئی غرض فاسد بھی منافی مقاصد اسلام کے ہو جیسے مشرکین مکہ کی نیت تھی یعنی اہانت واستخفاف اسلام وا غاظت اہل اسلام اور جیسے اب بھی بعض مقامات پر قرائن قویہ سے کفار کی ایسی ہی اغراض معلوم ہوتی ہیں تو اس حالت میں اس فعل کی شناعت اور بڑھ جائیگی حتی کہ ایسے امور سے جن کا اثر اس قسم کا ہو ذمیوں کو بھی باوجود اس کے کہ اُن کیساتھ قانون اسلامی میں بہت رواداری برتی جاتی ہے روکا جاتا ہے اگرچہ وہ اثر اُسکی نیت میں بھی نہ ہو منع کیلئے لزوم کافی ہے التزام شرط نہیں چنانچہ اہل ذمہ کے احکام میں سے یہ بھی ہے الا حق ان لا یترکوا ان یرکبوا الا للضرورة واذا رکبوا للضرورة فلینزلوا فی جامع المسلمین وفی نسخة فی مجامع المسلمین (ہدایہ فصل فیما ینبغی الذمی) اور یہ فعل مبحوث عنہ تو اعزاز وتنویہ کفر واستخفاف واخماد اسلام میں اُس سے بھی اشد ہے تو اُس سے کیوں نہ روکا جائیگا لیکن یہ سب وجوب منع وغیرہ اُس وقت ہے جب منع پر قدرت ہو خواہ بلا واسطہ جیسے اسلامی حکومت کی حالت ہوتی ہے خواہ بواسطہ جیسے اسلامی حکومت نہ ہو ایسی حالت میں حاکم وقت سے استعانت کی صورت میں ہوتی ہے۔ اور قدرت سے مراد قدرت حسیہ نہیں۔ بلکہ قدرت شرعیہ ہے یعنی جس کو شریعت نے احکام میں اعتبار کیا ہے اور وہ قدرت وہ ہے کہ اُسکے استعمال کے بعد کوئی ضرر ایسا لاحق نہ ہو جو نہ قابل تحمل ہو نہ وجوباً یا استحباباً مامور بہ ہو دلیل اس کی یہ حدیث ہے۔ من رأی منکم منکرا فلیغیرہ بیدہ

فان لم یستطع فبلسانہ فان لم یستطع فبقلبہ الحدیث ظاہر ہے اگر قدرت حسیہ مراد ہوتی تو ید سے اکثر حالات میں اور لسان سے جمیع حالات میں استطاعت حاصل ہے پھر فان لم یستطع کے کیا معنے۔ اس سے واضح ہوگیا کہ عدم استطاعت کے معنی یہ ہیں کہ اُسکے استعمال سے کوئی ایسا ضرر لاحق ہو جائے جو نہ قابل تحمل ہو اور نہ وجوباً یا استحباباً مامور بہ ہو کما ذکر۔ اسی قدرت کی دو قسمیں ہیں جو مذکور ہوئیں ایک بلا واسطہ ایک بواسطہ اور اگر دونوں قسموں میں سے ایک قسم کی بھی قدرت نہ ہو تو وجوب تو یقیناً ساقط ہے باقی جواز سو فقہاء نے اباحۃ جہاد میں یہ شرط بھی لگائی ہے ان یرجو الشوکۃ والقوۃ باجتہادہ او باجتہاد من یعتقد فی اجتہادہ او رأیہ وان کان لا یرجو القوۃ والشوکۃ للمسلمین فی القتال فانہ لا یحل لہ القتال لما فیہ من القاء نفسہ فی التھلکۃ اھ (الباب الاول من کتاب السیر من العالمگیریہ۔ اسی طرح دوسری روایت ہے قال محمد لا باس بان یحمل الرجل وحدہ علی المشرکین وان کان غالب رأیہ انہ یقتل اذا کان فی غالب رأیہ انہ ینکی فیھم نکایۃ بقتل وجرح او ھزیمۃ وان کان غالب رأیہ انہ لا ینکی فیھم اصلا لا بقتل ولا یجرح ولا ھزیمۃ ویقتل ھو فانہ لا یباح لہ ان یحمل وحدہ اھ (الباب السابع عشر کتاب الکراھیۃ من العالمگیریۃ) اور یہ ظاہر ہے کہ اس وقت ایسے منکرات کے روکنے کی قدرت مسلمانوں کو بلا واسطہ تو حاصل نہیں پس اگر حاکم سے مدد حاصل ہو جاوے ایسا کریں ورنہ صبر کریں باقی جن کو یہ تفصیل معلوم نہ ہو اور وہ مقابلہ و مقاتلہ میں ہلاک ہو جائیں تو وہ معذور اور گناہ سے بری ہیں کما فی کتاب الاکراہ السلطان اذا اخذ رجلا وقال لاقتلنک او لتشربن ھذا الخمر او تاکل ھذہ المیتۃ او تاکلن لحم ھذا الخنزیر کان فی سعۃ من تناولہ بل یفترض علیہ التناول اذا کان فی غالب رأیہ انہ لو لم یتناول یقتل فان لم یتناول حتی قتل کان اٰثما فی ظاہر الروایۃ عن اصحابنا وذکر شیخ الاسلام انہ اٰثم ماخوذ فیہ الا ان یکون جاھلا بالاباحۃ حالۃ الضرورۃ فلم یتناول حتی قتل یرجی ان یکون فی سعۃ من ذلک فاما اذا کان عالما بالاباحۃ کان ماخوذ الخ قال محمد رحمہ (الباب الثانی من کتاب الاکراہ من العالمگیریۃ) ۲۴ شعبان ۵۵ھ

رسالۃ التسوید السطح فی تصفیۃ بعض الشطح

السوال۔ کتاب اقتباس الانوار تصنیف شیخ محمد اکرم صاحب رحمہ اللہ چشتی کی دیکھی جس کے صفحہ ۲۹۰ پر شیخ محمد صادق گنگوہی کے تذکرہ میں یہ عبارت دیکھی کہ از شیخ فرید گنج شکر منقول است کہ فرمودہ اگر اللہ تعالیٰ مرا در روز قیامت جمال باکمال خود بصورت پیر من خواہد نمود خواہم دید والا نہ چشم بدال سو نخواہم کشود ہمچنیں

حضرت سلطان المشائخ فرمودہ کہ اگر فردا روز بازپرس جمال حق در نظرم بصورت پیر من جلوہ خواہد نمود خواہم دید والا نہ روئے از انجا خواہم گردانید۔ مخفی نماند کہ ازینجا معلوم میشود کہ رویت حق تعالیٰ در روز قیامت مر مریدان صادق را بصورت پیر شاں خواہد بود بلکہ الحال ہم مریدان صادق را جمال حضرت رسالت پناہ و حضرت حق تعالیٰ در آئینہ صورت پیر جلوہ گیرست و نیز ازیں بیان معلوم شد کہ کسانیکہ نسبت و بندگی شیخ کامل و مکمل پیدا نکردہ یا بعد پیدا کردن ایں نسبت بہ اعتقاد شیخ خود ثابت نماندہ اند ہر دو جہاں از رویت محروم اند (من کان فی ہذہ اعمی) در شان ایں جنس مردم نازل گشتہ " اس عبارت کا کیا حاصل ہے۔ سوال تجلی کی بابت ہے، کہ کیا باری تعالیٰ کی زیارت بموجب عبارت مذکورہ ہر ایک کو اپنے مرشد کی صورت میں ہوگی۔ کیا باری تعالیٰ کی صورت انسانی نظر آئیگی۔ دوسرے جبکہ مرشد فقط وسیلہ باری تعالیٰ تک پہنچانیکا ہے اور مقصود طالب کا زیارت باری تعالیٰ ہے اور محبت بھی اصل میں باری تعالیٰ کی ہے اور پیر جبکہ باری تعالیٰ تک پہنچانیوالا ہے اس وجہ سے اسکی محبت اور اطاعت بھی مقصود ہے مگر اصل مقصود باری تعالیٰ ہے یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ کیا وجہ ہے کہ اُن بزرگوں نے باری تعالیٰ کی زیارت بھی پیر کی صورت میں طلب کی ہے اور بغیر اسکے دیکھنے کو ناپسند کیا ہے بلکہ نظر ہی نہ کرنیکو لکھا ہے اور آخر عبارت میں یہ لکھا ہے کہ زیارت باری تعالیٰ ہوگی بھی پیر کی شکل میں اس سے شبہ ہوا کہ جب مقصود باری تعالیٰ ہے تو زیارت بھی باری تعالیٰ کی ایسی ہو جس سے باری تعالیٰ ہی سمجھ یا نظر میں آئے اگر مرشد کی صورت میں زیارت باری تعالیٰ کی ہوئی تو فقط مرشد ہی نظر آئیگا۔

الجواب۔ اول چند مقدمات ممہد کرتا ہوں اوّل شیخ اکبرؒ کا قول ہے (جو مجھ کو خوب یاد ہے مگر اس وقت حوالہ کا مقام مجھکو نہیں ملا) کہ جب انسان پیدا کیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کی رویت جس کو ہوئی ہے انسان کی صورت میں ہوئی ہے اور اصل دلیل تو اس قول کی کشف ہے لیکن ایک درجہ میں نصوص سے بھی اس کی تائید بدرجہ استیناس ہوسکتی ہے۔ حدیث میں ہے رأیت ربی فی احسن صورۃ اور قرآن میں ہے قولہ تعالیٰ صورکم فاحسن صورکم وقولہ تعالیٰ لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم دونوں ملانیسے وہ دعوی قریب بصحت ہوجاتا ہے۔ ثانی۔ انسان عام ہے خواہ معین معروف ہو جیسے کسی خاص شناسا کی صورت خواہ غیر معین و غیر معروف ہو جیسے ناآشنا کی صورت مگر عمدہ صورت مومن ہو۔ ثالث معروف میں جو صورت سب سے احسن ہوگی وہ احق ہوگی کہ اس میں رویت ہو رابع۔ مرید کی نظر میں سب سے احسن اپنے شیخ کی صورت ہوگی جس کی وجہ محبت ہے اگرچہ حسن ظاہری کے اعتبار

ست وہ اکمل نہ ہو چنانچہ مشاہدہ ہے اور عشاق کی شہادت بھی ہے کما قال قائلہم ؎

آں دل کہ رم نمودے باخوبرو جواناں ۔ دیرینہ سال پیرے بردش بیک نگاہے

اور چونکہ مرید کو فیض باطنی اُسی صورت کے واسطہ سے ہوا ہے اس لئے حیثیت اسکی نظر میں دوبالا ہو جاتی ہے اس سے بانضمام مقدمات سابقہ اقرب و اغلب و اصل یہ ہے کہ اسکو شیخ کی صورت میں رویت ہوا کرے ۔ الا لنادر حکمۃ یقتضی ضدہ ۔ خامس ۔ اگر غیر صورت شیخ میں رویت ہو اور مرید اُس سے اعراض کرے تو اس اعراض کی بنا یہ نہیں کہ وہ اسکے اعتقاد میں رویت حق ہے اور یہ شخص اس بناء پر کہ غیر صورت شیخ میں ہے پھر اُس سے اعراض کرتا ہے بلکہ بنا یہ ہے کہ وہ اسکے اعتقاد میں رویت حق ہی نہیں چنانچہ اقتباس کی یہ عبارت اس پر دال ہے "ازینجا معلوم میشود کہ رویت حق تعالیٰ سبحانہ در روز قیامت مر مریدان صادق بصورت پیر ایشاں خواہد بود بلکہ الحال ہم مریدان صادق را جمال حضرت رسالت پناہ و حضرت حق تعالیٰ در آئینہ صورت پیر جلوہ گر ست اھ" جب ان حضرات کی تحقیق یہ ہے کہ جب کبھی رویت حق ہوگی شیخ ہی کی صورت میں ہوگی تو ظاہر ہے کہ جب غیر صورت میں ہوگی تو وہ رویت حق نہ ہوگی پھر اس سے اعراض محل اعتراض و اشکال کیا ہو سکتا ہے اسکی نظیر ایک طویل حدیث میں وارد ہے اُس کا ضروری اقتباس نقل کیا جاتا ہے ۔ روی مسلم عن ابی سعید الخدری مرفوعاً حتی اذا لم یبق الا من کان یعبد اللہ تعالیٰ من بر و فاجر اتاھم رب العلمین فی ادنی صورۃ من التی رأوہ فیھا ای عرفوہ بھا کما فی لفظ ابی ھریرۃ و تبقی ھذہ الامۃ فیھا منافقوھم فیأتیھم اللہ تعالیٰ فی صورۃ غیر صورۃ التی یعرفون الحدیث ای قبل ذلک فی الدنیا و یکون ھذا تجلیاً مثالیاً کما ھو الظاھر من لفظ الصورۃ قال فماذا تنظرون تتبع کل امۃ ما کانت تعبد قالوا یا ربنا فارقنا الناس افقر ما کنا الیھم و لم نصاحبھم فیقول انا ربکم فیقولون نعوذ باللہ منک لا نشرک باللہ شیئاً مرتین او ثلٰثاً و فیہ فیقول ھل بینکم و بینہ اٰیۃ تعرفونہ فیقولون نعم فیکشف عن ساق فلا یبقی من کان یسجد اللہ من تلقاء نفسہ الا اذن لہ بالسجود و فیہ ثم یرفعون رؤسھم وقد تحول فی صورۃ التی رأوہ فیھا اول مرۃ فقال انا ربکم فیقولون انت ربنا ۔ اس میں تصریح ہے کہ مومنین نے ایک تجلی کے وقت اس لئے انکار کیا کہ وہ اُن کی صورت ذہنیہ حاصلہ فی الدنیا کے خلاف تھی اور اس پر نکیر نہیں کیا گیا بلکہ اُن کو معذور قرار دے کر دوسری بار صورۃ معروفہ حاصل فی الذہن میں تجلی فرمائی گئی ۔ اور یہ تجلی مثالی جنت کی نہیں وہاں تو رویت ذات کی ہوگی جسکی کنہ معلوم نہیں بلکہ یہ تجلی میدان قیامت کی ہے اور یہی محمل ہو سکتا ہے ان بزرگوں کے اقوال مذکورہ فی السوال کا چنانچہ حضرت گنج شکرؒ کے قول میں تصریح ہے کہ اگر خدا تعالیٰ مراد در روز قیامت

جمال باکمال خود بصورت پیرمن خواہد نمود۔ خواہم دیدہ والا نہ چشم بداں سو نخواہم کشود۔ اور اسی طرح حضرت سلطان المشائخ کے قول میں ہے اگر فردا روز باز پرس جمال حق در نظرم بصورت پیرمن جلوہ خواہد نمود خواہم دیدہ والا نہ روئے ازانجانب خواہم گردانید۔ اور جن بزرگوں کے کلام میں یہ قید نہیں ہے وہ مطلق اسی مقید پر محمول ہوگا جیسے حضرت شیخ محمد صادق رح کے اس قول میں بلکہ رویت حق تعالیٰ ہم اگر بصورت حضرت پیر دستگیر خواہد شد خواہم دیدہ والا نہ آں را نیز نخواہم۔ پس ان مقدمات کے بعد جواب ظاہر ہے حاجت تقریر نہیں البتہ بعض مقدمات غیر یقینیہ ہیں اس لئے حکم جازم کا اعتقاد جائز نہیں بلکہ بالکل اس حکم کا انکار بھی جائز بلکہ دلائل سے نفی و انکار راجح ہے لیکن قائلین پر بھی طعن و تشنیع جائز نہیں بلکہ اُن کو مقدمات مذکورہ کی بنا پر معذور سمجھا جائیگا اور اس تقریر سے اس کا بھی جواب ہوگیا کہ ان اقوال سے شیخ کی مقصودیت کا ایہام ہوتا ہے حالانکہ مقصود ذات حق ہے۔ جواب کی تقریر ظاہر ہے کہ وہ اس رؤیت متکلم فیہا کو خود حق تعالیٰ کی رؤیت ہی نہیں کہتے کہ اُس سے اعراض مستلزم مقصودیت ذات شیخ ہو بلکہ حق کی رویت اُسی کو کہتے ہیں جو صورت شیخ میں ہو اور اس صورت کے غیر میں جو رؤیت ہو اُس کو رؤیت ہی نہیں کہتے تو مقصودیت شیخ کا شبہ کیسے ہوسکتا ہے اس کی نظیر وہ ہے جو عارفین محققین نے جن میں غالباً شیخ اکبر رح بھی ہیں فرمایا ہے کہ جو علوم بلا واسطہ حق سے فائض ہوں وہ مقصود نہیں اور جو بواسطہ رسل کے عطا ہوں وہ مقصود ہیں تو اس سے رسل کا مقصود ہونا لازم نہیں آتا بلکہ جو علوم بلا واسطہ ہوں اُن کا من الحق ہی ہونا مشتبہ ہے اس لئے اُن کو مقصود نہیں سمجھا گیا اور جن بزرگوں کے کلام میں علم بیواسطہ کو مقصود بتایا گیا ہے جیسے عارف رومی فرماتے ہیں۔ ؎

علم کاں نبود ز حق بے واسطہ　　　در نپاید ہمچو رنگ ماشطہ

یہاں واسطہ سے مراد وحی رسل نہیں بلکہ دلائل فلسفیہ جو کہ سفسطہ ہوں مراد ہیں اب بحمد اللہ تعالیٰ مقام صاف ہوگیا۔ یہ تو توجیہ کی تقریر تھی لیکن اگر کسی کے دل کو یہ توجیہات نہ لگیں اُس کیلئے اسلم یہ ہے کہ اُن بزرگوں کے غلبۂ حال پر اِن اقوال کو محمول کرے جس کو اصطلاح تصوف میں شطح کہتے ہیں اور معذور سمجھے نہ اُن کا اتباع کرے نہ اُن کیساتھ گستاخی کرے حتے کہ مولانا اسمٰعیل شہید رح نے صراط مستقیم میں باب اول (کہ مثل باب چہارم کے حضرت شہید رح کا ترتیب دیا ہوا ہے جیسا کہ دیباچہ میں تصریح ہے) فصل اول کی دوسری ہدایت حب عشقی کے آثار کے تیسرے افادہ میں یہ قول نقل فرما کر اپنی کوئی رائے شدید ظاہر نہیں فرمائی جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان لوگوں کو معذور سمجھتے ہیں۔ اور میں نے اس تحریر کے لقب میں اسی جانب کی زیادہ رعایت کی ہے کہ تسہیل السطح فی تصفیہ بعض الشطح

لقب تجویز کیا ہے۔ واللہ اعلم باسرارہ واسرار عبادہ۔ ۲۸ شعبان ۱۳۵۵ھ

رسالہ صائب الکلام فی حکم مناصب الحرام

السوال۔ ایک مسئلہ بہت زور سے دریافت کرنا چاہتا تھا آپ سے زبانی بھی موقع نہ ملا۔ وہ یہ ہے عدالتی عہدے خواہ تنخواہ دار ہوں مثلاً سب ججی، منصفی، ڈپٹی کلکٹری، تحصیلداری، خواہ بلا تنخواہ مثلاً آنریری مجسٹریٹی غیر مسلم حکومت کے تحت میں قبول کرنے جہاں فیصلے لامحالہ غیر اسلامی قانون کے مطابق کرنا پڑیں گے کہاں تک جائز ہے۔ بظاہر تو صورت عدم جواز ہی کی معلوم ہوتی ہے لیکن اگر یہ عہدے سرے سے نہ قبول کئے جائیں تو ملت اسلامیہ ہی کے دوسرے مصالح فوت ہوتے ہیں جناب کی کسی تحریر میں کوئی قول اس باب میں نہیں دیکھا ورنہ الگ دریافت کرنیکی ضرورت نہ پڑتی۔

الجواب۔ میں نے اس کے متعلق لکھا تو ہے مگر اس وقت مقام مجھ کو بھی یاد نہیں اسلئے اس وقت جو ذہن میں حاضر ہے مختصراً عرض کرتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ بعض افعال ایسے ہیں کہ شرعی کلی قانون سے حرام ہیں لیکن ضرورت میں شرعاً ہی اُس کی اجازت دیدی جاتی ہے خواہ نصاً خواہ اجتہاداً جیسے اکل میتہ تناول خمر مخمصہ میں یا اکراہ میں یا اساغۃ لقمہ غاصہ کے لئے ایسے ہی افعال ہیں باقتضاء قواعد یہ مناصب مسئول عنہا بھی داخل کئے جا سکتے ہیں اگرچہ کوئی نقل جزئی اس وقت میری نظر میں نہیں مگر کلیات ونظائر سے تمسک ممکن ہے چنانچہ اسکی نظیر فقہاء نے ذکر کی ہے۔ دفع النائبۃ والظلم عن نفسہ اولی الی قولہ ویوجر من قام بتوزیعہم بالعدل وان کان الاخذ باطلا وقولہ ویوجر من قام بتوزیعھا بالعدل ای بالمعادلۃ کما عبر فی القنیۃ ای بان یحمل کل واحد بقدر طاقتہ لانہ لو ترک توزیعھا الی الظالم ربما یحمل بعضھم ما لا یطیق فیصیر ظلما علی ظلم ففی قیامہ العارف بتوزیعھا بالعدل تقلیل للظلم فلذا یوجر وھذا الیوم کالکبریت الاحمر بل ھو اندر اھ رد مختار ورد المحتار قبیل باب المصرف من کتاب الزکوٰۃ) نظیر ہونا ظاہر ہے کہ مقصود کا فی نفسہ غیر مشروع ہونا اور اہل کے ہاتھ میں ہونے سے اشد المفسدتین کا اخف المفسدتین سے متبدل ہو جانا دونوں میں مشترک ہے۔ البتہ کلام ضرورت میں ہے اور یہی اہم ہے سو اسکی تحقیق یہ ہے کہ ضرورت کی عرفی دو قسمیں ہیں ایک تحصیل منفعت خواہ دینی ہو یا دنیوی خواہ اپنی ہو یا غیر کی۔ دوسری دفع مضرت اسی تعمیم کیساتھ۔ سو تحصیل منفعت کیلئے تو ایسے افعال کی اجازت نہیں مثلاً محض تحصیل قوت ولذت کیلئے دوائی حرام کا استعمال یا اجتماع لاستماع الوعظ کیلئے آلات لہو وغنا کا استعمال وقس ذالک دریں فقہ

کیلئے اجازت ہے جبکہ وہ مضرت قواعد صحیحہ منصوصہ یا اجتہادیہ سے معتد بہا ہو اور شرعی ضرورت یہی ہے۔ مثلاً دفع مرض کیلئے دوائے حرام کا استعمال جبکہ دوسری دوا کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہو گیا ہو کیونکہ بدون اسکے ضرورت ہی کا تحقق نہیں ہوتا اور مثلاً مسئلہ منقولہ مذکورہ میں بضرورت دفع ظلم اشد کے توزیع کی کہ وہ بھی ظلم اخف ہے اجازت دیگئی۔ پس یہی تفصیل واقعہ مسئول عنہا میں سمجھنا چاہئے کہ یہ مناصب فی نفسہ شرعاً حرام ہیں جس کی وجہ خود سوال میں بھی مذکور ہے اور اگر عمل کی ساتھ خاص یہ فساد عقیدہ بھی ہو کہ حکم قانونی کو بمقابلہ حکم شرعی کے مستحسن وراجح سمجھا جاوے تو کفر ہے جسکو میں نے بیان القرآن سورہ مائدہ آیت ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک ھم الکافرون ہ کی تفسیر میں بیان بھی کیا ہے مگر اس وقت کلام صرف اس درجہ میں ہے جو محض معصیت اور حرام ہے۔ پس فی نفسہ حرام ہونیکے بعد ان کو اگر جلب منفعت مالیہ یا جاہیہ کی غرض سے اختیار کیا جاوے تو کسی حال میں جائز نہیں اور اگر دفع مضرت کی غرض سے اختیار کیا جاوے کہ امت مسلمہ پر کفار کی طرف سے جو مظالم اور مضرات پہنچتے ہیں اہل مناصب بقدر امکان ان کو اگر دفع نہ کر سکیں تو کم از کم تقلیل و تخفیف کر سکیں تو اس صورت میں حکم جواز کی گنجائش ہے۔ واللہ اعلم۔

نوٹ میں نے یہ مسئلہ کسی نقل جزئی سے نہیں لکھا استدلال سے لکھا ہے جس پر مجھکو اعتماد نہیں اسلئے مناسب بلکہ واجب ہے کہ دوسرے علماء محققین سے بھی اطمینان کر لیا جاوے اور پھر بھی عمل کرتے وقت حضرت امام مالکؒ کا ارشاد نفعل ونستغفر کو معمول رکھیں۔ ۳ رمضان ۵۵ھ۔

رسالہ المقالۃ المتالکۃ فی تصور الحلیلۃ الھالکۃ

السوال۔ گذشتہ شب بیدار ہونے پر احتلام کی حالت نظر آئی۔ گھڑی دیکھی تو رات نصف کے قریب باقی تھی اس لئے سستی سے پھر لیٹ گیا۔ غنودگی آمیز بیداری میں زوجہ متوفاۃ کا استحضار ہوا جس میں قصد و اختیار شامل تھا اسکی شکل کے استحضار سے استلذاذ کی نوبت آتی رہی۔ غسل کیلئے جب اٹھا تو معاً خیال آیا کہ موت کیوجہ سے نکاح فسخ ہو چکا اب وہ اس دنیا کے اعتبار سے اجنبیہ ہو چکی۔ لہذا اسکا استحضار اجنبیہ کا استحضار اور اس سے

عہ قلت ولعلہ یستانس فیہ بعمل یوسف علیہ السلام تحت امرۃ فرعون وھو کافر وقانونہ ایضاً کان خلاف دین اللہ تعالیٰ کما یستفاد من قولہ تعالیٰ ما کان لیأخذ اخاہ فی دین الملک الآیۃ ومع ذلک اختیار یوسف علیہ السلام خدمۃ لہ عملا وان الاول ان یکون ذلک جائزاً فی شریعتہ ثم نسخ فی شریعتنا بقولہ تعالیٰ ومن لم یحکم بما انزل اللہ الآیۃ والثانی ان یوسف علیہ السلام اختارہ لدفع المضرۃ عن الخلق لیقسم علیھم الرزق بالعدل وھو ھذا المحمل الصق بالقلب واللہ اعلم ۱۲ محمد شفیع عفی عنہ

استلذاذ اجنبیہ سے استلذاذ ہوا جو معصیت کبیرہ ہے۔ طبیعت سخت پریشان ہوئی غسل کے بعد توبہ و استغفار کیا تھوڑے عرصہ بعد پھر خیال آیا کہ اسکی شکل مستحضرہ تو حالت حیات کی تھی جو زمانہ حلت کا تھا لہٰذا اس استحضار و استلذاذ میں کیا معصیت ہوئی۔ اسکے بعد سے طبیعت میں تشویش و تردد ہے۔ اسی طرح اس سے قبل کئی مرتبہ ایسی نوبت آچکی ہے کہ کبھی کسی مناسبت سے اُس متوفاۃ کا ذکر آگیا تو اُسکے اعضاء مرئیہ کا مطالعہ نفس میں شروع ہوگیا جسمیں اختیار و قصد کی آمیزش ضرور ہوتی رہی ہے مگر کبھی تنبہ نہیں ہوا۔ اب ناگاہ تنبہ ہوا تو فکر ہوا اسلئے مؤدبانہ عرض ہے کہ صحیح بات پر متنبہ فرمایا جلوے۔ نیز جو امر قابل تدارک ہے اس کا تدارک بھی ارشاد فرمایا جاوے۔

الجواب۔ حالت نکاح کی حیثیت سے قبل نکاح یا بعد زوال نکاح عورت کے تصور سے تلذذ کی کئی صورتیں ہیں بعض کا حکم ظاہر ہے بعض کا قابل نظر ہے۔ ایک[۱] صورت یہ ہے کہ ایک عورت سے نکاح نہیں ہوا مگر یہ فرض کرکے کہ اگر اس سے نکاح ہو جاوے تو اس طرح سے تمتع حاصل کروں خواہ اس سے نکاح کا ارادہ ہو یا ارادہ بھی نہ ہو اس کا حکم یہ ہے کہ یہ تلذذ حرام ہے اسلئے کہ اس تلذذ کا محل کبھی حلال نہیں ہوا جس میں تمتع بالحلال کا شبہ ہو سکے اور فرض سے حلت نہیں ہوتی بعض لوگوں کو ایسا دھوکا ہو گیا جو مجھ سے بیان کیا گیا اور میرے جواب سے بفضلہ تعالیٰ رفع ہو گیا جواب کا حاصل یہ تھا کہ بتصریح حدیث تمنی و اشتہا بالقلب زنا ہے گو درجات میں کچھ تفاوت ہو مگر نفس معصیت میں اشتراک ہے اور اگر کوئی یہ فرض کرکے کہ اگر اس عورت سے نکاح ہو جائے تو اس طرح اُس سے ہمبستر ہوں تو ہمبستری کرلے تو کیا یہ فعل حلال ہوگا اسی طرح وہ بھی حلال نہیں۔ دوسری[۲] صورت یہ ہے کہ ایک عورت سے نکاح ہو چکا تھا مگر طلاق وغیرہ کے سبب اُس کا نکاح زائل ہو گیا اور وہ زندہ ہے خواہ کسی سے نکاح کر لیا یا نکاح نہ کیا ہو اور اُس کے تصور سے تلذذ حاصل کیا کہ جب یہ میرے نکاح میں تھی اس سے اس طرح تمتع کیا کرتا تھا یہ تلذذ بھی حرام ہے گو پہلی صورت سے اس میں یہ فرق ہے کہ یہ محل کسی وقت حلال بھی رہ چکا ہے اور اس لئے یہ تصور محض فرض ہی نہیں بلکہ اس کا وقوع بھی ہو چکا ہے لیکن اول تو کسی دلیل سے اس فرق کا حکم میں کوئی دخل نہیں۔ دوسرے یہاں ایک دوسری علت بھی ہے یعنی خوف فتنہ کہ یہ تصور مفضی ہو سکتا ہے اُسکی تحصیل میں سعی کیطرف اور پھر غلبۂ نفس کے وقت تحصیل میں حلال و حرام کی قید نہیں رہتی۔ تیسری[۳] صورت یہ ہے کہ یہی دوسری صورت والی عورت کسی سے نکاح کرکے مر گئی خواہ اسکے نکاح میں مری خواہ اُسکے طلاق یا وفات کے بعد مری اس کے تصور مذکور سے بھی تلذذ حرام ہے کیونکہ دوسرے سے نکاح کرنیکی وجہ سے وہ اس سے بالکل ایسے ہی بے علاقہ ہو گئی جیسے اس تصور کرنیوالے کے ساتھ نکاح کرنیکے قبل تھی یعنی اس کا کسی ماضی وقت میں محل حلت ہونا معتبر نہیں رہا اور اسلئے یہ صورت مثل صورت

اول کے ہوگئی پس اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو صورت اول میں مذکور ہوا ان تین کا حکم تو ظاہر ہے جیسا ادلہ سے معلوم ہوا۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ وہ عورت اس شخص کے نکاح میں مرگئی اور اسی کے متعلق سوال کیا گیا ہے چونکہ اسکی حالت ذوجہتین اور بین بین ہے اسلئے اس کا حکم محل نظر ہے اگر اس پر نظر کیجاتی ہے کہ موت زوجہ سے نکاح باقی نہیں رہا اور وہ اجنبیہ ہوگئی تو اسکا تصور مثل تصور اُس عورت کے ہے جس سے نکاح ہی نہ ہوا تھا جو صورت اول ہے یا ہونیکے بعد منکوحہ کی حیات ہی میں زائل ہوگیا تھا جیسا صورت ثانیہ وثالثہ میں ہے اس کا مقتضا یہ ہے کہ تصور مذکور جائز نہ ہو چنانچہ فقہاء نے بھی حکم بحرمۃ المس والغسل میں اسکا اعتبار کیا ہے۔ کما فی الدر المختار ویمنع زوجہا من غسلہا ومسہا۔ اور اگر اس پر نظر کیجاتی ہے کہ کل احکام میں مثل اجنبیہ کے قرار نہیں دی گئی چنانچہ خود فقہاء نے حکم مذکور کے بعد ہی لامن النظر الیہا علی الاصح بڑھایا ہے اور اجنبیہ محضہ کیلئے یہ نظر بھی جائز نہیں رکھی گئی۔ نیز احادیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت خدیجہؓ کا اُن کی وفات کے بعد غایت محبت کیساتھ ذکر فرمانا اور حضرت عائشہؓ کا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی تقبیل وفعلتہ انا و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک کا ذکر فرمانا جو کہ اجنبیہ و اجنبی کے لئے جائز نہیں رکھا گیا تو یہ صاف دلیل اسکی معلوم ہوتی ہے کہ یہ چوتھی صورت مثل صورت ثلثہ سابقہ کے نہیں اور خصوصیت کا دعویٰ محتاج دلیل مستقل ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے فعل کا منشا تو لاتنکحوا ازواجہ من بعدہ ابدا کو احتمال کے درجہ میں کہہ بھی سکتے ہیں۔ لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل میں تو یہ بھی احتمال نہیں کیا کسی فقیہ سے منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو آپ کی کسی بی بی کی وفات کے بعد اُن بی بی کی بہن سے نکاح جائز نہیں تو یہاں تو حضرت خدیجہؓ کو حکماً بھی منکوحہ نہیں کہہ سکتے تو اُن کا ذکر یقیناً غیر منکوحہ کا ذکر ہے پھر اس کا جائز ہونا دلیل ہے کہ چوتھی صورت میں متوفی بی بی کو کل احکام میں مثل اجنبیہ محضہ کے قرار نہ دینگے۔ اور جزئیہ فقہیہ مذکورہ متعلقہ نظر میں اختلاف جیسا علی الاصح سے معلوم ہوتا ہے عجب نہیں اسی تردد کی وجہ سے ہو اور علامہ شامیؒ نے جو اس جواز کی دلیل بیان کی ولعل وجہہ ان النظر اخف من المس فجاز لشبہۃ الاختلاف۔ اور غالباً قائلین بالجواز کی نظر عدم احتمال فتنہ عادۃً پڑگئی ہو پھر اُس کے بعد واللہ اعلم کہنا یہ سب ناشی اسی تردد سے ہو۔ یہ تو تردد کی تقریر تھی مگر میرے ذوق میں جواز کو ترجیح معلوم ہوتی ہے کیونکہ تأمل وتتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ علت تحریم تصور کی علی سبیل مانعۃ الخلو دو امر ہیں ایک تمتع غیر محل ملذ ہے دوسرا خوف فتنہ۔ چوتھی صورت میں علت اولیٰ تو یقیناً منتفی ہے اور علت ثانیہ بھی اس تفصیل سے منتفی ہے کہ متصورہ میں تو یقیناً اور غیر متصورہ میں بطور افضاء کے ظناً۔ لیکن اگر اس پر افضاء محتمل ہو تو پھر حکم حرمت

کا کیا جاویگا۔ لان الحکم تابع للعلۃ۔ باقی میرا ذوق قابل اعتماد نہیں دوسرے علماء سے تحقیق کر لیا جاوے۔
واللہ اعلم۔ ۸ رمضان ۱۳۵۵ھ۔ تمت رسالۃ المقالۃ المتالکۃ۔

رسالہ نغم المنادی فی تصحیح المبادی ستمبر سنہ آخر خط

خط اول

حال۔ درستگی اخلاق و معاملات کا حتی الامکان کوشاں ہوں اسکی تفصیل یہ ہے کہ خصائل رذیلہ مثلاً حسد، کینہ، غصہ، عجب وغیرہ کا مادہ دل کے اندر چھپا ہوا موجود ہے۔ گو اُسکے مقتضا پر عمل نہیں کرتا ہوں۔ لیکن کبھی کبھی ذہول ہو جاتا ہے۔ خیال آنے پر قصد سے دفع کرتا ہوں۔

تحقیق۔ پھر اور کیا چاہئے۔ صاف لکھئے۔

حال۔ معاملات کے متعلق عرض ہے کہ شروع ملازمت سے رشوت سے محتاط نہ تھا۔ ۱۰ سال ہوئے میں نے اس سے توبہ کی۔ جن جن سے رشوت لی تھی یا قرض لیا تھا اُنسے معاف کرانیکا یا اُن کو ادا کرنیکا قصد کر لیا کئی شخصوں سے معاف کرا چکا ہوں۔ ایسے اشخاص کی جہاں تک یاد آسکی فہرست بنالی ہے اور مصمم ارادہ ہے کہ اُن سے معاف کراؤنگا یا ادا کر دوں گا۔ میرے اوپر سودی قرضہ بھی ہے۔ چہارم تنخواہ سے زیادہ اس میں ہر ماہ دیتا ہوں۔ اللہ پاک سے دعا کرتا رہتا ہوں کہ مجھکو حقوق العباد سے نجات دے۔ حضور بھی دعا فرماویں۔

تحقیق۔ دعا کرتا ہوں۔

حال۔ اصلاح کی حقیقت میرے ذہن میں یہ ہے کہ حق سبحانہ وتعالیٰ کی رضا جوئی کے جو طریقے ہیں یعنی تزکیہ نفس۔

تحقیق۔ اس کی کیا تفسیر ہے۔

حال۔ ماموراتِ شرعیہ کی اخلاص سے تعمیل۔

تحقیق۔ اس میں مصلح کا کیا دخل۔

حال۔ اور منہیات سے بیزاری ان پر استقامت کی توفیق عطا ہو جائے اور اللہ پاک کی یاد قلب میں جاں گزیں ہو جائے۔

تحقیق۔ (کسی بیزاری) عملی یا اعتقادی یا حالی۔

خط دوم

حال۔ پچھلے خط میں میں نے عرض کیا تھا کہ خصائل رذیلہ کا مادہ دل میں موجود ہے لیکن اسکے مقتضیات پر عمل نہیں کرتا" حضور والا نے استفسار فرمایا ہے کہ" پھر اور کیا چاہئے" جواب میں عرض ہے کہ میں جانتا ہوں کہ رذائل کا ازالہ کلیۃً محال ہے اور اُن کے مقتضیات پر عمل نکرنا کافی ہے بفضلہ اسکی توفیق اپنے میں پاتا ہوں گو قوی نہیں۔ اللہ پاک توفیق میں زیادتی فرماوے۔ باقی میرا یہ کہنا کہ رذائل کے مقتضیات پر عمل نہیں کرتا۔ میری اپنے محسوسات کی بناء پر ہے۔ ایک عامی کی محسوسات ہی کیا۔ غالباً بہت سے اخلاق ذمیمہ میں مبتلا ہوں گا لیکن مجھ کو اُن کا احساس نہیں ہے۔

تحقیق۔ احساس ہونا چاہئے ورنہ اُس کا علاج کیسے پوچھا جاویگا خصوص جبکہ مصلح کے مشاہدہ سے بھی دور ہو ایسی حالتمیں مصلح کے احساس کی بھی کوئی صورت نہیں اور ایسا کم ہوتا ہے کہ مصلح کو کسی واقعہ سے اطلاع دی اور اُس نے اُس واقعہ سے کسی خصلت کا استنباط صحیح کرلیا سو یہ کافی علاج کیلئے کافی نہیں لہٰذا خود طالب کو احساس کرنا چاہئے جسکی تدبیر یہ ہے کہ ایسے رسائل کا مطالعہ کیا جاوے جیسے تبلیغ دین یا میرے مواعظ۔

حال۔ دوسرا استفسار حضور والا کا یہ ہے کہ تزکیہ نفس کی تفسیر کیا ہے،، جواب میں عرض ہے کہ تزکیہ نفس کی تفسیر یہ ہے کہ قلب کو ان اخلاق ذمیمہ مثلاً۔ حسد۔ کینہ۔ تکبر۔ غصہ۔ خودپسندی۔ ریاء۔ کذب۔ حب جاہ حب مال۔ وغیرہ سے پاک کرے جو حق تعالیٰ کو ناپسند ہیں اور ان اخلاق حمیدہ مثلاً محبت۔ خشیت۔ رجا۔ صبر۔ شکر۔ اخلاص۔ صدق۔ توکل۔ رضا بر قضا وغیرہ سے قلب کو آراستہ کرے جو حق تعالیٰ کو پسند اور محبوب ہیں

تحقیق۔ ٹھیک ہے

حال۔ تیسرا استفسار حضور والا کا یہ ہے کہ" حصول اخلاص میں مصلح کو کیا دخل ہے،، جواب میں عرض ہے کہ اخلاص امر اختیاری ہے اور امر اختیاری کے حصول کا طریقہ استعمال اختیار اور مجاہدہ ہے لیکن ممکن ہی کہ مرض ریاء جو اخلاص کی ضد ہے اس صورت سے ظہور کرے کہ طالب اصلاح خود احساس نہ کرسکے ایسی حالت میں وہ مصلح کا محتاج ہوگا جو بعض اوقات ایسے امراض کی تشخیص اور طریق مجاہدہ تجویز کرتا ہے جو ان امراض کا علاج ہے۔ نیز مجھ کو بزرگوں کی دعاء کے برکات اور توجہ کے فیض کا انکار نہیں ہے لیکن چونکہ یہ دونوں امور غیر اختیاریہ ہیں۔ میں نے حضور والا سے اصلاح کی درخواست کرتے وقت اپنی اصلاح کیلئے ان ذرائع

سے امید وابستہ نہیں کی ہے تاکہ بعد کو توحش اور مایوسی کا سامنا نہ ہو۔

تحقیق۔ سب اجزاء مضمون کے بالکل صحیح اور تسلی بخش اور امید افزا ہیں۔

حال۔ آخر میں حضور والا نے منہیات سے بیزاری کیمتعلق دریافت فرمایا ہے کہ بیزاری عملی یا اعتقادی یا حالی کونسی مراد ہے۔ جواب میں عرض ہے کہ صرف اعتقادی اور عملی درجہ مراد ہے۔ حالی امر غیر اختیاری ہے اور امور غیر اختیاریہ حصول رضا کی طرق نہیں ہوسکتے۔

تحقیق۔ بالکل صحیح۔ اب وقت آگیا کہ کیفما اتفق مجھ سے ایک ایک چیز کیمتعلق پوچھا جاوے اور میں جو عرض کروں اُس پر عمل کر کے پھر مجھ کو اطلاع کیجاوے۔ اسیطرح جب ایک چیز کیمتعلق علمی تحقیق اور عملی رسوخ کا فیصلہ ہو جاوے پھر دوسری چیز کا اسی طرح سلسلہ شروع کیا جاوے اور ہر خط کیساتھ اُس سے پہلا خط بالالتزام رکھا جاوے۔

خط سوم

حال۔ حسب الارشاد تبلیغ دین اور حضرت والا کے مواعظ زیر مطالعہ ہیں۔ میں سمجھتا تھا کہ کبر و عجب پر بفضلہ تعالیٰ قابو پاچکا ہوں لیکن اس ہفتہ میں اپنے ہر فعل پر غور کیساتھ توجہ رکھنے سے کئی مرتبہ مجھ کو اپنے اندر کبر و عجب کا احساس ہوا گو نفس نے ہر اُس فعل کی جس پر مجھ کو کبر و عجب کا گمان ہوا تاویل پیش کرنیکی کوشش کی لہذا چند واقعات مع اُن تاویلات کے جو نفس نے پیش کیں حضور والا کے فیصلہ کی غرض سے تحریر کرتا ہوں۔

(۱) ایک عالم صاحب نے میرے دماغ اور ذہانت کی مدح فرمائی جس کو سنکر مجھکو نہایت مسرت ہوئی اور مدح کو سچ سمجھا۔ عقلی طور پر خوب ذہن نشین ہے کہ میرا کوئی کمال میرا ذاتی نہیں ہے حق سبحانہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل سے بلا استحقاق عطا فرمایا اور جب چاہے واپس لیلے۔ مدح کو سچ سمجھنے کی بابت نفس نے یہ تاویل کی کہ جب تم اسکو اپنا کمال نہیں سمجھتے اور اللہ پاک کا انعام سمجھتے ہو تو اس خوبی کو خوبی نہ سمجھنا اللہ پاک کی ناشکری ہوگی۔

(۲) گھر میں گھی کی ضرورت تھی۔ ملازم کام کو گیا ہوا تھا مجھ سے کہا گیا کہ بازار سے گھی لے آؤ۔ میں نے ایک دیگچی ہاتھ میں اٹھائی اور جانیکو تیار ہوگیا۔ میری اہلیہ نے میرے ہاتھ میں ایک اٹھنی دی ۸ر دیکھکر میں نے دیگچی رکھدی اور یہ کہا کہ ۸ر کا گھی خریدنے میں مجھکو شرم آتی ہے۔ یہ کہنے کے بعد فوراً خیال آیا کہ شرم کی وجہ تکبر ہے۔ نفس نے تاویل کی کہ اللہ پاک نے تمکو ملازم دیئے ہیں۔ دو سو روپیہ ماہوار کی تنخواہ ہے۔ سرکاری عہدہ دار کیا ہے۔ اگر کوئی شخص ۸ر کا گھی خریدتے دیکھے گا تو ذلت کی نگاہ سے دیکھے گا کہ اتنی تنخواہ ہے اور ۸ر کا گھی خریدتے ہیں۔ لیکن میں نے اس تاویل کو محض تاویل ہی سمجھا اور نفس کی تادیب کی غرض سے اس پر آمادہ ہوگیا کہ ۸ر کا نہیں بلکہ ۴ر کا گھی

خرید کرلاؤنگا اور دیگچی اٹھا کر چلا تو اب اس بات پر شرم آنا شروع ہوئی کہ ہر کے گھی کیلئے اتنا بڑا برتن لیجاؤنگا تو دکاندار احمق سمجھے گا۔ ابھی سوچ ہی رہا تھا کہ ملازم آگیا اور میری اہلیہ نے برتن میرے ہاتھ سے لیکر اسکو دیدیا۔

(۳) میں نے اپنے ایک ماتحت کو اشارہ سے بلایا اُس نے دیکھا لیکن اپنے کام میں مشغول رہا مجھ کو اُس کا کام چھوڑ کر فوراً نہ آنا طبعی طور پر ناگوار ہوا لیکن میں نے اُسکے مقتضا پر عمل نہیں کیا۔ بعد کو خیال آیا کہ ایسے موقع پر تواضع کا برتاؤ کرنا سیاست اور انتظام میں مخل ہوگا۔ لہٰذا میں نے اپنے اوپر مصنوعی غصہ تاری کیا اور اُسکے پاس جا کر اُس کو تنبیہ کی۔ میری اس تنبیہ میں ظاہراً تکبر کی سی شان تھی لیکن قلب بفضلہ تعالیٰ تکبر سے پاک تھا۔ حضور والا مطلع فرمادیں کہ ایسے موقع پر جہاں تواضع کا برتاؤ سیاست اور انتظام میں مخل ہونا معلوم ہو ظاہراً متکبروں کا سا برتاؤ کرنے کی شرعاً رخصت ہے یا نہیں۔

(۴) میرے ایک شناسا ہیں جو اکثر میرے اوپر پھبتیاں کیا کرتے ہیں اور میری عیب جوئی کی فکر میں رہتے ہیں میں اُن کیساتھ تواضع کا برتاؤ کرتا تھا جس سے وہ اور زیادہ جری ہوتے تھے اور مجھ کو اور زیادہ دق کرتے تھے اُن کے انداز گفتگو سے اکثر ان کا تکبر بھی ظاہر ہوتا تھا۔ میں نے اُنسے نجات حاصل کرنیکا یہ طریقہ سوچا کہ اُن کیساتھ سخت برتاؤ کروں اور متکبروں کیساتھ تکبر کرنیکی رخصت پر عمل کروں۔ لہٰذا ایک مرتبہ گفتگو کے سلسلہ میں انھوں نے مجھ سے پوچھا کہ کیا میں یہ چاہتا ہوں کہ وہ مجھ سے حضور کہکر خطاب کیا کریں۔ میں نے نہایت کرخت لہجہ میں اُنکو جواب دیا کہ اُن کے ایسا کرنیسے میری شان میں کچھ اضافہ نہیں ہوگا۔ میرے ماتحت جن میں بارہ بارہ وہ انسپکٹر بھی شامل ہیں جنکی تنخواہ ڈیڑھ سو روپیہ ماہوار ہے ہر وقت مجھ سے حضور کہا کرتے ہیں یہ جملے ادا ہونیکے بعد طبیعت گھبرانے لگی اور نقلی تکبر اصلی معلوم ہونے لگا اور میں نے توبہ اور استغفار کرلیا۔

تحقیق۔ خط حرفاً حرفاً پڑھا طلب اور اہتمام اور فکر سے دل خوش ہوا دل سے دعا نکلی سب کا جواب یہ ہے کہ مبتدی کو ایسی کاوش نافع تو اس لئے ہے کہ اس سے نظر بڑھتی ہے مگر تحقیق کی فکر یا اس تحقیق پر اصلاح کو اس طرح مبنی کرنا کہ اگر نفس میں رذیلہ ثابت ہو جاوے تو اُس کا تدارک کریں ورنہ مطمئن ہو جاویں یہ مضر ہے اسلئے کہ ایسی تحقیقات اکثر وجدانی ہوتی ہیں کہ اُن میں دونوں جانب دلائل و کلام کی بہت گنجائش ہوتی ہے اگر رذیلہ کو ثابت کیا جاوے بعض اوقات غلو و تعمق ہو جاتا ہے پھر ہر چیز میں ایسے سوالات پیدا ہونے لگتے ہیں جو ایک مستقل مشغلہ ہو جاتا ہے جو ضروری مقاصد سے مانع ہو جاتا ہے۔ اور اگر مطمئن کر دیا جاوے تو نفس کو یہی عادت ہو جاتی ہے اور فکر کی چیزوں سے بھی بےفکر ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات خود مصلح کی رائے بھی مشتبہ ہو جاتی

ہے اُس وقت طالب کو زیادہ شبہات پیدا ہونے لگتے ہیں۔ لہذا یہ طرق بجائے نافع ہونیکے مضر ہوجاتا ہے اسلئے صحیح طریق یہ ہے کہ جس امر میں ذرا بھی شبہ ہوجاوے اُس شبہ کو حقیقت سمجھکر اُس کا تدارک عملی یعنی نفس کی مخالفت کیجاوے اور اگر ہمت نہ ہو یا کوئی امر صریح و بیّن طور سے خلاف مصلحت مشاہد ہو تو بجائے تدارک عملی کے استغفار اور جناب باری تعالیٰ سے دعا و التجا اصلاح کی بکثرت کریں بس یہی معمول رکھا جاوے۔ اور جس امر کے قبیح ہونے میں کوئی اشتباہ نہ ہو اور تاویل کی گنجائش نہ ہو اُس میں ہمت کرکے نفس کی مقاومت و مخالفت کیجاوے اور رسمی و وہمی مصالح کی پروا نہ کی جائے۔ والسّلام۔ تمت رسالہ نعم المنادی فی تصحیح المبادی۔

رسالہ حل الاشکال علی ضرورۃ الشیخ مع وجود الاختیار فی الاعمال

حال۔ حضرت المخدوم والمکرم ذوالمجد والمعظم حکیم الامت مجدد الملت مولانا الشاہ محمد اشرف علی صاحب عمت فیوضہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ۔

بعدہٗ عرض ہے کہ بندہ نے حضرت والا کیساتھ اصلاح کا تعلق کیا ہے۔ حضرت نے یہ طریق تجویز فرمایا تھا کہ نفس کی ایک ایک حالت لکھو اور میرے بتائے ہوئے طریقہ پر عمل کرو۔ چنانچہ میں نے اپنے اندر امور ذالّہ علی الکبر پاکر ان کی اصلاح کیمتعلق درخواست کی تھی حضرت نے تحریراً سوال فرمایا تھا کہ یہ امور اختیاری ہیں یا غیر اختیاری ہیں۔ جواب میں شق اول عرض کی تھی۔ حضرت والا نے جواباً تحریر فرمایا کہ اختیاری کی ضد بھی اختیاری ہے۔ اب کیا سوال باقی رہا۔ بحمد اللہ تعالیٰ میں نے وہ امور ترک کئے مگر گاہے گاہے خیال نہ رہنے کی وجہ سے مرتکب ہوجاتا ہوں جس کا تدارک بعد میں ندامت اور توبہ سے کرلیتا ہوں اور ارادہ کرتا ہوں کہ آئندہ انشاء اللہ العزیز خیال رکھوں گا۔ اب میں حضرت والا سے ایک بات دریافت کرتا ہوں۔ اور واللہ العظیم و باللہ الکریم حاشا ثم کلا اس سے اعتراض مقصود نہیں ہے بلکہ محض ایک شبہ جوکہ پیش آیا ہے اسکے حل کیلئے۔ اور وہ یہ کہ شریعت مقدسہ کے جمیع احکام اختیاری ہیں اور میرے اندر اور بھی امراض ظاہرہ و باطنہ متعلق اخلاق نہ کہ عقائد بفضلہ تعالیٰ عقائد تو درست ہیں پس وہ امور بھی اختیاری ہی ہیں۔ اب ان کو حضرت والا کے سامنے اظہار کرکے طریقہ اُن کی اصلاح کا معلوم کرنیکے متعلق یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ چونکہ اسکا جواب وہی ہے جوکہ اوپر مذکور ہوا کہ اختیاری کی ضد بھی اختیاری ہے لہذا باوجود جواب معلوم ہونیکے پھر خواہ مخواہ حضرت والا کو تکلیف دینا یہ غیر مناسب معلوم ہوتا ہے اور اگر بایں وجہ مذکور اظہار امراض نہ کروں اور خود بخود اپنے

طور پر یہ خیال کرے کہ یہ امر اختیاری ہے لہذا اس کو اظہار کرنیکی ضرورت نہیں، دوسرے یہ کہ جواب سے معلوم ہوگی بلکہ اپنے اختیار سے توکلاً علی اللہ ہمت کرکے اسکو ترک کروں گا اور اگر غیر اختیاری ہے (مثلاً وساوس وغیرہ) تو اس کا مواخذہ نہیں۔ لہذا اس کی بھی اظہار کی ضرورت نہیں ہے تو یہ خیال گلوگیر ہوتا ہے کہ پھر حضرت والا سے جو اصلاح کیلئے تعلق کیا ہے تو اس کا تو سلسلہ ہی اب کیسے قایم رہ سکتا ہے حالانکہ اصلاح کا سلسلہ تو بہت طویل ہے اور بہت مدت تک خط وکتابت وعرض حالت کے بعد اصلاح کا حصول ہوتا ہے۔ پس اس وقت یہی شبہ مستقر ہوکر اظہار امراض سے (تو نفعاً الجواب) مانع ہوا جناب والا سے متوقع ہوں کہ اس کا حل فرماکر احقر کو تشفی بخش کر سرفراز فرماویں فقط والسلام مع الاکرام۔

تحقیق۔ السلام علیکم۔ نفیس سوال ہے جس کا بعونہٖ تعالیٰ سلیس جواب ہے مگر ایک خاص سوال کے جواب کی طرف متوجہ کرتا ہوں اس کی توضیح میں اعانت کا دخل ہے اسلئے فی الحال اسی کو کافی سمجھتا ہوں وہ سوال یہ ہے کہ اگر کوئی کہے کہ طبی کتابوں میں تمام اغذیہ وادویہ کے منافع ومضار مصرحاً مذکور ہیں جن کا قبل لحوق مرض مطالعہ کرکے ہر شخص کامل احتیاط کرسکتا ہے۔ جو کسی اتفاق سے مرض لاحق ہوجاوے تو طبی کتابوں میں ہر مرض کی علامات دیکھ کر مرض کی تشخیص اور تدبیرات دیکھ کر مرض کا علاج کرسکتا ہے پھر طبیب کی طرف رجوع کرنیکی کیا ضرورت ہے سو اس سوال کا کیا جواب ہوگا اسی سے یہ سوال حاضر بھی حل ہوجائیگا۔ فقط۔

حال۔ احقر اس سال دورۂ حدیث میں شریک ہے ایک عرصہ سے خط لکھنے کا خیال کررہا تھا لیکن ایک عارض مانع رہا وہ یہ کہ احقر کو آپ کے مصنفات وملفوظات دیکھنے کا بیحد شوق ہے چنانچہ بچپن سے ابتک برابر دیکھتا رہا بحمد اللہ بہت مستفید ہوا ان سے ایک خاص بات معلوم ہوئی وہ یہ کہ مامورات شرعیہ سب کے سب اختیاریہ ہیں چونکہ مامورات اختیاریہ ہیں اسلئے جہاں رکنے کا امر ہے وہ بھی اختیاری ہوئے اسلئے سارے امراض کا علاج یہی ہے کہ اپنے اختیار سے رکے اب اپنے متعلق بھی ہمیشہ یہی تقریر جاری کرتا رہا اب سوال یہ ہے کہ مشائخ طریقت سے اس قاعدہ کے معلوم ہونیکے بعد کیا سوال اور علاج کرانا چاہئے میری یہی سمجھ میں نہیں آتا کہ بہت عرصہ سے اس امر پر غور کررہا ہوں امید کہ جناب والا مطلع فرمائیں گے تاکہ احقر اسی پر عمل کرے۔ آخر اس قاعدہ کلیہ کے علم کے بعد معالج ومشائخ کی ازالہ مرض میں کیا حاجت باقی رہتی ہے۔ امید کہ اگر کوئی غلطی ہوگئی ہو تو مطلع فرمائینگے

تحقیق۔ مامورات ومنہیات سب اختیاری ہیں پس مامورات کا ارتکاب اور منہیات سے اجتناب بھی سب اختیاری ہیں لیکن اس میں کچھ غلطیاں ہوجاتی ہیں کبھی تو یہ کہ حاصل کو غیر حاصل سمجھ لیا جاتا ہے کبھی اس کا

عکس مثلاً ایک شخص نے نماز میں خشوع کا قصد کیا اور وہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے حاصل ہوگیا مگر ساتھ ہی ساتھ
وساوس وخطرات کا ہجوم بھی ہوتا رہا یہ شخص اسکو خشوع کا مضاد سمجھ کر خشوع کو غیر حاصل سمجھا یا ابتدا ءِ عبادت میں
وساوس غیر اختیاری تھے مگر اُسی سلسلہ میں وہ وساوس اختیاریہ کی طرف منجر ہوگئے اور یہ ابتداء کے دھوکے میں
رہ کر خشوع کو باقی سمجھا حالانکہ وہ زائل ہوچکا اور کبھی غیر راسخ کو راسخ سمجھ لیا جاتا ہے مثلاً دو چار خفیف حادثوں
میں رضا بالقضا کا احساس ہوا یہ سمجھ گیا کہ یہ ملکہ راسخ ہوگیا پھر کوئی بڑا حادثہ واقع ہوا اور اُس میں رضا نہیں ہوئی
یا درجہ مقصود تک نہیں ہوئی مگر اُسی دھوکہ میں رہا کہ اُس میں رسوخ ہوچکا ہے اب بھی رضا معدوم یا ضعیف نہیں ہے
اور حاصل کو غیر حاصل سمجھنے میں یہ خرابی ہوتی ہے کہ شکستہ دل ہو کر اُس کا اہتمام چھوڑ دیتا ہے پھر وہ سچ مچ زائل ہوجاتا ہے
اور اسکے عکس میں یہ خرابی ہوتی ہے کہ اُس کا اہتمام ہی نہیں کرتا اور محروم رہتا ہے اور غیر راسخ کو راسخ سمجھنے میں بھی
وہی خرابی عدم اہتمام تکمیل کی ہوتی ہے کبھی یہ غلطی ہوتی ہے کہ حاصل راسخ کو زائل سمجھ لیتا ہے مثلاً شہوت حرام کی
مقاومت اور وہ زمانہ غلبۂ آثار ذکر کا تھا اسلئے داعیۂ شہوت حرام کا ایسا مضمحل ہوگیا کہ اسکی طرف التفات بھی نہیں ہوتا
پھر اُن آثار کا جوش وخروش کم ہونیسے طبعی التفات گو درجۂ ضعیفہ میں سہی ہونے لگا یہ شخص یہ سمجھ گیا کہ مجاہدہ بیکار
گیا اور شہوت حرام کا رذیلہ پھر عود کر آیا پھر اصلاح سے مایوس ہوکر سچ مچ بطالت وخلاعت میں مبتلا ہوگیا۔ یہ
چند مثالیں ہیں غلطیوں کی اور اُن کے مضار کی اگر کسی شیخ سے تعلق ہو اور اُس پر اعتماد ہو تو اُسکو اطلاع کر نیسے
وہ اپنی بصیرت و تجارب کے سبب حقیقت سمجھ لیتا ہے اور ان اغلاط پر مطلع کرتا ہے اور یہ ان مضرتوں سے محفوظ رہتا
ہے اور فرضاً سالک اگر ذکاوت وسلامت فہم کے سبب خود بھی مطلع ہوسکے مگر ناتجربہ کاری کے سبب مطمئن نہیں
ہوتا اور مشوش ہوتا مقصود میں مخل ہوتا ہے یہ تو شیخ کا اصلی منصبی فرض ہے اور اس سے زیادہ اُسکے ذمہ نہیں لیکن
تبرعاً وہ ایک اور بھی خدمت کرتا ہے وہ یہ کہ مقصود یا مقدمۂ مقصود کے تحصیل میں اور اسی طرح کسی ضمیمہ یا مقدمۂ ضمیمہ
کے ازالہ میں طالب کو مشقت شدید پیش آتی ہے گو تکرار مباشرۃ اور تکرار مجانبت سے وہ مشقت اخیر میں مبدل
بہ یُسر ہوجاتی ہے لیکن شیخ تبرعاً کبھی ایسی تدابیر بتلا دیتا ہے کہ اول امر ہی سے مشقت نہیں رہتی یہ ایک اجمالی تحقیق
تقریب فہم کیلئے ہے باقی ضرورت شیخ کا مشاہدہ اس وقت ہوتا ہے جب کام شروع کرکے اپنے احوال جزئیہ کی اس کو
بالالتزام اطلاع کرتا رہے اور اُسکے مشورہ کا اتباع کرتا رہے اور یہ اتباع کامل اُسوقت ہوسکتا ہے جب اُس پر اعتماد
ہو اور اُس کے ساتھ تعلق انقیاد ہو اُس وقت حسًّا معلوم ہوگا کہ بدون شیخ کے مقصود کا حاصل ہونا عادۃً متعذر ہے
الا نادراً والنادر کالمعدوم پھر اس ضرورت میں تفاوت فہم واستعداد کے اعتبار سے تفاوت بھی ہوتا ہے یہی وجہ ہے

کہ متقدمین کو کم ضرورت تھی۔ تمت رسالۃ حل الاشکال۔

رسالۃ التخفیف فی الاختیار الضعیف

حال۔ حضرت یہ امور اختیاریہ کا جو مسئلہ ہے۔ اس کی نسبت اکثر ایک وسوسہ یہ ہوا کرتا ہے خصوصاً اپنے ہی حالات پر نظر کرنیسے کہ کیا جسمانی امراض خاصکر ضعف قلب و دماغ اور مسلسل خلاف طبع حالات کے پیش آتے رہنے سے یہ اختیار بھی ضعیف و مضمحل نہیں ہوجاتا ہے اور کیا پھر اس حد تک یہ اختیار امور غیر اختیاریہ میں داخل ہوجاتا ہے۔ نیز ارادہ و اختیار میں اور نیت میں کیا فرق سمجھوں مثلاً اگر نماز میں خشوع و خضوع کی ہر وقت نیت رکھتا ہوں۔ اور پھر بھی یہ اس درجہ تک کا بھی نہ حاصل ہوتا ہو جسکو حضرت امر اختیاری میں فرمایا کرتے ہیں تو ایسی نیت معتبر نہ ہوگی۔

تحقیق۔ خشوع لغۃً مطلق سکون ہے اور شرعاً سکون جوارح جس کی حقیقت ظاہر ہے اور سکون قلب جسکی حقیقت حرکت فکریہ کا انقطاع ہے اور جس طرح سکون جوارح کی تکلیف بقدر ضرورت ہے مثلاً صحیح قوی سوی اسپر قادر ہے کہ نماز میں کوئی حرکت زائدہ علی الصلوٰۃ صادر نہ ہونیدے وہ اسی کا مکلف ہوگا اور مریض صاحب وجع غلبۂ وجع کے وقت اس پر قادر نہیں جب درد اٹھے گا وہ بیچین ہوکر پیچ و تاب کھائیگا اسلئے وہ اس درجہ سکون کا مکلف نہ ہوگا۔ البتہ جب درد نہ ہو پھر وہ اس سکون کی تجدید کا مکلف ہوگا اسی طرح سکون قلب کی تکلیف بھی بقدر قدرت ہوگی مثلاً جو شخص تمام اسباب مشوشہ سے محفوظ ہو وہ حرکات فکریہ کی انقطاع کلی پر قادر ہے وہ اسی کا مکلف ہوگا اور جو اسباب مشوشہ میں مبتلا ہو وہ ایسے جمع خاطر پر قادر نہیں اسلئے وہ اس درجہ کا مکلف بھی نہ ہوگا البتہ جتنا وقت تشویش سے سکون کا میسر ہوگا یعنی وہ تشویش متخیلہ پر غالب نہ ہو اس وقت میں اس کا مکلف ہوگا۔ یہ تو کلام کلی ہے اب اس مقام پر ایک دقیق جزئی ہے وہ زیادہ قابل اعتنا ہے اور اس میں زیادہ بصیرت کی ضرورت ہے اگر صاحب معاملہ کو ایسی بصیرت نہ ہو تو کسی مصلح حکیم تجربہ کار سے مشورہ کی حاجت ہے وہ یہ ہے کہ اس قطع حرکت فکریہ کا طریق کیا ہے کیونکہ یہ قطع براہ راست حاصل نہیں ہوتا۔ کما ھو مشاھد بلکہ طریق اس کا یہ ہے کہ اپنے قلب کو کسی محمود چیز کی طرف قصداً متوجہ کردیا جائے جو وضع صلاۃ کیخلاف نہ ہو مثلاً ذات حق کیطرف برابر متوجہ رہے اگر خیال نہ جمنے کی وجہ سے اسپر قادر نہ ہو تو یہ تصور کرے کہ میں کعبۂ حسنا کیطرف رخ کئے ہوئے ہوں یا نماز میں جو اذکار و قرارت پڑھ رہا ہے ان کی طرف توجہ

رکھے کہ میں یہ الفاظ پڑھ رہا ہوں یا اُن کے معانی کی طرف توجہ رکھے چونکہ نفس ایک آن میں دو طرف متوجہ نہیں ہوتا اسلئے یہ توجہ مانع ہو جاوے گی دوسرے خطرات کے آنیسے یہ ہے وہ طریق اب اس میں ایک غلطی ہوتی ہے وہ یہ کہ ہر شخص کی استعداد جُدا ہے کسی شخص کیلئے ایک تصور نافع ہے۔ دوسرے شخص کیلئے دوسرا تصور بعض اوقات صاحب معاملہ بوجہ عدم بصیرت وعدم تجربہ کے اپنے لئے ایک طریق کو اختیار کرتا ہے اور وہ طریق اسکی طبیعت کے مناسب نہیں ہوتا اسلئے اس سے مقصود حاصل نہیں ہوتا اور بار بار کی ناکامی سے مایوس ہو کر اس غلط گمان میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ خشوع فعل اختیاری نہیں اسلئے بالکل اس کا اہتمام چھوڑ بیٹھتا ہے اور اس مامور بہ کی برکت سے محروم رہتا ہے اس لئے اپنے مناسب طریق کی تعیین کے لئے سخت اہتمام کی حاجت ہے۔ دوسری غلطی اس سے اشد یہ ہوتی ہے کہ تعیین کے بعد جس طریق کو اختیار کیا گیا ہے اس میں کاوش زیادہ کرنے لگتا ہے اور اس کا منتظر اور متوقع رہتا ہے کہ دوسرا کوئی خیال اصلا نہ آنے پائے اور اسکے لئے طبیعت پر زور ڈالتا ہے حتے کہ نوبت کلال وملال کی پیش آتی ہے جس کا نتیجہ وہی یاس کے بعد ترک کر دینا ہے سو اس لئے ضرورت ہے ترک کاوش کی بس سرسری معتدل توجہ کافی ہے اگر اس توجہ کیساتھ دوسرا کوئی خطرہ آجاوے وہ غیر اختیاری ہوگا اور مضر نہ ہوگا جیسے کسی خاص صفحہ میں سے کسی خاص لفظ پر قصداً نظر کیجاوے تو یقینی بات ہے کہ وہ شعاعیں بلا قصد دوسرے کلمات پر بھی پہنچ جاتی ہیں مگر وہ نظر قصدی نہیں ہوتی اور ایک غلطی سب سے بڑھکر ہوتی ہے کہ دوسرے خیال کے آنیکے ساتھ یہ سوچنے لگتا ہے کہ یہ خیال قصداً آیا یا بلا قصد سو یہ فیصلہ محض بیکار ہے اگر فرضاً یہی تحقیق ہو جاوے کہ قصداً آگیا تو اب گذشتہ کا تو اعدام ہو نہیں سکتا۔ آئندہ کیلئے تدارک کیا ہی جائیگا سو اگر اس فیصلہ کے بدون بھی اس تدارک میں مشغول ہو جاوے تو کیا ضرر ہے اور وہ تدارک بفور تنبہ کے تجدید ہے اُس توجہ مقصود کی اور نیت وارادہ جو کہ مترادف ہیں قبل اختیار ہوتے ہیں جو بدون اختیار کئے ہوئے مامور بہ کے کافی نہیں جیسے نماز کی نیت کرے مگر فعل صلوٰۃ کو اختیار نہ کرے ناکافی ہے لیکن جن اشکالات کا مخلص اس فرق کی تحقیق کو سوچا تھا اب وہ بدون اس تحقیق کے بحمد اللہ حل ہو گئے یعنی فرق ہونے پر بھی اور نیت کے کافی نہ ہونے پر بھی اشکال نہیں رہا۔ کیونکہ اختیار کے درجات میں ایسی گنجائش نکل آئی کہ کسی درجہ میں بھی خلجان اور مشقت کا احتمال نہیں رہا۔ وللہ الحمد۔

(نوٹ) مضمون کی اہمیت پر نظر کرکے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسکو "التخفیف فی الاختیار الضعیف" سے ملقب کر دیا جاوے فقط۔

(نوٹ)۔ تمہیدی ذیل کا خط بھی اسی سلسلہ کا ہے۔
حال۔ الحمدللہ کہ مسئلہ "امور اختیاریہ" کی نسبت بھی حضرت کے نسخے نے کامل شفا بخشی اور شرح اسباب کے ساتھ بخشی اطال اللہ بقائکم ونفعنا بہ۔
اب صرف ایک بات اور جاننا چاہتا ہوں کہ حضرت نے حرکت فکریہ کے قطع کی جو صورتیں تحریر فرمائیں ان میں سے یا انکے علاوہ جو میرے لئے زیادہ مؤثر و مناسب حضرت کے نزدیک ہو وہ بھی تحریر فرمائی جاوے۔
میں بطور خود تو جو کچھ نماز میں پڑھتا ہوں اسی کے معنے پر متوجہ رہنے کی کوشش کرتا ہوں مگر اس میں کامیابی اتنی کم ہوتی ہے چاہتا ہوں کہ کم از کم جس وقت اھدنا الصراط المستقیم زبان سے ادا ہوتا ہے اسی کے معنے پر توجہ ہو مگر اکثر اتنا بھی نہیں ہوتا یا آگے نکلجانیکے بعد خیال آتا ہے متقدی ہونیکی صورت میں پاس انفاس کا لحاظ رکھنا چاہتا ہوں اس میں بھی زیادہ کامیاب نہیں ہوتا اصل یہ ہے کہ حضرت بس حدیث نفس کا بہت غلبہ رہتا ہے۔
بہر حال اب حضرت جو صورت تجویز فرمائیں۔ حق تعالیٰ کیطرف متوجہ رہنے کی جو صورت حضرت نے لکھی ہے اس کی کچھ تفصیل کا محتاج ہوں۔
تحقیق۔ اس سوال سے اسلئے دل خوش ہوا کہ ایسا سوال علامت ہے کام کرنیکی اور جو شخص کام کرے گا اُس کو یہ سوال پیش آوے گا تو اللہ تعالیٰ نے آپ کو اسکے حل کا ذریعہ بنایا جس سے آپ بہت سے طالبین کے رفع پریشانی کی سبب ہو گئے فالحمد للہ علی ذلک۔ اور خط سابق لکھنے کے وقت میرا دل چاہتا تھا کہ یہ سوال کیا جاوے اور کئے جانیکی امید بھی تھی۔ اب جواب عرض کرتا ہوں۔ اصل میں جو توجہ خطرات کی قاطع ہے وہ دو قسم کی ہے ایک مع الخوض اگرچہ اشیاء مختلفہ کی طرف ہو۔ دوسری شئے واحد کی طرف اگرچہ بلا خوض ہو اب جس شخص کو آیات و اذکار کے معانی بلا خوض ذہن میں آجاتے ہوں وہاں نہ خوض ہے نہ ما فیہ الفکر شئے واحد ہے اسلئے کوئی قسم توجہ کی نہ پائی گئی پس وہ قاطع خطرات بھی نہ ہو گی بخلاف اُس شخص کے جسکو سوچنے سے معنے یاد آتے ہوں اُس شخص کی توجہ قاطع خطرات ہو گی اس لئے آپ کو اس تدبیر میں کامیابی نہیں ہوئی کہ آپ کو خوض کی حاجت نہیں ہوتی پس ایسے شخص غیر محتاج الی الخوض کیلئے دوسری توجہ کی ضرورت ہو گی یعنی توجہ الی الشئ الواحد خواہ وہ شئے واحد کچھ ہو ذات حق ہو یا رویت حق للعبد یا نظر الی الکعبہ یا کچھ اور۔ اور جس توجہ الی الحق کی تفصیل آپنے دریافت فرمائی ہے وہ یہی ہے کہ یا اُن کی ذات کا اجمالاً تصور کیجے جس طریق سے بے تکلف ذہن میں آجاوے

جس پر ہر شخص قادر ہے زیادہ کاوش کی حاجت نہیں یا ان کے کسی فعل کا تصور رکھے مثلاً وہ ہمکو دیکھ رہے ہیں توجہ الی الشیٔ الواحد کا ایک طریق میں نے تجویز کیا ہے جو غایت درجہ سہل بھی ہے اور بیحد نافع بھی ثابت ہوا وہ یہ کہ اپنی تمام طاعات صلوۃ و تلاوت و اذکار بلکہ افعال مباحہ میں بھی اس کا تصور رکھے کہ یہ سب عنقریب حق تعالے کے اجلاس میں پیش ہونگے تو ان میں کوئی ایسا اختیاری نہ ہو جس سے پیشی کے قابل نہ ہوں پس اتناہی تصور کافی ہے ابتداء میں استحضار ضعیف ہوگا مگر ممارست کے بعد اس استحضار میں دوام پیدا ہو جاویگا چونکہ یہ مجھ کو نافع ہوا اور کئی موقعوں پر آپ کی طبیعت کا تناسب اپنی طبیعت کیساتھ مشاہدہ کرچکا ہوں امید ہے کہ آپ کیلئے بھی انشاء اللہ تعالیٰ نافع ہوگا اور اس مبحث کیمتعلق جو تنبیہات رقیمہ سابقہ میں عرض کرچکا ہوں وہ سب اسمیں بھی ملحوظ رہیں۔ واللہ الموفق۔ امید ہے کہ سب اجزاء سوال پر بقدر ضرورت کلام ہو چکا ہے اگر کچھ رہ گیا ہو پھر متنبہ فرمادیا جاوے۔ والسلام فقط۔

المقالات المفیدہ فی حکم اصوات آلالات الجدیدہ

(مشتمل بر دو فتوے)

تمہید۔ ریڈیو کیمتعلق خانقاہ امدادیہ سے اول کسی نے ایک استفتاء کرکے جواب حاصل کیا تھا چونکہ اس میں کچھ شبہ پیدا ہوا تھا اسلئے احقر نے دوسرا استفتاء کیا دونوں استفتے مع جواب ذیل میں منقول ہیں۔

استفتاء اول۔ کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ آجکل ریڈیو کا رواج بہت ہو رہا ہے جس میں خبریں بھی ہوتی ہیں اور تقریریں بھی اور گانا بجانا بھی اور بعض اوقات خوش الحان قاریوں کا قرآن بھی اس میں سنایا جاتا ہے اور جو قاری خوش الحان ریڈیو پر قرآن پڑھتے ہیں ان کو معقول معاوضہ دیا جاتا ہے۔ پس بایں صورت ریڈیو گھر میں لگانا یا اس کا کسی طور سے سننا یا اس پر قرآن پڑھنا اور معاوضہ لینا یا ریڈیو سے قرآن سننا جائز ہے یا نہیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب۔ اگر کوئی ریڈیو لہو و لعب اور گانے بجانے سے بالکل پاک ہو یعنی اسکے کسی پروگرام میں بھی یہ خرافات نہ ہوں اور اس میں صرف کسی واعظ یا مقرر اسلام کی تقریر ہو یا خبریں ہوں تو ایسے ریڈیو پر قرآن پڑھنا اور اس سے قرآن سننا فی نفسہ جائز تھا گو قرآن پڑھنے کا معاوضہ لینا حرام ہی ہوتا اور جب ریڈیو میں گانا بجانا بھی ہوتا اس میں تو کسی طرح بھی نہ قرآن پڑھنا جائز ہے نہ سننا۔ بلکہ اس پر قرآن پڑھنا یا سننا قرآن کی بیحرمتی

کا سبب ہے کہ قرآن کیساتھ تلاعب ہے یہ تو اس کا فی نفسہ حکم تھا جسمیں تفصیل مذکور تھی۔ لیکن عوام الناس کا حدود میں رہنا عادۃً قریب ناممکن ہے اس لئے علی الاطلاق اس پر قرآن مجید سننے کو روکنا واجب ہے اور اسی تفصیل سے ریڈیو کو گھر پر لگانے اور کسی طور سے اس کے سننے کا حکم بھی معلوم ہوگیا کہ قسم اول کا لگانا اور سننا فی نفسہ جائز اور قسم دوم کا حرام ہے مگر چونکہ قسم اول کا تحقق ہے ہی نہیں عام طور سے صرف قسم دوم ہی کا تحقق ہے اس لئے اس کا لگانا اور سننا علی الاطلاق حرام ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

دستخط

الجواب صحیح

(مولانا) ظفر احمد عفا عنہ از تھانہ بھون خانقاہ امدادیہ ۲۲ رمضان ۵۶ھ + اشرف علی عفی عنہ۔ ۲۳ رمضان ۱۳۵۶ھ

استفتاء ثانی

سوال وجواب مندرجہ بالا کے مطالعہ کے بعد گذارش ہے کہ شاید جواب تحریر فرماتے وقت یہ ذہن میں تھا کہ ریڈیو مثل گراموفون کے ریکارڈ کے ہے جس میں ہر قسم کی آواز محفوظ ہو سکتی ہے اور جب چاہیں اس ریکارڈ کو کام میں لا سکتے ہیں اور ایسے ریکارڈ تیار ہو کر فروخت ہو سکتے اور خریدے جا سکتے ہیں اسلئے ضرورت اس امر کی ہوئی کہ ریڈیو کا مفہوم اور اس کی حقیقت بیان کردی جائے اسکے بعد جو شرعی حکم ہو وہ تحریر فرمادیا جاوے۔

ریڈیو کی حقیقت مثل ٹیلیفون کے ہے فرق صرف اس قدر ہے کہ ٹیلیفون کی آواز صرف ایک شخص سن سکتا ہے اور ریڈیو کی آواز جتنے سننے والے وہاں موجود ہوں سن سکتے ہیں۔ گراموفون ایک کمپنی کے انتظام میں ہے جسکی غرض صرف تجارت ہے خواہ اس کے ریکارڈ لہو ولعب گانے بجانے ہنسی مذاق کھیل تماشہ کے ہوں یا علمی مضامین یا قرآن شریف کی آیات کے ہوں لیکن ریڈیو کا محکمہ گورنمنٹ کے انتظام میں ہے اس میں جو کام ہوتا ہے فنی ترقی یا سننے والوں کی دلچسپی کی غرض سے خواہ وہ ہر قسم کا گانا بجانا ہی کیوں نہ ہو۔ اس میں ایکمرتبہ جو آواز سنائی دیتی ہے وہ دوسری مرتبہ نہیں سنائی جاسکتی اسمیں سناتے وقت سنانیوالے کا موجود رہنا اور اپنی زبان سے سنانا لازمی ہے اور یہ کلام دوسری مرتبہ قایم نہیں رہ سکتا۔ اس میں قرآن شریف ہو یا حدیث وید کے اشلوک ہوں یارامائن کا کوئی باب یا اس کا کوئی ٹکڑہ۔ علمی۔ فنی۔ جذباتی۔ افادی مضامین ہوں یا تمدنی اور شعر وسخن کے۔ غرض ہر قسم کا مضمون خواہ کسی قسم کا ہو اور کسی زبان کا ہو۔ نثر ہو یا نظم سنایا جاسکتا ہے محکمہ ایسے لوگوں کو جو محنت کرتے اور سناتے ہیں ایک مقررہ معاوضہ دیتا ہے اور ان کی قدر کرتا ہے یہ مختصر حقیقت ہے ریڈیو کی۔

ایسی حالتمیں ریڈیو لگانا، ریڈیو سننا، خواہ کسی قسم کا مضمون ہو یا اجرت پر کوئی مضمون پڑھنا اور سنانا

جس میں قرآن شریف اور ہر قسم کے مضامین نظم ونثر شامل ہیں جائز ہے یا نہیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب۔ سوال میں جن تین آلات کا ذکر ہے وہ اپنی تین اغراض کے اعتبار سے قابل تحقیق ہیں۔ وہ تین آلات یہ ہیں۔ گراموفون ۱۔ ٹیلیفون ۲۔ ریڈیو ۳ اور تین اغراض یہ ہیں اصوات ۱ مباحہ۔ اصوات ۲ محرمہ۔ اصوات ۳ طاعات۔ اور ان تینوں اصوات کے بعض احکام مشترک ہیں۔ اور بعض مخصوص غیر مشترک۔ احکام مشترکہ یہ ہیں کہ اصوات مباحہ مباح۔ اور اصوات محرمہ حرام۔ اور اصوات طاعات کی نفس ذات کا مقتضا تو اشتراک حکم ہی تھا مگر ایک عارض کے سبب اس میں تفصیل ہوگئی اور وہ عارض ان آلات کا لہو کیلئے موضوع ہونا یا نہ ہونا ہے اور وہ تفصیل یہ ہے کہ جو آلہ لہی کیلئے موضوع ہے ان اصوات طاعت کے استماع کیلئے اس کا استعمال ناجائز ہے اور جو لہی کیلئے موضوع نہیں اس کا استعمال ان اصوات طاعت کیلئے جائز ہے۔ اب اس کی تعیین باقی رہی سو دو کی حالت تو ہمیں پہلے سے معلوم ہے یعنی ٹیلیفون کا لہی کیلئے موضوع نہ ہونا اور گراموفون کا لہی کے لئے موضوع ہونا۔ سو ان کا حکم بھی ظاہر ہے کہ ٹیلیفون کا استعمال ان اصوات طاعت میں جائز ہے اور گراموفون کا ناجائز۔ اور قواعد سے یہ حکم ظاہر ہے مگر تبرعًا ایک خاص حدیث بھی اسکی تشئید و تائید کیلئے مع تقریر استدلال نقل کئے دیتا ہوں۔ حدیث یہ ہے۔ فی المشکوۃ۔ باب اعلان النکاح الفصل الاول بروایۃ البخاری عن الربیع بنت معوذ بن عفراء قالت جاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم فدخل حین بنی علی فجلس علی فراشی کمجلسک منی وجعلت جویریات لنا یضربن بالدف ویندبن من قتل من آبائی یوم بدر اذ قالت احداھن وفینا نبی یعلم ما فی غد۔ فقال دعی ھذہ وقولی بالذی کنت تقولین۔ قال الشیخ الدھلوی فی اشعۃ اللمعات فی شرح الحدیث وگفتہ اند کہ منع آں حضرت ازیں قول بجہت آنست کہ درو ے اسناد علم غیب است بآنحضرت پس آں حضرت را ناخوش آمد و بعضے گویند بجہت آنست کہ ذکر شریف وے در اثنائے لہو مناسب نباشد اھ میں کہتا ہوں کہ گو اس حدیث کی توجیہ میں دونوں احتمال ہیں اور غور کرنیسے توجیہ ثانی راجح بھی معلوم ہوتی ہے کیونکہ اگر احتمال اول اسکی بناء ہوتی تو ممانعت شدید زجر کے صیغہ سے ہوتی لیکن اس ترجیح سے قطع نظر کرکے بھی علماء امت کا دونوں کا تجویز کرنا واضح دلیل ہے دونوں بناؤں کے فی نفسہ صحیح ہونیکی گو یہاں متحقق ایک ہی ہو۔ پس دوسری توجیہ پر تقریر استدلال یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف مجلس لہو میں ذکر طاعت پر نکیر فرمایا حالانکہ یہاں آلہ ذکر یعنی زبان لہو کیلئے موضوع نہیں صرف اقتران فی المجلس کو منع میں مؤثر قرار دیا۔ سو جہاں خود آلہ ان اذکار کا لہو کیلئے موضوع ہو وہاں تو قبح وشناعت بہت زیادہ ہوگی۔ اس تقریر سے گراموفون اور ٹیلیفون میں قرآن مجید

اور دیگر اذکار طاعات تعبدیہ کے استماع کا حکم معلوم ہو گیا کہ اول میں اس علت مذکورہ کی بنار پر عدم جواز ہے اور ثانی میں جواز جبکہ اور کوئی علت منع کی نہ ہو۔ سو ان دونوں کی حالت تو ہمکو پہلے سے معلوم ہے اسلئے آن کا حکم بھی معلوم ہے باقی ریڈیو کی حالت اب تک معلوم نہ تھی اسلئے قبل تحقیق تو اس کے حکم میں تشقیق ہو گی یعنی اگر وہ گراموفون کے مشابہ ہے تو اس کا حکم گراموفون کے مثل ہے اور اگر وہ ٹیلیفون کے مشابہ ہے تو اسکا حکم ٹیلیفون کے مثل ہے۔ پہلے فتوے کی تصدیق کئے ہوئے مدت ہو گئی یاد نہیں اس کی کیا بنا ہو گی مگر غالباً اس وقت ذہن میں یہی ہو گا کہ وہ گراموفون کے مشابہ ہے جیسا کہ جواب کی بعض عبارات سے مفہوم بھی ہوتا ہے۔ اب دوسرے سوال میں اس کی حالت ٹیلیفون کے مشابہ ظاہر کی گئی ہے سو اگر ایسا ہے تو اس کا حکم ٹیلیفون کی مثل ہو گا یعنی اس میں اصوات طاعات تعبدیہ کے استماع کا جواز۔ البتہ اگر باوجود آلہ تلہی نہ ہونیکے کوئی کوئی دوسرا عارض مانع جواز ہو گا تو اس عارض کے سبب پھر منع کیا جاوے گا۔ مثلاً قاری کو اجرت دینا یا مسمع یا مستمع کا غیر طاعت کے قصد سے سنایا سننا جیسا فقہائے نے تصریح فرمائی ہے کہ تاجر کا فتح متاع کے وقت ترویج سلعہ یا ترغیب مشترین کی غرض سے درود شریف پڑھنا یا حارس کا ایقاظ نائمین کی غرض سے تہلیل کا جہر کرنا ان سب عوارض کی وجہ سے ممانعت کا حکم کیا جاوے گا۔ یہ سب تفصیل اس بنا پر ہے کہ ریڈیو لہو کیلئے موضوع نہ ہو۔ لیکن اگر کسی وقت میں باوجود موضوع للتلہی نہ ہونیکے عام طور پر یا غالب طور پر لہو کیلئے مستعمل ہونے لگے تو اس وقت بھی اس کا حکم مثل موضوع للتلہی کے ہو جاوے گا کیونکہ اہل شر کے اعتیاد بدرجہ لزوم تشبہ کو بھی فقہاء نے احکام میں موثر مانا ہے بعض اہل خبرت سے سنا گیا ہے کہ اب اس کی حالت ایسی ہی ہو گئی ہے سوال کے بعض الفاظ سے بھی اس کا تشبہ ہوتا ہے سو اسکو اہل استعمال تدین کیساتھ خود دیکھ لیں اور یہ سب احکام ہیں آلات مذکورہ سوال کے ان کی مناسبت اور ضرورت وقت سے ایک چوتھے آلہ کا حکم بھی لکھ دینا ضروری معلوم ہوتا ہے گو اس سوال میں اس کا ذکر نہیں مگر دوسرے سائلین اس کے متعلق بھی سوال کرتے ہیں اور وہ آلہ ہے لاوڈ اسپیکر یعنی مکبر الصوت جس میں آواز بڑھ جاتی ہے اس کا اجمالی حکم یہ ہے کہ تقریبات میں اسکا استعمال جائز ہے اور عیدین و جمعہ کے خطبہ میں بدعت اور تکبیرات صلوٰۃ میں اسکا اتباع مفسد صلوٰۃ۔ اس وقت سب کے دلائل کی گنجائش نہیں اور تکبیرات صلوٰۃ کے حکم مذکور کے دلائل میں احقر کا ایک مستقل رسالہ ہے (التحقیق الفرید فی آلۃ التقریب الصوت البعید) اس کا ملاحظہ کافی ہے یہ سب تحقیقات اپنے معلومات کی موافق لکھی گئیں اگر کسی کو اس سے زیادہ یا اس کے خلاف تحقیق ہو وہ اپنی تحقیق پر عمل کرے اور اگر ہم کو بھی مطلع کرے

تو ماجور ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔ تمت رسالۃ المقالات المفیدہ۔

کتبہ اشرف علی تھانہ بھون ۱۵ محرم الحرام ۱۳۵۷ھ

رسالہ شق الغین عن حق علی وحسین

سوال۔ حضرت سیدنا و مولانا دامت برکاتہم۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔

معروضات ذیل کا جواب ارقام فرماکر ممنون فرمایا جاوے۔

(۱) حضرت مولانا حسین احمد صاحب و مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحب (دام ظلہما) کو حضرت والا کیسا سمجھتے ہیں اور کیا اپنے مخصوص معلوم سیاسی معتقدات کے باوجود یہ حضرات لائق احترام ہیں۔

(۲) جو افراد یا اخبارات ان حضرات کی شان میں بیباکانہ کلمات استعمال کرتے ہیں مثلاً شیخ الاصنام شیخ الہنود۔ اجودھیا باشی اور لالہ اور مہاشہ وغیرہ وغیرہ انکو حضرت کیسا سمجھتے ہیں اور وہ شرعی مجرم ہیں یا نہیں۔

(۳) حضرت والا ان حضرات کو سیاسیات میں اختلاف رائے کے باوجود نیک نیت اور دیانت دار سمجھتے ہیں یا بدنیت اور خائن۔ اور ان حضرات کی سیاسی جد و جہد کیا حضرت کے نزدیک اخلاص اور ملت کی خیر طلبی پر مبنی ہے یا کسی خود غرضی اور خود مطلبی پر۔ والسلام۔ محمد منظور نعمانی بریلی۔

الجواب (الملقب بشق الغین عن حق علی وحسین) بعد الحمد و صلوٰۃ۔ اس قسم کے سوالات چند بار پہلے بھی مجھ سے کئے گئے ہیں۔ لیکن چونکہ اب تک اکثر سائلین غیر اہل علم تھے جنکی غرض سوال بھی قابل اطمینان نہ تھی اور جوابات بھی واضح تھے اسلئے سوال میں اہمیت نہیں سمجھی گئی۔ نیز بعضے سوالات دوسری جانب سے بھی ایسے آئے جنمیں واقعات اس کیخلاف ظاہر کئے گئے اور ان کی تحقیق کا کوئی ذریعہ نہ تھا سو ان کا جواب ان سوالوں کے جواب کا مضاد ہوتا ان اشکالات کی وجہ سے دونوں قسم کے سوالوں میں اجمالی جواب پر اکتفا ہوتا رہا مگر اب اہل علم کی طرف سے سوال کیا گیا ہے جنکی غرض بھی متہم نہیں اسلئے ایک امر تو جو مفصل جواب سے مانع تھا مرتفع ہوگیا۔ اور دوسرے مانع کے رفع کی یہ صورت ذہن میں مناسب معلوم ہوئی کہ جواب عمومات کیساتھ دیا جاوے جو بلا تخصیص ہر قسم کے سوال پر اور ہر مسئول عنہ پر منطبق ہو سکے حتی کہ خود مسئول یعنی مجیب پر بھی جیسا کہ تحریر ہذا کے لقب میں اصل مسئول عنہ کے نام کیساتھ خود مسئول کے نام کی طرف بھی اشارہ ہے۔

اب اس تمہید کے بعد وہ جواب عام عرض کرتا ہوں۔

الدلائل اما من الآیات فالاول قال اللہ تعالیٰ والذین یؤذون المؤمنین والمؤمنات بغیر ما اکتسبوا فقد احتملوا بہتانا و اثما مبینا۔

والثانی قال اللہ تعالیٰ والذین اذا اصابھم البغی ھم ینتصرون الی قولہ ولمن انتصر بعد ظلمہ فاولئک ما علیھم من سبیل۔

والثالث قال اللہ تعالیٰ یا ایھا الذین اٰمنوا لا یسخر قوم من قوم الی قولہ تعالیٰ و لا یغتب بعضکم بعضا۔

واما من الروایات فالرابع قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سباب المسلم فسوق متفق علیہ۔

والخامس قال صلی اللہ علیہ وسلم لیس المؤمن بالطعان ولا باللعان ولا الفاحش البذی۔ رواہ الترمذی والبیہقی فی شعب الایمان۔

والسادس قال رسول اللہ علیہ وسلم فی علامات النفاق واذا خاصم فجر متفق علیہ فی المرقاۃ ای شتم ذکرھا من المشکوٰۃ۔

واما من الدرایات فالسابع فی احیاء العلوم فلعن الاعیان فیہ خطر لان الاعیان تتقلب فی الاحوال۔

والثامن فیہ ایضا اعلم ان المرخص فی ذکر مساوی الغیر ھو غرض صحیح فی الشرع لا یمکن التوصل الیہ الا بہ فیدفع ذلک اثم الغیبۃ وھی ستۃ امور الی قولہ تحذیر المسلم من الشر۔

والتاسع فیہ ایضا وکل ھذا یرجع الی استحقار الغیر والضحک علیہ استہانۃ واستصغارا

واما من الحکایات فالعاشر روی البخاری فی کتاب التفسیر عن سعد بن جبیر قال قلت لابن عباس ان نوفا البکالی یزعم ان موسیٰ صاحب الخضر لیس ھو موسیٰ صاحب بنی اسرائیل فقال ابن عباس کذب عدو اللہ الخ فی الحاشیۃ عن الکرمانی قالہ تغلیظا فی حالۃ الغضب والا فھو کان مومنا مسلما حسن الایمان والاسلام وایضا فی الحاشیۃ فی کتاب العلم باب ما یستحب للعالم الخ علی قولہ عدو اللہ قال العلماء ھذا علی سبیل الزجر والا لکان مومنا اماما لاھل دمشق قال ابن التین لم یرد ابن عباس اخراج نوف عن ولایۃ اللہ ولکن قلوب العلماء تنفر اذا سمعت غیر الحق فیطلقون امثال ھذا الکلام لقصد الزجر وحقیقتہ غیر مرادۃ اھ۔

المسائل ان دلائل عشرہ سے یہ مسائل ثابت ہوئے۔

اول۔ بدون حجت شرعیہ کے کسی کی طرف خصوص مومن کی طرف کسی قول یا فعل قبیح کا منسوب کرنا بہتان اور صریح گناہ ہے اور خصوص درخصوص کسی امر مبطن مثل نیت وغیرہا پر حکم کرنا حدیث ھلا شققت قلبہ میں اسی پر تنبیہ ہے۔

دوم۔ بعد ثبوت شرعی بھی بدون ضرورت شرعیہ اُس کا تذکرہ کرنا جب کہ منسوب الیہ کو ناگوار ہو غیبت حرام اور معصیت ہے۔

سوم۔ البتہ ضرورت شرعیہ سے اسکی اجازت ہے اور منجملہ ان ضرورتوں کے کسی مسلمان یا مسلمانوں کو ضرر سے بچانا بھی ہے خواہ وہ ضرر دنیوی ہو یا دینی۔

چہارم۔ لیکن اس ضرورت مذکورہ سے بھی تذکرہ میں یہ واجب ہے کہ لعن وطعن وتمسخر واستہزاء اور دشنام اور فحش الفاظ سے خصوص ایسے کلمات سے جو عرفاً کفار و فجار کے حق میں استعمال کئے جاتے ہیں احتراز کیا کیا جاوے اگر دلیل شرعی سے کسی قول وفعل پر رد اور نکیر کرنا ہو تو حدود شرعیہ کے اندر علمی عبارات کا استعمال کرے مثلاً فلاں امر بدعت ہے معصیت ہے باطل ہے وامثالہا جیسے میں کانگریس کی شرکت بہیئت کذائیہ کو معصیت اور اس کے اجتہادی ہونے کو باطل کہا کرتا ہوں جس کی بالکل اخیر میں کسی قدر تفصیل بھی معروض ہے۔

پنجم۔ البتہ انتقام میں یہ بھی جائز ہے دو شرط سے ایک یہ کہ بالمثل ہو۔ دوسرے یہ کہ وہ امر مماثل کسی مستقل دلیل علی الاطلاق سے ناجائز نہ ہو مثلاً زید نے عمرو کے والد یا اُستاذ یا شیخ کو بُرا کہا تو عمرو کو انتقام کے وقت یہ جائز نہیں کہ وہ زید کے بزرگوں کو بُرا کہے۔

ششم۔ لیکن اگر غضب للدین کے غلبہ میں احیاناً بلا اعتیاد کوئی ایسا لفظ نکل جاوے تو معذور سمجھا جائے گا۔ جیسے حضرت ابن عباس نے نوف بکالی کو عدو اللہ کہدیا۔

ہفتم۔ معصیت ہر حال میں معصیت ہے حُسن نیت دافع معصیت نہیں ہوتی یعنی تحسین نیت سے وہ مباح یا طاعت نہیں ہو جاتی۔ آیات و روایات مرقومۂ بالا کا اطلاق اس کی کافی دلیل ہے۔ مگر اس کی تنویر کے لئے حضرت مولانا گنگوہیؒ کی ایک ارشاد فرمودہ مثال یاد آگئی کہ اگر کوئی شخص ناچ و رنگ کی محفل اس نیت سے منعقد کرے کہ نمازی اذان سنکر تو آتے نہیں ناچ دیکھنے کے واسطے جمع ہو جائیں گے۔ پھر سب کو مجبور کر کے نماز پڑھوا دوں گا۔ تو کیا کوئی شخص اس نیت سے ناچ کرانے کو جائز کہہ سکتا ہے بلکہ معصیت میں طاعت

کی نیت قواعد شرعیہ کی رو سے زیادہ خطرناک ہے جیسے حرام چیز پر بسم اللہ کہنے کو فقہاء نے قریب بکفر کہا ہے۔
تفریع۔ امید ہے کہ ان کلیات سے سب جزئی سوالات کا جواب ہو گیا۔ الحمد للہ ان جوابوں میں اس آیت پر عمل نصیب ہو گیا۔ قل لعبادی یقولوا التی ھی احسن الآیہ۔

ازالۂ شبہ ہو عودہ مسئلہ چہارم۔ حامیان کانگریس میں سے بعض حضرات اس اشتراک کو استاذی حضرت مولانا دیوبندی کا اتباع سمجھتے ہیں اور بعض اصحاب اس اختلاف کو مثل اختلاف حنفی شافعی کے خیال کرتے ہیں سو میرے نزدیک یہ دونوں خیال محض غلط ہیں۔ حضرت مولانا کا اشتراک مصالحت تھا نہ کہ متابعت یعنی اس وقت تحریک خلافت نہایت قوت پر تھی جس سے حضرت مولانا کو قوی امید تھی کہ حکم اسلام کا غالب ہو گا۔ اور ہم لوگوں کا خیال قرائن اور وجدان سے اس کا عکس تھا سو یہ اختلاف محض رائے کا اختلاف تھا اور مثل اختلاف حنفی شافعی کے اجتہادی تھا۔ اس اشتراک میں متابعت کے شائبہ کا وہم بھی نہ تھا یہی وجہ ہے کہ اگر کسی وقت کسی شعار اسلامی کے ضعیف یا کسی شعار کفر کی قوت کا ذرا شبہ بھی ہوتا تھا فوراً اس پر نکیر شدید فرماتے چنانچہ مشاہدہ متواترہ اسکا شاہد ہے بخلاف اسوقت کی حالت کے کہ اب کانگریس کی قوت سے کفر و شرک کا حکم غالب ہے اسکی ہر تجویز سے موافقت و مداہنت کیجاتی ہے اس وقت کا اشتراک بصورت ادغام بالکل متابعت ہے جو کہ ناجائز ہے اسلئے مسلمانوں کو اپنی تقویت اور تنظیم مستقل لازم ہے تاکہ اسکے بعد جو اشتراک ہو وہ مصالحت ہو متابعت نہ ہو۔ خلاصہ یہ کہ اشتراک ایک لفظ مشترک ہے مگر اسکے دو فردوں کا یعنی مصالحت و متابعت کا حکم جدا جدا ہے پس حقیقی امتیاز کے بعد محض لفظی اشتراک سے اشتباہ نہ ہونا چاہئے۔ وفی مثل ھذا قال العارف الرومی ؎

کار پاکاں را قیاس از خود مگیر	گرچہ ماند در نوشتن شیر و شیر
ہر دو گوں زنبور خوردند از محل	لیک شد زاں نیش و زاں دیگر عسل
ہر دو گوں آہو گیا خوردند و آب	زیں یکے سرگیں شد و زاں مشک ناب
ہر دو نے خوردند از یک آب خور	آں یکے خالی و آں پر از شکر
صد ہزاراں ایں چنیں اشباہ بیں	فرق شاں ہفتاد سالہ راہ بیں
جز کہ صاحب ذوق نشناسد طعوم	شہد را ناخوردہ کے داند ز موم

والسلام خیر ختام۔ تمت رسالہ شق الغین ۱۵ صفر ۱۳۵۷ھ۔

رسالۃ الاختلاف للاعتراف فی قبح افراط و تفریط در انساب

لے فی الانساب ۱۲ بمعنے شناختن کذا فی الصراح ۱۲

بعد الحمد والصلوٰۃ - مجھ سے مختلف مسلمان اقوام کے متعلق جن میں بعض قومیں دوسری قوموں کی تنقیص و تحقیر کرتی ہیں اور بعض قومیں اپنے کو بلا دلیل دوسری قوموں میں داخل کرتی ہیں پوچھا گیا کہ یہ دونوں فعل شرعی قاعدہ سے کیسے ہیں - اس کا جواب عرض کرتا ہوں کہ یہ دونوں فعل شرعاً قبیح ہیں - پہلا تفریط - اور دوسرا افراط تفصیل اس کی یہ ہے کہ نصوص شرعیہ اس باب میں ظاہراً دو قسم کے ہیں ایک مثبت مساوات و تماثل - ایک مثبت تفاوت و تفاضل - چنانچہ حدیث جاننے والوں کو معلوم ہے اور ظاہر ہے کہ نصوص میں تعارض نہیں ہو سکتا لہٰذا دونوں کے لئے حد احد المحمل قرار دیا جاوے گا - پس نصوص مساوات تو احکام متعلقہ آخرت کے باب میں ہیں یعنی آخرت کی نجات کے لئے ایمان و اعمال صالحہ کے مدار ہونے میں سب برابر ہیں - اسی طرح اسلامی حقوق میں اور دینی کمال حاصل کرنے کے بعد تقدم میں سب برابر ہیں مثلاً سلام و تشمیت عاطس و عیادت - و شہود جنازہ میں کہ حقوق اسلامیہ ہیں یا تحصیل اوصاف استحقاق امامت کے بعد یا تحصیل علوم دینیہ کے بعد یا تحصیل کمالات باطنیہ کے بعد امام یا استاد یا شیخ بننے کے استحقاق میں سب برابر ہیں چنانچہ مدعیان شرافت عرفیہ بھی سب قوموں کے پیچھے نماز پڑھتے ہیں اُن سے علوم حاصل کرتے ہیں اُن سے بیعت ہوتے ہیں اُن کو بطور خلافت طریق بیعت و تلقین کی اجازت دیتے ہیں چنانچہ خود احقر ایسے حضرات کا شاگرد بھی ہے اور بعضے میری طرف سے مجاز طریقت بھی ہیں پس نصوص مساواۃ کا تو یہ محمل ہے اور نصوص تفاوت احکام راجعہ الی المصالح الدنیویہ کے باب میں ہیں جیسے شرف نسب یا نکاح میں کفاءت کہ جو اقوام عرفاً اعلیٰ طبقہ کے مشہور ہیں خود ان میں بھی باہم گر اس تفاوت کا شرعاً اعتبار کیا گیا ہے - قریش میں بنی ہاشم کا شرف نسبی بقیہ قریش پر نص میں وارد ہے - کفاءت میں قریش کا شرف غیر قریش پر گو وہ بھی عربی ہوں دلائل شرعیہ سے ثابت ہے - اب نصوص میں کوئی تعارض نہیں - پس اس تفاضل کے یہ معنے نہیں کہ کوئی قوم اپنے کو بڑا سمجھ کر دوسرے کو حقیر سمجھے بلکہ صرف بعض احکام میں جن کا بیان اوپر گذر چکا اس تفاضل پر عمل کی اجازت ہے پس جو لوگ اپنے کو بڑا اور دوسروں کو اعتقاداً یا عملاً حقیر سمجھتے ہیں یا بلا دلیل شرعی بڑی قوموں میں داخل ہونے کی کوشش کرتے ہیں یہ دونوں افراط و تفریط میں مبتلا ہیں - پہلی جماعت کا تکبر تو کھلا ہوا ہے کہ دوسروں کو علانیہ حقیر سمجھا مگر دوسری جماعت والے بھی عند التامل تکبر کا ارتکاب کر رہے ہیں

کیونکہ جب ایک قوم سے نکل کر بلا دلیل شرعی دوسری قوم میں داخل ہونے کی کوشش کی تو جس قوم سے نکلنا چاہا اس کو حقیر سمجھا ورنہ اس سے نکلنے کی کوشش کیوں کرتے اور علاوہ تکبر کے نسب کے بدلنے کے گناہ کا بھی ارتکاب کرتے ہیں جس پر حدیث میں سخت وعید وارد ہے۔ بہر حال ان احکام کے علم کے بعد و... پر واجب ہے کہ افراط و تفریط سے توبہ کرکے اتباع نصوص کے تحت میں حدود شرعیہ کے اندر رہیں اور ... دوسرے کے حقوق کا لحاظ رکھیں اور کمالات دینیہ حاصل کریں کہ اصلی شرف یہی ہے ورنہ دوسرے اسباب شرف آخرت میں نافع نہ ہوں گے جو کہ مسلمان کا اصل مقصود ہے واللہ الموفق۔ اور یہ سب مضمون مع اجزائہ آیت یا ایھا الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی (الی قولہ تعالیٰ) ان اکرمکم عند اللہ اتقٰکم میں مذکور ہے۔ احکام آخرت میں مساواۃ تو صراحۃً (فی قولہ تعالیٰ) ان اکرمکم عند اللہ اتقٰکم پس تقوے کے مدار اکرمیت ہونے میں سب مساوی ہیں اور احکام دنیویہ میں تفاوت قریب بصراحت (فی قولہ تعالیٰ) وجعلنٰکم شعوبا و قبائل لتعارفوا تقریر دلالت یہ ہے کہ اختلاف شعوب و قبائل کی غائت تعارف و تمائز کو فرمایا اور ظاہر ہے کہ تعارف و تمائز احکام دنیویہ میں سے ہے اور خود مقصود بالذات نہیں بلکہ ادائے حقوق خاصہ کے لئے مقصود ہے اور جو حقوق تعارف و تمائز پر متفرع ہوتے ہیں وہ سب احکام متعلقہ بالمصالح الدنیویہ ہیں پس اس طرح یہ دلالت حاصل ہو گئی۔ وللہ الحمد علی ما علم و فہم وھدانا الی الطریق الاقوم۔

کتبہ بقلم اشرف علی عفی عنہ

فی کانپور یوم الغد من انعقاد مومن کانفرنس

۱۶ رجب المرجب ۱۳۵۷ھ

فہرست رابع البدائع

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نوٹ رسالہ ہذا یعنی "بوادر النوادر" میں جس شان کے یہ تین سو مضمون ہیں جو آپ کے سامنے ہیں ان کے بعد تین سو مضمون اور بھی اسی شان کے جمع کئے گئے ہیں جن میں ہر مضمون کی سُرخی بدیعہ اور مجموعہ کا لقب بدائع تجویز کیا گیا۔ اس وقت اُس کی طباعت کی گنجائش نہ ہونے کی وجہ سے صرف فہرست شائع کیجاتی ہے تاکہ مستقل شائع ہونے تک صرف فہرست کی مدد سے ان مضامین کو تلاش کیا جا سکے۔ پھر اس کے بعد اگر پانچویں فہرست کی تیاری کا اتفاق ہو جاوے اُس کی سُرخی لطیفہ لکھی جاوے اور مجموعہ کا لقب لطائف ہو اور اس کے بعد کے لئے اہل نظر جو سرخی مناسب سمجھیں مثل حقائق و معارف و نکات و دقائق و بصائر وغیرہ۔ پھر ان مضامین کی معتد بہ مقدار جمع ہونے پر اگر اُن کو شائع کیا جاوے وہ بوادر کا دوسرا تیسرا حصہ ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ اب سہولت کے لئے کہ آئندہ انتخاب مضامین کن کن تالیفات سے ہو یہ لکھا جاتا ہے کہ بوادر میں موجودہ تین سو مضامین ہیں کس کس تالیف سے انتخاب ہو چکا ہے تاکہ پھر ان کے علاوہ سے انتخاب کیا جائے اور بدائع کی چونکہ صرف فہرست مضامین ہی شائع ہو رہی ہے اس لئے اُس کے مضامین کے ماخذ کی فہرست الگ شائع نہیں کیجاتی کہ اسی فہرست سے ماخذ کا انتخاب آسانی سے ہو سکتا ہے

البدائع یعنی چوتھی فہرست یکصد مضامین کی مضامین عجیبہ سے مؤلفہ حضرت اقدس و شائع شدہ در تصانیف و مواعظ جس کی پہلی فہرست غرائب دوسری حِکَم اور تیسری نوادر ہے۔

اس فہرست میں مواعظ سلسلہ التبلیغ کے م۱ سے م۱۴۰ تک سے انتخاب کیا گیا ہے۔ اور تصانیف میں سے النور جمادی الآخری ۱۳۵۹ھ سے ذی الحجہ ۱۳۶۰ھ تک سے اور الطرائف حصہ سوم سے اور کلید مثنوی نصف اول و دوم از دفتر اول و بیان القرآن سے مضامین لئے گئے ہیں۔

اور سابق فہرستوں میں مندرجہ ذیل کتابوں سے انتخاب ہوا ہے۔

الامداد۔ جلد ۱ م۱ رجب ۱۳۳۳ھ۔ م۲ شعبان ۱۳۳۳ھ۔ م۳ رمضان م۴ شوال م۸ صفر ۱۳۳۴ھ۔ م۱۰ ربیع الثانی و جلد ۲ م۱ و م۶ و م۷ و م۲ و م۳ و م۴۔ و جلد ۵ م۲ و جلد ۲ م۱۲ و م۱۱ و جلد ۳ م۳ و م۴ و جلد ۴ م۶ و م۱۰ و جلد ۵ م۴ و م۶ و م۹ و جلد ۷ م۱ و م۵ و م۱۱ و م۱۲ و جلد ۸ م۴ و م۵ و م۶ و م۷۔

امداد الفتاوی و تتمات و حوادث و ترجیح الراجح۔ ہر پنج جلد۔ تبویب تربیت السالک۔ اصل الوصول مصالح

عقلیہ - تیسیر المنطق - بیان القرآن جلد ۱ و ۴ - السنۃ الجلیلہ - القول الصحیح - کلید مثنوی دفتر اول و ششم و عشر رابع - التشرف حصہ سوم و اول و دوم - الطرائف جلد ۱ و ۲ - التقصیر فی التفسیر - قصد السبیل - النخب من الخطب الخطاب الملیح - التنبیہ الطربی - تلج الصدور - مسائل السلوک - ترجمہ اعلاء السنن جلد ۸ - موائد سے صرف التحریر النادر -

النور ج ۱ صـ ۱۲ و صـ ۸ ج ۲ صـ ۴ و ۵ صـ ۶ ج ۳ صـ ۲ ج ۴ صـ ۷ ج ۶ صـ ۳ و ۴ و ۶ و ج ۷ صـ ۵ و ۹ و ۱۰ -

وبابت ذیقعدہ ۱۳۵۷ھ و شعبان ۱۳۵۸ھ و شوال و ذی الحجہ ۱۳۵۸ھ و رجب و شوال و ذیقعدہ ۱۳۵۹ھ و رمضان و شوال ۱۳۵۰ھ و محرم تا شعبان ۱۳۵۹ھ

مسائل فہرست رابع ملقب بہ بدائع

۱۵ پندرھواں بدلیعہ۔ تحقیق قبض۔

۱۶ سولھواں بدلیعہ استعمال لفظ اول در متقدم بالمرتبہ در لسان عربی

۱۷ سترھواں بدلیعہ۔ در رفع تعارض متعلق تاریخ وفات نبوی

۱۸ اٹھارہواں بدلیعہ۔ در تحقیق ثمرہ استخارہ فصل سی و پنجم۔

۱۹ اُنیسواں بدلیعہ۔ تتمہ رسالہ تنزیہ علم الرحمٰن۔

۲۰ بیسواں بدلیعہ۔ رفع اشکال متعلق دعائے محال

۲۱ اکیسواں بدلیعہ۔ رفع اشکال متعلق تقدیر معلق و مبرم

۲۲ بائیسواں بدلیعہ۔ تحقیق وضع تبرکات در قبر۔

۲۳ تیئیسواں بدلیعہ۔ رفع اشکال متعلق فاقہ۔

۲۴ چوبیسواں بدلیعہ۔ ایصال ثواب بہ نیت وصول فیض۔

۲۵ پچیسواں بدلیعہ۔ رفع تعارض در تکبیر بر انتقام و دعائے انتقام

۲۶ چھبیسواں بدلیعہ۔ در طریق اظہار عیوب بر شیخ

۲۷ ستائیسواں بدلیعہ۔ در قصد حرمت کشف ذنوب غیر اعدا آثار و البقا

۲۸ اٹھائیسواں بدلیعہ۔ تحقیق احکام روح و معنی حدیث

ان اللہ خلق آدم علی صورتہ۔

۲۹ انتیسواں بدلیعہ۔ تطبیق حدیث لا یلدغ و حدیث

المومن غر کریم۔

۳۰ تیسواں بدلیعہ۔ دنیائے محمود و مذموم۔

۳۱ اکتیسواں بدلیعہ۔ تاویل لطیف نہی لا تقربا الخ

۳۲ بتیسواں بدلیعہ۔ تقسیم اولیاء باہل ارشاد و اہل تکوین

النور شعبان ۱۳۵۹ھ ص۳ س۲۱ حال تا ص۶ س۲۴ فرد نہیں

پھر النور رمضان ۱۳۵۹ھ ص۳ س۳ حال تا ص۴ س۷ العلام

حصہ سوم طرائف مندرجہ النور ربیع الاول ۱۳۶۱ھ ص۱۲

طرائف حصہ سوم مندرجہ النور ربیع الاول ۱۳۶۱ھ ص۱۱

النور صفر ۱۳۶۰ھ ص۷ س۱ تا ص۹ س۶

النور جمادی الاخری ۱۳۶۰ھ ص۸ س۲ تا ص۹ س۵

النور ذی الحجہ ۱۳۶۰ھ ص۷ س۳ شامی جلد اول تا ص۸ س۱۳ ۲۴ محرم ۱۳۶۱ھ

النور ذی الحجہ ۱۳۶۰ھ ص۱۰ س۸ سوال میری چھوٹی تا ص۱۰ س۲۲

خیر الجزا پھر النور محرم ۱۳۶۱ھ ص۷ الجواب تا ص۷ س۱۹ ۱۳۶۱ھ

النور محرم ۱۳۶۱ھ ص۱۵ س۱۱ سوال تا ص۱۸ س۲۰ فقط پھر النور

صفر ۱۳۶۱ھ ص۷ س۳ الجواب تا ص۷ س۱۴ ۱۳۶۰ھ

النور ربیع الثانی ۱۳۶۰ھ ص۵ س۲۰ حال تا ص۶ س۵ اختیار کرو۔

النور شعبان ۱۳۶۰ھ ص۳ س۳ حال تا ص۴ س۱ صحیح ہے۔

النور ذیقعدہ ۱۳۶۰ھ ص۴ س۱۰ سوال تا ص۵ س۴ منکر نہیں

طرائف حصہ سوم مندرجہ النور ربیع الاول ۱۳۶۱ھ ص۹

طرائف حصہ سوم مندرجہ النور ربیع الاول ۱۳۶۱ھ س۹

کلید مثنوی جلد ۱ نصف اول ص۱۳۶ س۴ جاننا چاہیے تا ص۱۳۶

س۳ الصورتہ

کلید مثنوی جلد النصف اول ص۱۶۹ س۵ لا یلدغ تا ص۸ بہ الندا

پھر س۸ ہر چند کہ تا س۱۴ ذلیل ہو مع حواشی ۱ و ۲

کلید مثنوی جلد النصف اول ص۱۸۱ س۳ دنیا اصل میں تا س۵ دنیائے

محمود ہے۔ پھر س۶ مال کو تا س۲۳ بند کر دیا پھر ص۲۲۹ س۱۸ یہ

مضمون تا ص۲۵ س۲ ضروری سمجھتے۔

کلید مثنوی جلد النصف اول ص۲۲۶ س۱۴ اس قصہ تا ص۲۲۶ س۲۵ طبع ہو گئی

" " ص۲۹۴ س۲۵ فائدہ تا ص۲۹۵ س۱۶ معلوم ہوتے ہیں۔

تینتیسواں[۳۳] بدلیعہ تحقیق علم آدم ونفی علم محیط از انبیاء

چونتیسواں[۳۴] بدلیعہ شرح کنت کنزاً مخفیا بہ نہج غریب

پینتیسواں[۳۵] بدلیعہ۔ تحقیق معنی حدیث ابیت عند ربی فیطعمنی و یسقینی

چھتیسواں[۳۶] بدلیعہ ترجیح استفادہ از شیخ زندہ بر اہل قبور

سینتیسواں[۳۷] بدلیعہ۔ توضیح حقیقت خلق وفعل و قطع شبہات متعلق تقدیر۔

اڑتیسواں[۳۸] بدلیعہ ضرورت انسان برائے اصلاح انسان وعدم کفایت ملک وجن

انتالیسواں[۳۹] بدلیعہ طریق سہولت حضور قلب در صلوٰۃ

چالیسواں[۴۰] بدلیعہ بعض احکام سحر و تعویذات

اکتالیسواں[۴۱] بدلیعہ۔ تفسیر عجیب لنعلم

بیالیسواں[۴۲] بدلیعہ دفع شبہ بر استراق سمع و بر شہاب و نزول آب از سموات

تینتالیسواں[۴۳] بدلیعہ نکتہ قسم مخلوقات و منسق برائے مکلف

چوالیسواں[۴۴] بدلیعہ فرق درمیان جمال و زینت و تکبر و فخر

پینتالیسواں[۴۵] بدلیعہ تحقیق عجیب حرکت و سکون ارض۔

چھیالیسواں[۴۶] بدلیعہ دفع شبہ افضلیت علم باطن بر علم شریعت

سینتالیسواں[۴۷] بدلیعہ تحقیق عجیب دیوار یاجوج و ماجوج

اڑتالیسواں[۴۸] بدلیعہ معنی ان الصلوٰۃ تنہی۔

انچاسواں[۴۹] بدلیعہ شریعت وطریقت

پچاسواں[۵۰] بدلیعہ علاج وساوس

اکیاونواں[۵۱] بدلیعہ انبیاء وخواص پر ابتلاء نعمت و مصیبت کا اثر

کلید مثنوی جلد النصف دوم ص۱۱۲ س۱۱ انکو (یعنی آدم علیہ السلام کو) تا ص۱۱۴ س۲۶ مرتفع ہوگئے۔

کلید مثنوی جلد النصف دوم ص۱۴۳ س۱۴ احادیث میں ہے تا ص۱۴۳ س۲۶ سمجھ لو

〃 〃 〃 ص۲۶۷ س۲۴ حدیث میں تا ص۲۶۸ س۶ طرف گئی ہیں

〃 〃 〃 ص۲۷۱ س۱۱ باطنی نفع تا ص۲۷۱ س۹ خیر من الواحد

بیان القرآن جدید جلد ۱ ص۶ س۱ فعل وخلق کی تا ص۶ س۲۶ مالک کو اختیار ہے مع حاشیہ ص۵

بیان القرآن جدید ج ۱ ص۱۹ س۱۲ تحقیق مقام تا ص۲۰ س۲۵ معطل ہو جاتی

〃 〃 ص۲۸ س۱ آیت انہا تا راجعون پھر س۱۷ ترجمہ تا ص۲۹ س۱۱

〃 〃 ص۵۷ س۷ سحر کے فسق تا ص۵۷ س۱۲ صحیح ہے۔

〃 〃 ص۸۰ س۱ آیت وما جعلنا تا عقبیہ مع ترجمہ پھر ص۸۱ س۱۷ ایک تقریر تا ص۸۱ س۲۱ نہیں ہوا۔

بیان القرآن جدید ج ۶ ص۲۴ س۶ استراق سمع تا ص۲۴ س۲۹ استراق کرتے ہیں۔

بیان القرآن ج ۶ ص۳۰ س۱۹ اللہ تعالیٰ نے تا ص۳۰ س۲۴ واجب کیا گیا

〃 〃 ص۳۶ س۱۶ فرق یہ ہے تا ص۳۶ س۲۰ حرام ہے۔

〃 جدید ج ۶ ص۳۷ س۱۱ آیت والقیٰ تا تمید بکم مع ترجمہ پھر ص۳۸ س۱۱ پہاڑاں تا ص۳۸ س۲۶ کلام ہے

بیان القرآن جدید ج ۷ ص۱۳۲ س۱۴ بعض کو دھوکہ ہو تا ص۱۳۲ س۲۱ یہ جائز نہیں۔

〃 〃 ص۱۳۵ س۱۴ جاننا چاہیے تا ص۱۳۵ س۳۰ قلت یقین ہے آہ

〃 جلد ۸ ص۱۳۴ س۳ آیت ان الصلوٰۃ تا المنکر پھر ص۱۳۴ س۲۲ بیشک نماز تا ص۱۳۴ س۲۳ نازیبا ہی پھر ص۱۳۴ س۲۶ ف تا ص۱۳۵ س۱۱ واقع ہو

وعظ رفع الموانع التبلیغ ۲ ص۳ س۱۳ شریعت اور طریقت تا ص۶ س۴ تنافی نہیں

〃 〃 ص۶ س۱۰ اکثر لوگ تا ص۹ س۸ جی لگانے کا

〃 〃 ص۹ س۲۳ شغل مع غیر اللہ تا ص۱۹ س۳۰ ختم شعر نیز ہم

باونواں [۵۲] بدلیعہ غلطی در تفضیل بعض انبیاء بر بعض۔

ترپنواں [۵۳] بدلیعہ شبہ بر رحمت بودن حضور مع جواب

چونواں [۵۴] بدلیعہ فرق در مجاہدہ محق و مبطل

پچپنواں [۵۵] بدلیعہ۔ غلطی در معنی احسان و معنی صحیح

چھپنواں [۵۶] بدلیعہ تقلیل طعام کی حقیقت اور روزہ

ستاونواں [۵۷] بدلیعہ دفع شبہ از فی حواصل طیر

اٹھاونواں [۵۸] بدلیعہ۔ رفع اختلاف امام صاحب و امام اشعری در انا مومن انشاء اللہ تعالیٰ۔

انسٹھواں [۵۹] بدلیعہ۔ زہد اور حضور کا تعدد ازواج

ساٹھواں [۶۰] بدلیعہ۔ اصل مجاہدہ حکمیہ یعنی ترک مباحات

اکسٹھواں [۶۱] بدلیعہ شبہ بر حدیث نافق حنظلہ و جواب

باسٹھواں [۶۲] بدلیعہ شرح حدیث انہ لیغان علی قلبی

ترسٹھواں [۶۳] بدلیعہ روح در عبادات۔

چونسٹھواں [۶۴] بدلیعہ کراہت یعنی ناپسندیدگی ترک سنن زوائد و مستحبات معمولہ

پینسٹھواں [۶۵] بدلیعہ حکمت تولی الی بیت اللہ و جواب شبہات

چھیاسٹھواں [۶۶] بدلیعہ۔ درجہ شرافت نسب و تبرکات

سڑسٹھواں [۶۷] بدلیعہ دفع تعارض درمیان آیات و احادیث متعلقہ وسادس

اڑسٹھواں [۶۸] بدلیعہ دفع شبہ پریشانی اہل جنت

انہترواں [۶۹] بدلیعہ عینیت تفویض و اسلام۔

سترواں [۷۰] بدلیعہ تعیین ذبیح اسمٰعیل یا اسحٰق علیہما السلام

اکہترواں [۷۱] بدلیعہ تحقیق تفضیل بین الانبیاء

بہترواں [۷۲] بدلیعہ تحقیق معنی نفس۔

شکر النعمہ التبلیغ ص ۱۸ س ۱۲ کبھی حضور تا ص ۲۰ س ۷ ہونے لگے

〃 〃 ص ۳۳ س ۱ ایک شبہ تا ص ۳۷ س ۵ قابل تسلیم ہے۔

تقلیل الطعام التبلیغ ص ۱۰ س ۱۷ والذین تا ص ۱۳ س ۱۸ غلطی نہیں ہو سکتی

〃 〃 ص ۱۷ س ۱۳ آجکل تا ص ۲۰ س ۱۱ وعدہ نہیں۔

〃 〃 ص ۵۵ س ۱۶ روزہ تا ص ۶۷ س ۱۰ اجران کو بھی ملیگا

ترجیح الآخرۃ التبلیغ ص ۳۳ س ۳۱ بعض طالبعلموں کو تا ص ۳۴ س ۱۶ خوب سمجھ لو

زکوٰۃ النفس التبلیغ ص ۸ س ۲۱ امام اشعری نے تا ص ۱۰ س ۱۸ بطور اقرار بالایمان کے ہو۔

تقلیل الکلام التبلیغ ص ۳۰ س ۳ میں نے تا ص ۳۷ س ۲۳ مجاہدہ نہیں۔

تقلیل الاختلاط التبلیغ ص ۳ س ۸ مجاہدہ کی دو قسمیں تا ص ۳ س ۱۰ مقتضی ہیں

پھر ص ۳ س ۱۳ مجاہدہ حکمیہ تا ص ۷ س ۱۲ معتبر نہیں مع حاشیہ

اسرار العبادۃ التبلیغ ص ۱۱ س ۵ حدیث شریف تا ص ۱۹ س ۱۱ کبھی کچھ ہو کبھی کچھ ہو

〃 〃 ص ۲۰ س ۱ از لیغان تا ص ۲۲ س ۳ ہونا حکمت ہے۔

اسرار العبادۃ التبلیغ ص ۱۶ فقال لہا تا ص ۲۴ س ۲ ختم ہو گیا پھر ص ۲۹ س ۱۹ اور ہے

حقیقت الصبر التبلیغ ص ۵ س ۶ سنن زوائد تا ص ۱۰ س ۲ عتاب ہو گا۔

تحصیل المرام التبلیغ ص ۲۴ غائب کیطرف تا س ۸ مستحکم ہو جاتا ہے مع حاشیہ

تفصیل الدین 〃 ص ۲۱ س ۷ جب بیان نزول تا ص ۳۱ س ۲۱ قبیل سے ہیں۔

کوثر العلوم 〃 ص ۶ س ۲۳ حدیث میں تو تا ص ۱۰ س ۲۰ عام تھا پھر ص ۱۱ س ۸ حضور تا ص ۱۲ س ۸ نہیں ہو سکتا۔

الدوام علی الاسلام التبلیغ ص ۲۲ بعض کو تاہ نظر تا ص ۲۰ ... نہیں

〃 〃 ص ۲۶ س ۱ اسوقت نہیں تا ص ۲۶ س ۱۹ قطع کرنا چاہئے

تکمیل الانعام 〃 ص ۲۳ س ۲ آمین لی الحمد تا ص ۲۳ س ۱۴ اسمٰعیل علیہ السلام ہیں۔

التحصیل والتسہیل ص ۵ س ۱۱ مقاصد نصوص تا ص ۸ س ۲ منافی نہیں۔

اجر الصیام دوم التبلیغ ص ۷ س ۱۶ ارشاد ہے تا ص ۸ س ۲۱ واقع نہ ہو گی پھر ... لعباد

تم فہرس البدائع و بتمامہ

تمت رسالۃ البوادر مع متعلقاتہا و ملحقاتہا المنتصف ذی الحجۃ سنہ ۱۳۶۱ھ و للہ الحمد

ع ۵ پورے سو بدیعوں کے انتخاب کے بعد دو مضمون قابل درج ہونیکے اور ذہن میں آئے۔ رسالہ لاحۃ البیان کے اضافہ کا تو ایک صدیق حمیم و مخلص صمیم نے مشورہ دیا۔ اور مضمون ضرب در ذکر خود ذہن میں آیا۔ لہٰذا ان دونوں مضمونوں کا بھی اضافہ کیا گیا۔ ۱۲ منہ

فہرست مضامین بوادر النوادر جلد دوم

مجموعۃ الرسائل الاشرفیۃ

تم الفہرس

الحمد للہ کتاب بوادر النوادر سنہ ۱۳۶۵ھ مطابق سنہ ۱۹۴۶ء میں دوبارہ چھپکر تیار ہوئی

